JOANNIS DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM,

OPERA OMNIA

JOANNIS DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM

OPERA OMNIA

EDITIO NOVA

JUXTA EDITIONEM WADDINGI XII TOMOS CONTINENTEM A PATRIBUS FRANCISCANIS DE OBSERVANTIA ACCURATE RECOGNITA

TOMUS DECIMUS QUINTUS

Quæstiones in Tertium Librum Sententiarum a distinctione vigesima tertia ad quadragesimam.



PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM

VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 13

—

MDCCCXCIV

R. P. F. JOANNIS

DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM,

QUÆSTIONES

IN LIBRUM TERTIUM SENTENTIARUM

CUM COMMENTARIIS R[MI] P. F. FRANCISCI LYCHETI BRIXIENSIS, ORDINIS MINORUM REG. OBS. OLIM MINISTRI GENERALIS,

ET SUPPLEMENTO R. P. F. JOANNIS PONCII HIBERNI, EJUSDEM ORDINIS IN COLLEGIO ROMANO HIBERNORUM THEOLOGIÆ PRIMARII PROFESSORIS.

DISTINCTIO XXIII.

(Textus Magistri Sententiarum)

Si Christus habuerit fidem, spem, et charitatem.

Cum vero supra perhibitum sit,
15. 18. 1. 1. Christum plenum gratia fuisse, non est supervacuum inquirere, utrum fidem et spem, sicut charitatem, habuerit. Si enim his caruit, non videtur plenitudinem gratiarum habuisse. Ut autem hæc quæstio valeat apertius explicari, de his singulis aliqua in medium proferenda sunt; et primum de fide, secundum *mensuram cujus*, præcepit Apostolus, *unicuique sapere*. Rom. 12.

Quid sit fides?

B. « Fides est virtus, qua creduntur quæ non videntur; » quod tamen non de omnibus quæ non videntur, accipiendum est, sed de his tantum, quæ credere, ut ait Augustinus, « ad Religionem pertinet ». Multa Dubium 1. Aug. lib. 2. q. Evang. cap. 29. In Enchirid. c. 9.

enim sunt, quæ si Christianus ignoret, nihil metuendum est, quia non ideo a religione deviat.

Quot modis dicitur fides?

C. Dubium 2

Accipitur autem *fides* tribus modis, scilicet pro eo *quo* creditur, et est virtus; et pro eo *quo* creditur, et non est virtus; et pro eo *quod* creditur, quod *aliud* est ab eo quo creditur. Unde Augustinus, inquit: « Aliud sunt ea *quæ* creduntur, aliud *fides*, *qua* creduntur; *illa* enim in rebus sunt, quæ vel esse, vel fuisse, vel futuræ esse creduntur; *hæc* autem in animo credentis est, ei tantum conspicua, cujus est. » Et tamen nomine *fidei* censetur utrumque, et illud scilicet *quod* creditur, et id *quo* creditur. Id *quod* creditur, dicitur fides, sicut ibi: « Hæc est fides Catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit ». Fides autem, *qua* creditur, si cum charitate sit, *virtus* est, quia « charitas, ut ait Ambrosius, mater est omnium virtutum, » quæ omnes informat, sine qua nulla *vera* virtus est. Fides ergo *operans per dilectionem* virtus est, qua non visa creduntur. Hæc est *fundamentum*, quod mutari non potest, ut ait Apostolus, quæ posita in fundamento neminem perire sinit. Unde Augustinus: « Fundamentum est Christus Jesus, id est, Christi fides, scilicet quæ *per dilectionem operatur*, per quam Christus *habitat in cordibus*, quæ neminem perire sinit; alia vero non est fundamentum. Fides enim sine dilectione inanis est, fides cum dilectione Christiani est, alia dæmonis est. Nam et dæmones credunt et contremiscunt. Sed multum interest, utrum quis credat *Christum*, vel *Christo*, vel *in Christum*. Nam ipsum esse *Christum*, dæmones crediderunt, nec tamen *in Christum* crediderunt ».

(Aug. lib. de Trinit. 13. cap. 2. — In symbolo Athanasii super epistolam ad Rom. — Galat. 5. 6. — 1. Cor. 3. 11. — De fide et operibus c. 14. et 16. — Ephes. 3. 17. — Sermone de vigilia Pentec. c. 1. — Jacobi. 2. — August. de verbis Domini serm. 61.)

Quid sit credere in Deum, vel Deo, vel Deum?

D Dubium

« Aliud est enim credere *in Deum*, aliud credere *Deo*, aliud credere *Deum*. Credere *Deo* est credere, vera esse quæ loquitur: quod et mali faciunt, et nos credimus *homini*, sed non *in hominem*. Credere *Deum* est credere, quod ipse sit Deus, quod etiam mali faciunt. Credere *in Deum* est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhærere et ejus membris incorporari. » Per hanc fidem « justificatur impius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari. » Ea enim sola bona opera dicenda sunt, quæ fiunt per dilectionem Dei. Ipsa enim dilectio opus fidei dicitur. Fides igitur, quam dæmones et falsi Christiani habent, qualitas mentis est, sed informis, quia sine charitate est. Nam et malos fidem habere, cum tamen charitate careant, Apostolus ostendit dicens: *Si habuero omnem fidem, charitatem autem non habuero*, etc. quæ fides etiam donum dici potest, quia et in malis quædam Dei dona sunt.

(Tract. 2[9] super Joan. ci[rca] illud: quis vo[lue]rit vol[un]tatem; Aug. e[nar]ratione Psal. [...] Gal. 5. — Tract. 1[0] super ep[is]tolam [...] Joan. — [1.] Cor. 13.)

An illa informis qualitas mentis, quæ in malo Christiano est, fiat virtus, cum fit bonus?

E.

Si vero quæritur, utrum illa informis qualitas, qua malus Christia-

nus universa credit, quæ bonus Christianus, accedente charitate, remaneat et *fiat virtus*, an ipsa eliminetur, et alia qualitas succedat quæ *virtus* sit, utrumlibet sine periculo dici potest ; mihi tamen videtur, quod qualitas illa, quæ prius erat, remaneat et accessu charitatis *virtus* fiat.

Ex quo sensu dicatur una fides ?

Cumque diversis modis dicatur fides, fatendum est tamen, *unam* esse fidem, ut ait Apostolus : *Unus Dominus, una fides.* Sive enim fides accipiatur pro eo *quod* creditur, sive pro eo *quo* creditur, recte dicitur fides *una.* Si enim pro eo *quod* creditur accipiatur, ex hac intelligentia dicitur *una fides*, quia idem jubemur credere, et unum idemque est, quod creditur a cunctis fidelibus. Unde fides *Catholica* dicitur, id est, universalis. Si vero accipitur fides pro eo *quo* creditur, ea ratione dicitur *una* esse *fides*, non quia sit una *numero* in omnibus, sed *genere*, id est, similitudine. Unde Augustinus *in lib.* 13. *de Trinit* « Fides, quam qui habent fideles vocantur, et qui non habent, infideles, communis est omnibus fidelibus, sicut pluribus hominibus facies communis esse dicitur, cum tamen singuli suas habeant. Non enim fides *numero* est una, sed *genere*, quæ, cum sit in uno, est et in aliis, non ipsa, sed similis, et propter similitudinem magis *unam* dicimus esse quam *multas*. Sicut idem volentium dicitur voluntas *una*, cum tamen cuique sit *sua* voluntas ; et duorum simillimorum dicitur facies *una.* »

[Margin: 4. 5. — 2. in ...cipio. ...dem ...o infe- ...us.]

Quod fides est de his quæ non videntur, proprie, quæ tamen videtur ab eo in quo est.

Notandum quoque est, quod fides proprie de non apparentibus tantum est. Unde Gregorius : « Apparentia non habent fidem, sed agnitionem. » Idem : « cum Paulus dicat : *fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium* ; hoc veraciter dicitur *credi*, quod non valet *videri*. Nam *credi* jam non potest, quod *videri* potest. Thomas aliud vidit, et aliud credidit ; hominem vidit et Deum confessus est dicens : *Dominus meus, et Deus meus.* » De hoc etiam Augustinus ait : « Fidem ipsam videt quisque in corde suo esse, si credit, vel non esse, si non credit, non sicut corpora, quæ videmus oculis corporis, et per ipsorum imagines, quas memoria tenemus, etiam absentia cogitamus ; nec sicut ea quæ non vidimus, et ex his quæ vidimus, cogitatione utcumque formamus et memoriæ commendamus ; nec sicut hominem, cujus animam, etsi non videmus, ex nostra conjicimus, et ex motibus corporis hominem vivum, sicut videndo didicimus, intuemur etiam cogitando ; non sic videtur fides in corde, in quo est, ab eo cujus est, sed eam tenet certissima scientia. Cum igitur ideo credere jubemur, quia id quod credere jubemur, videre non possumus ; ipsam tamen fidem, quando est in nobis, videmus in nobis, quia et rerum *absentium præsens* est fides,

[Margin: G. — Greg. in homil. super Evang. 26. circa medium et lib. 4. dialog. c. 5. Joan. 20. 28. In lib. 13. de Trin. c. 1. Dubium 4. — Ibidem. Super Joan. 27. tract. circa illud c. 6. Et nos cred. et cogn. et expressius tract. 40.]

et rerum, quæ *foris* sunt, *intus* est fides, et rerum, quæ *non videntur*, *videtur* fides ; et ipsa temporaliter fit in cordibus hominum, et si ex fidelibus infideles fiant, perit ab eis. » His verbis evidenter traditur, fidem ipsam in corde hominis ab ipso homine videri non corporaliter, non imaginarie, sed intellectualiter ; et ipsam tamen absentium, et eorum quæ non videntur, esse. Ut enim Augustinus alibi ait : « Credimus, ut cognoscamus ; non cognoscimus, ut credamus. Quid est enim fides, nisi credere quod non vides ? *Fides* ergo est quod non vides credere ; *veritas* quod credidisti videre. » Unde recte fides dicitur *argumentum*, vel *convictio* rerum non apparentium, quia, si fides est, ex eo convincitur et probatur, aliqua esse non apparentia, cum fides non sit nisi de non apparentibus.

Descriptio fidei.

II. Ait enim Apostolus : *Fides est*
Heb. 11. 1. *substantia rerum sperandarum, argumentum*, vel convictio *non apparentium*, quia per fidem subsistunt in nobis etiam *modo* speranda et subsistent in *futuro* per experien-
Dubium 5. tiam. Et ipsa est *probatio* et *convictio* non apparentium, quia, si quis de his dubitet, per fidem probantur, ut adhuc probatur *futura* resurrectio, quia ita crediderunt Patriarchæ et alii Sancti, vel probatio est et certitudo, quod *sint* aliqua non apparentia, ut supra dictum est. Proprie tamen fides dicitur *substantia rerum sperandarum*, quia sperandis substat et quia *fundamentum* est bonorum, quod nemo mutare potest.

Si illa descriptio spei conveniat.

Si vero quæritur, an hæc descriptio *spei* conveniat ; sane concedi potest *utrumlibet*. Si autem dicatur *convenire*, sunt et alia plura, quibus differunt fides et spes. Sed non improbe dici potest, *soli fidei* convenire, non spei ; quia fides sola *fundamentum* dicitur, non quia fides-*virtus* possit esse sine spe et charitate. Unde Augustinus : « *Fides operans per dilectionem* utique sine spe non potest esse, nec *amor* sine spe, nec sine amore *spes*, nec utrumque sine *fide* ; et fides sine amore *nihil prodest*. » Potest tamen *credi* aliquid, quod non speratur, nihil autem potest *sperari*, quod non creditur. Ideoque *credere*, quod est actus fidei, naturaliter præcedit *sperare*, quod est actus spei, quia nisi aliquid credatur, non potest sperari. Creditur autem quod non speratur. Inde est, quod in Scriptura plerumque reperitur, quod fides præcedit spem, et spes sequitur fidem ; non quod *virtus* fidei præcedat virtutem spei tempore vel causa, sed quia *actus* fidei *naturaliter* præcedit actum spei ; quod etiam quidam concedunt de ipsa *virtute* fidei, ut *naturaliter* præcedat spem, non *tempore*.

August. Ench. c. in fine. 1. Cor. 13.

Quare sola fides dicitur fundamentum.

Unde et recte ea sola dicitur *fundamentum* omnium virtutum et bonorum operum. Non autem fundamentum est *charitatis*, quia non

act. de udibus rit. in rinc. 1. sent st. 17. r. ibi- immediate supræ egat. m. 16. te meium. ysost. uper st. ad r. hom. n fine, illud, 12. fis est randaum.

ipsa charitatis, sed charitas ipsius virtutis fidei causa est. Charitas enim causa est et mater omnium virtutum, « quæ si desit, frustra habentur cætera ; si autem adsit, habentur omnia. » Charitas enim Spiritus sanctus est, ut in superioribus prætaxatum est. Ipsa est ergo causa omnium virtutum, non ipsius aliqua virtutum causa est, quia omnia munera excellit. Unde Augustinus : « Respice ad munera Ecclesiæ, et universis excellentius charitatis munus cognosces, quæ, ut oleum, non potest premi in imo, sed superexilit. » Non ergo ejus causa vel fundamentum fides est. Gregorius tamen super Ezechielem dicit, « quia, nisi prius fides teneatur, nullatenus ad spiritualem amorem attingitur. Non enim *charitas*
um 6. fidem, sed *fides* charitatem præcedit, quia nemo potest amare quod non crediderit, » sicut nec sperare. Sed hoc accipi potest dictum de fide, quæ *virtus* non est ; ipsa enim spem et charitatem frequenter præcedit ; vel de *actu* fidei, qui forte *naturaliter* actum charitatis præcedit, sicut actum spei ; quod verba præmissa diligenter notata innuunt et ea etiam, quæ addit dicens : « Nisi ea, inquit, quæ audis, credideris, ad amandum ea quæ audis, non inflammaberis ; » quæ tantum de non visis est, ut ante diximus. Unde Chrysostomus : « Fides in anima nostra facit subsistere ea quæ non videntur, de quibus proprie fides est ; de visis enim non est fides, sed agnitio. »

(Finis textus Magistri.)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum de credibilibus nobis revelatis, necesse sit ponere fidem infusam ?

Alens. 3. *p. q.* 78. *m.* 1. D. Thom. 1. 2. *q.* 62. *art.* 1. *et* 2. 2. *q.* 2. *art.* 3. *ubi* Bannes, Richard. *hîc art.* 3. *q.* 1. Gabr. *q* 2. *art.* 2. Vasq. 1. 2. *d.* 186. *cap.* 1. *et d.* 187. *cap.* 2. Ansel. D. Thom. Œcum. Theoph. *in id Hebr.* 11. sine fide impossibile, etc. Durand. 2. *d.* 28. *q.* 1. Soto 2. *de nat. cap.* 7. 8. *ubi inconsiderate* Scotum, *et alios graves DD. taxat.* Pitigianis *hîc art* 10. *et* 11. Vega 9. *de Justif. cap.* 3. Cord. *lib.* 1. *quæst.* 17. *Vide* Scot. *Quodlib.* 14.

Circa istam vigesimam tertiam distinctionem, in qua Magister agit de virtutibus, et primo de fide quantum ad ejus essentiam, quæritur unum : Utrum scilicet de credibilibus nobis revelatis necesse sit ponere fidem infusam ? Quod non, quia ad omnem certitudinem actus credendi, quam experimur in nobis talium credibilium, sufficit nobis fides acquisita ; igitur superfluit ponere fidem infusam. Consequentia patet, quia non ponitur habitus, nisi propter actum ; et superfluit ponere plura, quando unum sufficit. Antecedens probatur, quia sicut firmiter inhæremus historiis et gestis scriptis de rebus bellicis et aliis, quæ scribuntur in Chronicis, fide acquisita, per hoc quod credimus veraces eos esse, qui talia referunt, ita fide acquisita firmiter adhæremus historiæ Scripturæ sacræ et Evangelio, quia firmiter credimus eos esse veraces, qui libros Canonis condiderunt ; igitur præter fidem acquisitam, superfluit omnis alia propter certitudinem actus credendi. 1. Hic incipit 2. pars principalis hujus 3. lib. Argum. 1.

Præterea, magis est supra inclinationem intellectus, imo contra, assentire falsis impossibilibus op- Argum. 2.

positis necessariorum, quam assentire objectis neutris, quæ licet sint vera, non tamen habent evidentiam ex terminis : sed aliquis habitu acquisito per falsigraphum assentit opposito conclusionis demonstratæ vel demonstrabilis, sicut habens ignorantiam dispositionis, qui scilicet est in errore, firmiter adhæret illi falso ; igitur multo fortius fide acquisita potest firmiter credere vera neutra, cujusmodi sunt credibilia a nobis.

Sed dices, quod forte ideo assentit, quia persuasus est aliqua apparentia argumenti. Ideo pono aliud exemplum : Ecce aliquis hæreticus firmiter adhæreret suo errori, credens illum esse verum, in tantum quod mori paratus est pro eo, et fide sua, sic assentit illi, quod evidens ex terminis esse non potest, cum sit falsum et hæresis, et illa fides non est nisi acquisita, et est in ratione inclinans ipsam firmiter in illum errorem, nec talis est persuasus ratione, sed credit auditui aliquorum, ut proprio conceptui ; igitur aliquis potest fide acquisita firmiter adhærere alicui credibili sine fide infusa a Deo.

2. Argum. 3. Item, si ponitur fides infusa a Deo, illa non potest corrumpi in nobis, nec amitti ; hoc autem est falsum ; igitur et illud ex quo sequitur, scilicet quod aliqua talis fides sit in nobis. Antecedens probatur, quia sicut habitus infusus creatur a Deo, et non potest creatura in causalitatem ipsius, quia non generatur ex actibus nostris, ita quando corrumpitur, annihilatur totaliter, et sicut creatura non potest aliquid creare, ita nec annihilare ; igitur nullus habens fidem quocumque errore posset effective fidem annihilare, attingendo essentiam habitus, nec demeritorie, quia si sic, hoc esset per maximum demeritum, scilicet per odium Dei ; sed sic non perditur, quia dæmones credunt et contremiscunt, et habent fidem informem, et tamen odiunt Deum ; igitur si poneretur fides infusa, non posset corrumpi nec amitti ; igitur nulla est fides infusa. Jacob. 2. De fide dæmonum.

Præterea, (et hoc argumentum potest ponderari) ille habitus, ad quem non potest homo ex omnibus naturalibus suis attingere, est simpliciter perfectior omni habitu, ad quem potest attingere generando ipsum in se, ex suis principiis naturalibus ; si ergo ponitur fides infusa, cum homo ex tota coordinatione virium naturalium suarum, et earum actuum et objectorum, non possit in se generare fidem illam, esset hujusmodi fides perfectior habitus omni habitu acquisito, scilicet scientia conclusionum, et habitu principiorum ; et cum perfectiori habitui correspondeat perfectior actus, actus credendi fidei infusæ esset perfectior, quam actus intelligendi prima principia per habitum principiorum, quod videtur valde inconveniens. Argum. 4. Quære Richard. et D. Bonav.

3. Ratio opposita. Contra, ad Hebr. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo :* sed certum est quod multi placent, et multi placuerunt Deo ; igitur necesse est ponere fidem respectu credibilium nobis revelatorum. Et quod loquatur de fide infusa, patet per eumdem 1. *ad Corinth.* 12. ubi dicit : *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro,* et post *cap.* 13. sub-

dit de istis virtutibus Theologicis, quæ sunt viæ excellentiores omnibus habitibus acquisitis ; ibi enim loquitur de fide infusa, sicut de charitate infusa.

In quæstione ista, primo dicam, quod certum est, quia certum est quod in nobis est fides acquisita, et ex hoc sequitur unum corollarium. Secundo dicam aliud, quod non est ita manifestum ; et ibi duo, secundum quod dupliciter potest dici de fide infusa, et eligetis partem quam volueritis ; tertio dicam ad quæstionem.

SCHOLIUM.

Nos habere fidem acquisitam de credibilibus revelatis. Primo, ex Augustino, quia si nulla esset in nobis infusa fides, sicut per acquisitam credimus aliis historiis, ita et revelatis. Secundo, puer Hebræus non baptizatus inter nos educatus, fide acquisita crederet nobis revelata ; ergo idem de nobis. Tertio, hæreticans in uno articulo, retinet fidem acquisitam quoad alios articulos. Quarto, ex Paulo. Ex his infert fidem infusam non esse necessariam, ut sine formidine credamus revelatis, quia multis fide humana sine ulla formidine adhæremus, ut esse multa loca, quæ nunquam vidimus, etc.

4. De primo (a) certum est, quod in nobis est fides revelatorum credibilium acquisita. Quod patet per Augustinum in Epistola contra fundamentum Manichæi, qui dicit, quod *non crederet Evangelio, nisi crederet Ecclesiæ Catholicæ.* Patet igitur per eum, quod libris Canonis sacri non est credendum, nisi quia primo credendum est Ecclesiæ approbanti et auctorizanti libros istos, et contenta in eis ; quamvis aliqui libri auctoritatem habeant ex auctoribus suis, non tamen adhæremus eis firmiter, nisi quia creditur Ecclesiæ approbanti, et testificanti veraces esse eorum auctores. Unde dicit Augustinus ibidem, quod Evangelium Nazaræorum non admittam, quia non admittitur ab Ecclesia. Sicut igitur si nulla fides infusa esset in me, crederem firmiter historiis librorum Canonis propter auctoritatem Ecclesiæ, sicut fide acquisita credo aliis historiis a quibusdam famosis viris scriptis et narratis. Credo igitur fide acquisita Evangelio, quia Ecclesia tenet scriptores veraces, quod ego audiens acquiro mihi habitum credendi dictis illorum.

Præterea, si unus puer Judæus nunquam baptizatus nutriretur inter nos, et disciplinaretur more nostro, habitu acquisito ex auditu crederet et adhæreret omnibus, quibus et nos; sicut etiam ego fide acquisita ex auditu parentum et aliorum, credo multa tempora transisse, mundum etiam non incepisse mecum. Credo etiam Romam esse, quam non vidi, ex relatu fide dignorum ; sic et revelatis in Scriptura per fidem acquisitam ex auditu firmiter adhæreo credendo Ecclesiæ approbanti veritatem auctorum illorum.

Præterea, hîc est aliquis baptizatus credens omnes articulos, postea errat circa unum tantum, scilicet Trinitatem personarum et unitatem essentiæ, tamen sentit se firmiter adhærere omnibus aliis credibilibus ; non enim oportet errantem circa unum articulum, errare circa omnes, quia hæreses non sunt necessario connexæ. Ille igitur sine fide infusa credit aliis articulis, quia fides infusa corrumpitur, cum hæresis generatur, alias starent simul

fides et hæresis : igitur fide acquisita credit aliis articulis, quæ scilicet fuit cum infusa præcedente, si aliqua talis fuit ; non enim in illo instanti, in quo corrumpitur fides infusa per hæresim, generatur primo fides acquisita ; nam ille error non disponit ad fidem pro tunc, imo est indispositio, ut pro tunc non generetur ; igitur præfuit ante illum errorem, et sic certum est esse in nobis fidem acquisitam.

5, Præterea, ad Roman. 10. *Quomodo credent ei, quem non audierunt? quomodo audient sine prædicante? quomodo prædicabunt, nisi mittantur?* igitur secundum Apostolum, fides est ex auditu, auditus autem est ex prædicante ; prædicare autem nullus potest, nisi mittatur ; igitur de primo ad ultimum non potest homo credere, nisi audiat aliquem prædicantem sibi credibilia. Hoc argumentum non valet, nisi loqueretur de fide acquisita, quia hæc fides generatur in homine, ex hoc quod audit verba prædicantis, adhibendo fidem dictis suis, quia non oportet quemlibet talem esse bonum moraliter per charitatem infusam, sed potest esse in peccato mortali, et audiendo prædicantem, et videndo miracula fieri, credit ei, et hoc, quia dictat sibi naturaliter ratio, quod Deus non assistit falsitati alicujus, operando miracula ad falsa alicujus prædicata vel dicta : igitur fides illa præcedit charitatem, et per consequens est acquisita, quia infusa non infunditur nisi cum charitate.

Fides infusa non infunditur sine charitate, de hoc d. 36. art. 4.

Ex istis (b) sequitur corollarium, quod propter credulitatem articulorum revelatorum, ut homo firmiter credat omnibus articulis revelatis, et determinetur ad alteram partem sine oppositi formidine, non oportet ponere fidem infusam ; nec necessitas ejus potest ex hoc concludi, quia fides acquisita est super opinione, quæ adhæret uni parti contradictionis cum formidine alterius, licet sit infra scientiam, quæ est ex evidentia objecti scibilis. Quare, non dico mundum incepisse mecum, non quia scio ipsum præcessisse me, quia præteritorum non est scientia, secundum Augustinum, nec opinor mundum præcessisse me, sed adhæreo firmiter huic, mundum præcessisse me per fidem acquisitam ex auditu aliorum, quorum veracitati credo firmiter. Nec dubito mundum præcessisse me et esse partes mundi, quas non vidi, quia non dubito de veracitate narrantium mihi talia, et asserentium vera esse. Ideo sicut nec hæsito de veracitate eorum, quæ est quasi principium, sic nec de dicto eorum, quod est quasi conclusio sequens eo modo, quia homo non dubitat de veracitate Dei, quia hoc cuilibet naturaliter inseritur, scilicet Deum esse veracem ; nec dubitatur de approbatione Ecclesiæ, quæ approbat dicta et scripta virorum præcedentium ; ideo non dubitatur de his, quæ in Scriptura revelantur, sed fide acquisita ex auditu firmiter eis adhæret. Hoc igitur tenendum est tanquam certum, quod revelatorum in Scriptura est in nobis fides acquisita, generata ex auditu et ex actibus nostris, qua eis firmiter adhæremus.

Ut homo firmiter credat omnibus revelatis, non concludi tur nece sitas fid infusæ

Quare n dubito e alias reg nes, qu non vid

Fides a quisita mior op nione

Conclus

COMMENTARIUS.

1. (a) *De primo* dicit certum esse quod fides acquisita est in nobis de articulis revelatis, sive revelatis nobis immediate a Deo, sive revelatis alicui, puta Prophetis et Apostolis, quorum veracitati firmiter adhæreo. Et quod talis fides sit in nobis necessaria, probat *quæst.* 1. *prol.* ubi vult quod via naturali quis non potest scire necessaria ad salutem, vide ibi ; et hîc specialiter ostendit quomodo quis via naturali potest acquirere fidem de revelatis, quia via naturali quis potest credere Ecclesiæ asserenti articulos fidei ; et quomodo talem fidem quis naturaliter possit acquirere credendo veracitati docentis articulos revelatos, clare patet in littera, nec hîc oportet multum insistere.

(b) *Ex istis.* Addit tamen unum corollarium, scilicet quod non est necesse ponere fidem infusam propter credulitatem articulorum revelatorum, ut homo firmiter et sine hæsitatione adhæreat eis, quia per fidem acquisitam via naturali potest firmiter adhærere eis ; fides enim ponitur infra scientiam et supra opinionem, quia *opinio* est adhærere uni parti cum hæsitatione alterius ; *fides* vero est adhærere articulis ita firmiter, quod nullo modo hæsitet ; sed *scientia* non tantum est adhærere firmiter conclusioni, sed est adhærere ex evidentia rei, ita quod in intellectu evidenter causatur scientia conclusionis ab ipsa re, et non potest dissentire, adhæret enim firmiter conclusioni propter principium ; sed fides quamvis sit adhærere firmiter, puta huic articulo, quod *Deus est trinus et unus*, non tamen adhæret ex evidentia rei, sed tantum, quia credit veracitati hoc asserentis. Est enim notum via naturali quod Deus est summe verax, et per consequens omne revelatum a Deo est simpliciter verum, et credo firmiter quod Deus revelavit articulos, puta Prophetis et Apostolis, quorum veracitati firmiter adhæreo, et ideo fides non est adhærere ex evidentia rei. Et quod dicit in littera, quod *quis potest habere fidem de multis articulis, et errare in aliquo alio articulo, et cum tali errore non potest stare fides infusa* ; hoc non debet intelligi quod error alicujus articuli, et fides infusa repugnent formaliter, sed tantum demeritorie, quia Deus de potentia absoluta posset alicui hæretico etiam existenti hæretico, infundere habitum fidei, sicut etiam charitas et peccatum non repugnant formaliter, sed tantum demeritorie, ut patet a Doctore *in* 2. *dist.* 28. *et in* 4. *dist.* 1. *q.* 1. *et quæst.* 6. *et dist.* 16. *q.* Tamen de potentia Dei ordinata, sicut charitas nullo modo stat in aliquo existente in aliquo mortali peccato, ita nec fides infusa stat in aliquo existente in aliqua hæresi.

Quomodo charitas et peccatum repugnent.

SCHOLIUM.

Primus modus ponendi fidem infusam, qui est communis, quod hæc non respicit credibilia in se sub propriis rationibus, sed quatenus asserta a Deo, inclinans ad assentiendum omnibus illis sub hac unica ratione, et sic facile sustinetur esse unam tantum fidem omnium credibilium, quia ejus objectum formale est Deum revelasse. Contra hunc modum, quem num. 3. sub electione nobis relinquit, arguit quintupliciter. Primum argumentum in sententia aliorum difficile est, sed non secundum Doctorem, quia juxta eum quando aliquid est denominative tale, et aliquid formaliter tale, standum est in secundo, ut in hac,

Petrus existit *denominative*, ipsa existentia formaliter se ipsa, non per aliam existentiam ; sic credo Deum trinum, quia hoc est revelatum, esse vero revelatum, credo, quia est revelatio. Exemplificatur communiter de luce, quae se et alia facit visibilia. Forte dicendum quod fides infusa non tendit in revelatum esse, ut in rem creditam, sed tantum fides acquisita et infusa tendit in articulos. Nec requiritur quod conditio assensus fidei sit infallibilis, ut in his, quod hic homo sit verus Papa ; haec congregatio, verum concilium, quae secundum communiorem recentiorum sunt de fide. Item ii, qui primo recipiunt fidem, non habent nisi conditiones fallibiles, quia propositio Ecclesiae quoad ipsos, non potest proponi ut ratio infallibilis credendi, quia Ecclesiam habere auctoritatem infallibiliter proponendi credibilia, est unum credendorum. Vide Ban. supra dub. 4. Cano 2. de loc. cap. 8. Albertinum, tom. 1. corol. 4. ex 3. princ. punct. 4. 5. 6. et 7. a pag. 502.

6. Similitudo est in multis inter fidem divinam, et acquisitam.

Secundo de fide infusa (e), quomodo sit ponenda in nobis, et hoc non est ita certum, an sit, vel quomodo sit ponenda in nobis, tamen potest dici, quod fides infusa similis est in aliquo fidei acquisitae, imo in multis ; nam sicut fides acquisita assentit vel credit dicto alicujus, quia credit veracitati asserentis illud esse verum, sic fides infusa assentit alicui revelato, quia credit Deo, vel veracitati Dei asserentis illud. Et quia quod Deus asserit, supernaturaliter revelat, ideo fides assentiens tali revelato, quia assentit veracitati revelantis, est habitus supernaturalis, revelat autem credibilia, quando infundit habitum. Et hoc modo dicendo, fides non habet certitudinem ex objecto, sed ex veracitate testis, scilicet Dei ; et hoc modo facile est videre, quomodo fides est cum aenigmate et obscuritate, quia habens fidem non credit articulum esse verum ex evidentia objecti, sed propter hoc, quod assentit veracitati infundentis habitum, et in hoc revelantis credibilia.

Similiter hoc modo teneri potest (d), quod sit una fides omnium credibilium, quia non respicit credibilia sub propriis rationibus illorum, sed ut revelata sunt a Deo, et credit omnia revelata ab ipso tanquam vera esse eodem habitu, quo credit revelantem esse veracem. Si enim habeo habitum, quo credo te esse veracem, per eumdem habitum credo haec quae asseris esse vera, quantumcumque illa sint diversarum rationum, quia illis non assentio, nisi per accidens, per hoc scilicet quod assentio veracitati tuae, et ita assentio illis, ut sunt a te asserta: ita hic, nam credibilibus revelatis a Deo assentio, quia assentio veracitati Dei, et sic fides respicit omnia credibilia, ut revelata a Deo, non autem sub propriis rationibus ; et ideo una fides posset esse de omnibus credibilibus, quamvis Geometricalia et Physicalia, et quantumcumque diversa, et alterius rationis introducerentur hic tanquam credibilia ; in omnibus enim esset una ratio credendi illa esse vera, quia revelata sunt a Deo.

Contra (e), si fides infusa respicit primam veritatem, ut revelantem articulos, et causantem assensum de credibilibus, et non sit aliud de quo est fides, ut de objecto, sequitur quod nunquam aliquis fidelis sua fide assentiet huic : *Deus est trinus et unus*, quia secundum te non assentio illi, nisi quia est revelatum a prima veritate. 7.

Quæro igitur a te (f), quomodo assentio huic, scilicet hoc esse revelatum a Deo ? quia si assentio huic : *Deum esse trinum et unum*, quia revelatum, magis assentio huic, scilicet *hoc esse a Deo revelatum*, sicut assentiens conclusioni propter principia, magis assentit principiis. Si dicas, sicut oportet dicere, quia revelatum est a Deo, Deum esse trinum et unum, esse revelatum a Deo, adhuc quæram quomodo assentio huic secundæ, et sic in infinitum, et per consequens nunquam aliquid firmiter credam de articulis fidei ; sicut si scientia conclusionis resolveretur in principia, et illa principia in alia, et sic in infinitum, nunquam sciretur aliquid, sicut nec aliquid esse potest, quod dependet essentialiter ex causis infinitis.

Si dicas, quod huic (g), scilicet *Deum esse trinum et unum, esse revelatum a Deo,* assentio ex fide acquisita ; contra, igitur tunc fides infusa dependeret in *esse*, et in faciendo adhærere alicui articulo, a fide acquisita, sicut a principio, quia non potes dicere, quod per scientiam ejus adhæream ei, quia *Deum esse trinum et unum, esse revelatum a Deo*, non est evidens ex terminis, plus quam ista : *Deus est trinus et unus*.

Præterea (h), formalis ratio objecti habitus realis non est ratio vel ens rationis, sed esse revelatum, Deum esse trinum et unum, non dicit ultra Deum trinum et unum, nisi respectum rationis, sicut *esse* cognitum non dicit nisi respectum rationis ultra rem, quæ cognoscitur ; igitur si assentio Deo trino, quia revelatum, formalis ratio objecti, cui assentio per habitum realem, est ens rationis, quod est inconveniens, cum habitus realis habeat objectum formale reale, sicut potentia realis objectum formale reale ; igitur revelari passive, cum sit res rationis, non potest esse formalis ratio tendendi in hoc, *Deus est trinus et unus*.

Præterea (i), in primo cui articuli sunt revelati, sufficit fides acquisita, ut firmiter credat eis, sicut in Paulo ; igitur in aliis posterioribus sufficit fides acquisita, ut firmiter credant talia credenda. Consequentia probatur, quia secundum Augustinum super illud Psalm. 71 *Suscipiant montes pacem populo, et colles justitiam*, inferiores illuminantur per superiores, et non magis illuminantur quam superiores illuminantes ipsos. Probatio antecedentis, ex puris naturalibus includendo habitum acquisitum, potest aliquis assentire omnibus assertis et revelatis ab aliquo, quia ex puris naturalibus assentire potest illum esse veracem, qui talia asserit et revelat ; sed ex puris naturalibus credit homo, et assentit quod Deus est verax, magis quam omnes homines, et hoc scire et assentire potuit Paulus ; igitur Fide acquisita ex puris naturalibus potest assentire omnibus revelatis a Deo, et per consequens quilibet alius ; igitur præter Fidem acquisitam non requiritur necessario propter *assentire* aliqua alia Fides.

8. *Loquitur de firmitate, qua credimus aliis historiis sine metu de opposito.*

Arguit absolute infusam non esse necessariam, ut quis sine formidine credat revelatis.

Præterea, quod sufficiat Fides acquisita cum aliis naturalibus, probo, quamvis enim aliqua scientia propter sui difficultatem, ut Geometria vel alia, non possit sciri ab isto homine propria inventione, et in suo

lumine naturali, tamen postquam est inventa et inordinate tradita, potest homo iste ex puris naturalibus naturaliter acquirere et scire eam ; igitur eodem modo, quamvis nemo naturali lumine intellectus possit propria inquisitione venire ad notitiam hujus : *Deus est Trinus et unus*, tamen postquam est revelatum alicui, potest alius et ille, cui revelatum est, etiam firmiter assentire illi et adhærere Fide acquisita.

Præterea, Fides infusa (k) si ponitur, est certior quam acquisita, alias frustra poneretur ; sed quod sit minus certa, probo, quia conclusio est minus certa quam principium, ex quo tota certitudo ejus est a certitudine principii ; sed huic : *Deum esse trinum et unum*, assentio Fide infusa (si ponitur), quia hoc revelatum est a Deo ; sed hoc esse revelatum credo, quia Joannes vel alius Apostolus dixit hoc sibi esse revelatum ; sed si audivissem eum asserentem hoc sibi esse revelatum, credidissem sibi Fide acquisita, credendo, scilicet, ipsum esse veracem, et nihil falsum velle asserere ; igitur et modo credo Fide acquisita ex auditu Scripturarum, vel lectione, esse revelatum Apostolo : *Deum esse trinum et unum* ; igitur tota firmitas, quam ponis hoc modo in Fide infusa, est a Fide acquisita ; ergo non videtur ponenda Fides infusa modo supra posito.

COMMENTARIUS.

2\. (e) *De secundo principali*, scilicet *de fide infusa*. Doctor in hoc articulo dicit quod nulla ratio cogit ponere Fidem infusam propter credulitatem articulorum ; sed si talis Fides est ponenda, est præcise ponenda propter auctoritatem Sanctorum asserentium talem Fidem in nobis, tamen innuit in littera duplicem modum ponendi Fidem infusam propter credulitatem articulorum, et neuter modorum firmiter asseritur a Doctore, quia utrumque modum improbat. Secundus tamen modus ponendi videtur aliqualiter evidentior primo, et tenens alterum modorum, habet tunc respondere rationibus factis contra illos modos. Innuit tamen illos duos modos ponendi Fidem infusam propter credulitatem articulorum, quia etsi non concludant necessitatem ponendi talem Fidem, nullus tamen alius modus apparet evidentior istis. Quomodo Fides infusa sit ponenda in nobis.

In ista littera plura ponuntur. Primo, quando dicit quod *Fides assentit*, debet sic intelligi quod habitus Fidei inclinat potentiam ad assentiendum ; potentiæ enim est assentire vel dissentire, et non est habitus. Secundo, quando dicit quod *Fides acquisita assentit dicto alicujus, quia credit veracitati illud asserentis* ; hoc debet intelligi secundum istum modum ponendi, quod Fides acquisita facit assentire non immediate Deo revelanti, sed alicui testi creato articulum asserenti ; et in hoc differt a Fide infusa, quia ipsa inclinat ad assentiendum articulis revelatis immediate a Deo, et hoc quia facit assentire immediate veracitati ipsius Dei revelantis ; fides ergo infusa et acquisita in hoc conveniunt, quia utraque inclinat ad assentiendum articulis Fidei, quia inclinet ad assentiendum veracitati illorum articulorum. Et differunt in hoc, quia Fides acquisita tantum inclinat ad assentiendum veracitati asserentis creati ; Fides infusa et acquisita quomodo conveniant, differant.

fides vero infusa inclinat præcise ad assentiendum veracitati Dei revelantis articulos.

Tertio, quando dicit quod *Deus asserit immediate, illud immediate revelat*, ut puta quando asserit hunc articulum esse firmiter verum, quod *Deus est trinus et unus ;* illud *asserere* est revelare, et tale *revelare* potest dupliciter intelligi ; vel quod Deus immediate causet notitiam hujus : *Deus est trinus et unus*, vel quod causet assensum, quo assentio illi articulo ; stat enim quod quis habeat notitiam hujus articuli : *Deus est trinus et unus*, et quod tamen non assentiat veritati articuli, quia pono assensum esse simpliciter alium actum ab actu cognoscendi, ut patet a Doctore *in* 2. *Met. q.* 1. et vide quæ ibi exposui. Quando ergo dicitur quod *asserere articulum est ipsum immediate revelare*, debet intelligi non tantum de notitia articuli, sed etiam de assensu, et hoc dupliciter, vel de assensu actuali, vel habituali ; tunc enim Deus facit habitualiter assentire articulis, quando infundit habitum Fidei inclinantem ad hujusmodi assensum ; et actu facit immediate assentire, quando immediate causat actum assentiendi.

Quarto dicit quod talis Fides infusa est cum ænigmate et obscuritate, hoc verum est, ut ænigma et obscuritas opponuntur evidentiæ rei in se ; habens enim talem Fidem vere credit articulis revelatis, quia credit veracitati Dei revelantis, et sic est certus de articulo, quia est certus de veracitate revelantis. Cognitio enim hujus articuli : *Deus est trinus et unus*, potest dupliciter esse evidens ex evidentia rei.

Primo, quando Deus sub ratione Deitatis est in se præsens alicui intellectui, sicut est intellectui Beato.

Secundo, quando est præsens in specie intelligibili partialiter causante notitiam distinctam Deitatis, sicut fuit in Angelis ante eorum beatitudinem. Et de hoc vide quæ exposui *super q.* 3. *Prolog. et super dist.* 3. *quæst.* 9. *secundi.* Et notitia, quæ tantum habetur per revelationem, nullo modo potest esse evidens ex evidentia rei, et sic patet quomodo Fides infusa est cum obscuritate et ænigmate.

(d) *Similiter hoc modo teneri potest*, 4.
etc. Vult dicere quod Fides infusa de isto articulo : *Deus est trinus et unus*, non habet pro objecto ipsum Deum trinum et unum sic absolute sumptum, sed habet ipsum pro objecto, inquantum est revelatum immediate a Deo, ita quod ratio formalis objecti Fidei est præcise esse revelatum a Deo, et ita articuli, sive pertinentes ad intra, sive pertinentes ad extra, non sunt objecta Fidei sub suis propriis rationibus formalibus, sed præcise sub ratione, qua sunt revelati, ita quod revelatio passiva omnium articulorum est ratio formalis objecti, vel objectorum Fidei infusæ. Et sic patet primus modus ponendi Fidem infusam.

(e) *Contra.* Doctor multipliciter instat contra istum modum ponendi. Et primo in hoc quod dicit, quod objectum Fidei non est articulus sub ratione propria, sed inquantum revelatus, ita quod Fides infusa præcise facit assentire articulo, ut revelato, quia facit assentire veracitati revelantis.

Ex hoc sequitur quod fidelis habens Fidem infusam non poterit assentire firmiter alicui articulo, puta quod *Deus est trinus et unus* ; patet, quia sic non assentit firmiter huic articulo, nisi inquantum revelato.

(f) *Quæro igitur a te, quomodo assentiet huic, quod Deum esse trinum et unum est revelatum a Deo?*

Si dicas: Firmiter assentio, quia revelatum est a Deo, Deum esse trinum et unum, esse revelatum a Deo, id est, quod Deus revelat, quod hic articulus: *Deus est trinus et unus*, est revelatus, et sic credo hunc articulum revelatum a Deo esse revelatum, ita quod credo duo, scilicet credo Deum trinum et unum esse revelatum, et credo quod hoc revelatum sit revelatum, quod est, supple, revelatum. Contra hoc, quia tunc est procedere in infinitum in revelatis, patet, quia si assentio huic revelato, quia assentio, quod hoc est revelatum, et illud secundum revelatum sit *A*, et tunc quæro, quomodo assentio secundo revelato. Si dicis quod assentio illi revelato, quia assentio quod illud est revelatum, sic erit procedere in infinitum, et per consequens nunquam aliquid firmiter credam de articulis Fidei, sicut si scientia conclusionis resolveretur in principia, et illa principia in alia, et sic in infinitum, nunquam sciretur aliquid, sicut nec aliquid esse potest, quod dependeat essentialiter ex causis infinitis, ut satis patet *in primo, distinct.* 2. *quæst.* 1. *et in secundo Metaph. Doctoris.*

5. (g) *Si dicas quod huic, scilicet* Deum esse trinum, et unum *esse revelatum a Deo, assentio ex Fide acquisita*, id est, quod Fide infusa firmiter assentio huic articulo, ut revelato a Deo, sed quod assentiam hunc articulum esse revelatum, præcise assentio Fide acquisita.

Contra, quia tunc Fides infusa dependeret in esse, et in faciendo adhærere alicui articulo a Fide acquisita, sicut a principio, sicut etiam hic, quando firmiter adhæreo Fide acquisita huic articulo: *Deus est trinus et unus*, quia credo veracitati asserentis; Fides acquisita de tali articulo dependet a veracitate asserentis, quasi sicut conclusio a principio, ut patet a Doctore supra in littera; sic in proposito, si tantum assentio huic articulo ut revelato, quia assentio Fide acquisita, talem articulum esse revelatum, patet quod Fides infusa dependet a Fide acquisita, et si forte non in essendo, saltem dependet in faciendo assentire.

(h) *Præterea, formalis ratio objecti.* Secundo, probat Doctor quod esse revelatum non potest esse ratio formalis objecti alicujus habitus; patet, quia habitus realis objecti respicit objectum sub ratione formali reali, et hoc satis patuit *in primo, quæst.* 3. *Prologi*; et loquor semper de habitu reali non tantum denominatione intrinseca et in se, quia sic omnis habitus est qualitas realis, sed præcipue denominatione extrinseca, quia supple respicit objectum reale, licet enim Logica sit in se scientia realis, tamen dicitur rationalis, quia respicit ens rationis pro objecto. In proposito, habitus Fidei est vere realis utroque modo, quia respicit objectum reale sub aliqua ratione formali reali, sed esse revelatum est tantum relatio rationis; ergo Fides infusa non habet articulum Fidei pro objecto sub ratione formali, quæ est ens rationis, sicut est esse revelatum.

(i) *Præterea, in primo, cui Articuli sunt revelati, sufficit Fides acquisita, ut firmiter credat eis.* Nunc Doctor probat specialiter quod Fides infusa non sit necessaria propter credulitatem articulorum etiam immediate revelatorum a Deo; patet de Paulo, quia ex 6.

puris naturalibus, includendo habitum acquisitum, potest aliquis assentire omnibus assertis et revelatis ab aliquo, quia ex puris naturalibus assentire potest illum esse veracem, quia talia asserit et revelat ; sed ex puris naturalibus credit homo, et assentit quod Deus est verax magis quam homines, et hoc scire et assentire potuit Paulus ; igitur Fide acquisita ex puris naturalibus potuit assentire omnibus revelatis immediate a Deo, et per consequens quilibet alius ; ergo, etc.

(k) *Præterea, fides infusa.* Ultimo arguit deducendo ad inconveniens, scilicet si Fides infusa esset necessaria, certius faceret credere, quam Fides acquisita, aliter non poneretur, sed hoc est falsum, quia Fides acquisita est certior, patet, quia conclusio est minus certa, quam principium ; si ergo huic : *Deum esse trinum et unum*, assentio Fide infusa, quia hoc supple est revelatum a Deo, sed hoc esse revelatum a Deo, credo Fide acquisita, puta quia Joannes dixit hoc sibi esse revelatum, sed si audissem eum asserentem hoc sibi esse revelatum, credidissem sibi Fide acquisita credendo ipsum esse veracem ; igitur et modo credo Fide acquisita ex auditu Scripturarum, vel lectione, esse revelatum Apostolo, et per consequens tota firmitas, quæ hoc modo ponitur in fide infusa, est simpliciter a Fide acquisita, et per consequens non videtur ponenda Fides infusa modo supra posito.

SCHOLIUM.

Secundus modus ponendi Fidem infusam, est quod respiciat immediate Deum in se ut objectum primarium, et omnes articulos in ipso inclusos, ut objecta secundaria. Juxta hunc modum, Deus non est objectum Fidei ut revelans, sed ratione Deitatis, in quo differt a primo modo, et sic habitus Fidei tendit immediate in omnes articulos, sicut si ex articulis cognitis immediate acquireretur. Hic modus difficilis et ingeniosus est, et in margine notantur dicta 11. quibus continetur.

Aliter potest (l) poni fides infusa 9.
in nobis sic : credibilia possunt ac- Summa hujus partis
cipi et cognosci a nobis naturaliter consistit in dictis 11.
in quolibet genere credibilium in Dictum 1.
conceptibus generalibus *entis* et pro quo vide 14.
veri, et sic de aliis. Possumus enim quæst. quodl.
hanc : *Deus est trinus et unus*, co- Dictum 2. Dictum 3.
gnoscere in terminis suis generali- Dictum 4.
ter, cognoscendo Deum sub conceptu generali, et similiter trinum, et sic de aliis terminis. Sed hanc : *Deus est trinus in personis, et unus in essentia*, nunquam cognoscimus evidenter, nec est nobis evidens ex terminis, nisi termini ejus apprehendantur a nobis in particulari sub propriis rationibus. Licet igitur isti termini apprehendantur in universali a nobis, ut tamen sic apprehensi, non sunt termini propositionis immediatæ simpliciter primæ, sed mediatæ. Ideo hæ propositiones : *Deus est trinus et unus*, *Filius Dei est incarnatus*, et hujusmodi, præter omnem cognitionem, quam naturaliter possumus habere ex terminis illarum in universali, adhuc remanent nobis neutræ, ita quod non possumus naturaliter scire eas esse
veras, nec falsas. Sed si possemus Dictum 5.
concipere terminos in particulari, primo moveret intellectum ad simplicem apprehensionem sui sub propriis rationibus ; secundo, ad compositionem terminorum in proposi-
tione immediata vera. Cum igitur Dictum 6.
de facto hæc in via non moveant intellectum nostrum, sic in particulari, et sub propriis rationibus, per

consequens non habemus assensum eis tanquam propositionibus immediatis ex evidentia terminorum, quem tamen assensum nati essent termini apprehensi causare in intellectu; sed habemus unum assensum alium imperfectum respectu illius, et inclusum in illo, sicut imperfectum in perfecto. Dictum 7. Et ideo ille assensus imperfectior potest causari in nobis per aliquid supplens causalitatem terminorum imperfecte cognitorum, sicut ex frequentia actuum cognoscendi terminos illos cognitione imperfecta, causaretur in nobis habitus causans assensum propositionibus complexis ex illis terminis sic imperfecte cognitis.

10. Dictum 8. Sed, quia nihil movet intellectum nostrum naturaliter ad causandum assensum intellectus istis credibilibus, ideo Deus supplet vicem objecti, ut sicut ex frequentia actuum cognitionis imperfectæ terminorum in articulis generaretur in nobis assensus imperfectus de credibilibus, si tamen termini moverent imperfecte ad hujusmodi assensum causandum, sic Deus infundit nobis habitum fidei inclinantem intellectum nostrum in assensum articulorum, ita quod fides respiciat ipsum Deum, de quo formantur articuli, quibus sicut objectis secundariis assentimus per habitum.

Dictum 9. Credibilia respicientia intrinseca Dei sunt necessaria, extrinseca, contingentia. Sed ille assensus non est ex evidentia terminorum, quia omnia credibilia vel sunt necessaria simpliciter, sicut Deum esse trinum et unum, et omnia alia quæ respiciunt Deum intrinsece; vel sunt contingentia, ut illa quæ respiciunt extrinseca, cujusmodi est Incarnatio Filii, resurrectio mortuorum, et hujusmodi, quæ dependent a voluntate divina, quæ contingenter ordinavit illa ab æterno, quamvis sint necessaria ex præsuppositione divinæ voluntatis, scilicet si ordinavit ea fieri, et tunc necessitas illorum est conditionata. Et talium credibilium, sive necessariorum simpliciter, sive contingentium, necessitas vel contingentia, vel ipsamet credibilia, non sunt nobis nota intuitive, sicut nata essent videri. Dictum Ideo assensus, quem causat in nobis fides infusa a Deo, non est ita perfectus, sicut erit quando videbimus eum sicut est, scilicet Deum, sed est imperfectus. Dictum

Et iste modus ponendi fidem infusam, non innititur alteri, sicut præcedens modus, scilicet quod ideo assentio huic : *Deus est trinus et unus*, quia prius assentio Deo revelanti hanc veritatem, et sic respicit Deum, ut causantem assensum, non autem ut objectum habitus ; sed fides respicit Deum, sicut primum objectum, de quo sicut de objecto primo, continente hujusmodi veritates, formamus hujusmodi veritates complexas : *Deus est trinus et unus*. Nec credo hoc esse verum, quia prius credo hoc esse revelatum a Deo ; sed ille habitus immediate inclinat in articulos Fidei, sicut si ex articulis cognitis immediate acquireretur, eo modo quantum ad hoc, quo scientia inclinat intellectum in cognoscibilia ; nec cognoscibilia sunt præsentia in habitu, ita quod repræsentet ea, sed sunt præsentia per species, et tamen si objectum non esset præsens per species, adhuc staret habitus, sicut si species possent esse deletæ, stante 11. Differunt isti modi penes objectum, penes assensum.

scientia, adhuc scientia magis inclinaret in illa objecta, quæ fuerunt sibi aliquando præsentia in speciebus, quam in alia.

Et similiter si essent præsentia, homo facilius intelligeret et concluderet conclusiones ex eis, quam ex aliis objectis, quorum nunquam habuit habitus; sed hæc credibilia, licet non sint præsentia per fidem infusam, ita quod repræsentet objecta, sicut nec aliquis habitus facit, sed aliunde, puta per auditum vel lectionem, inclinat tamen fides infusa in credibilia primo, sicut in sua objecta, ita quod fides respiciat primam veritatem, ut de qua est, sicut de objecto primo.

Et tunc dissimilis est fides ista ab acquisita, quia ratio tendendi in aliquod creditum fide acquisita, est veritas testis asserentis illud esse verum; hic non sic, sed de ipsis credibilibus, scilicet articulis respicientibus primam veritatem, in qua sunt omnes veritates hujusmodi, sicut objectum primum, non sicut illud, a quo sunt causaliter hujusmodi veritates revelatæ secundum primam viam, quamvis articuli non sint præsentes, ut objecta, nisi quia prius revelati, tamen intellectus non tendit in eos, quia primo credit ea revelata, ideo non respicit pro formali objecto in eis revelari, sed ipsos articulos in se. Adhuc tamen est obscura, quia licet firmiter inclinet intellectum in talia, ut objecta, tamen non facit ea præsentia ex evidentia rei, nec aliquid aliud facit ea sic evidentia vel præsentia; tamen habitus fidei inclinat in veritate objecti, secundum quod inclinat firmiter intellectum in talia objecta.

COMMENTARIUS.

7. (1) *Aliter potest.* Secundus modus ponendi est talis, quod fides infusa respicit immediate ipsum Deum, ut objectum, de quo formantur articuli, sive ad intra, ut quod *Deus est trinus et unus*, sive ad extra, ut quod *Deus est creator, est incarnatus,* et hujusmodi. Fides ergo infusa habet Deum sub ratione Deitatis, ut objectum primarium, et habet omnes articulos Fidei, qui includuntur in ipso Deo, ut objecta secundaria. Et in hoc differt a fide acquisita, quia fides acquisita primario, respicit, ut objectum, veracitatem asserentis, et secundario respicit asserta, ut objecta secundaria. Similiter iste modus ponendi fidem infusam est alius a primo modo, quia primus modus ponit fidem infusam respicere Deum ut objectum primarium, non absolute et sub ratione Deitatis, sed ut revelantem credibilia, ita quod Deus sub ratione, qua revelat, est primum objectum fidei infusæ. Ponit etiam respicere articulos Fidei, ut objecta secundaria, non ut absolute considerata, sed inquantum revelata, ita quod revelari passive est ratio formalis talium objectorum, ut supra patuit. Sed iste modus secundus ponit fidem infusam respicere Deum sub ratione Deitatis, et non inquantum revelans; similiter respicit articulos sive credibilia absolute, et sub rationibus propriis, et non inquantum revelata.

Fides infusa quomodo habeat Deum.

Nota. Adverte tamen, quod quamvis fides infusa habeat Deum sub ratione Deitatis pro objecto, habens tamen ipsam de communi lege, non potest cognoscere Deum sub ratione Deitatis, sicut

Theologia nostra respicit Deum sub ratione Deitatis pro objecto, habens tamen illam de communi lege non potest cognoscere Deum sub ratione Deitatis, ut prolixe exposui *super quæst.* 3. *Prologi*.

Deus sub ratione Deitatis est objectum fidei infusæ.

Adverte etiam, quod quamvis Deus sub ratione Deitatis sit objectum fidei infusæ, non tamen inclinat ad assentiendum Deo in se, quia Articuli fidei sunt tantum de complexis, ideo tantum inclinat vel facit assentire credibilibus complexis.

8. Adverte etiam, quod per fidem infusam objecta Fidei, sive primaria, sive secundaria, non habentur in se præsentia, nec in specie intelligibili; quia tunc de eis posset esse assensus ex evidentia rei, ut supra patuit, sed habentur præsentia per auditum, patet quia habens habitum fidei infusæ, et non instructus ab aliquo Doctore de credibilibus, nullo modo cognoscit illa, nec assentit illis ut veris per talem habitum; sed instructus per auditum de credibilibus, tunc talia credibilia sunt sibi præsentia, non in se, sed tantum per auditum, sicut modo Jerusalem est mihi præsens tantum per auditum, cum nunquam ibi fuerim, sed quia credo veracitati asserentis Jerusalem esse, sic in proposito credibilia fiunt præsentia per auditum habenti fidem infusam, et tunc talis fides facit assentire illis credibilibus; et hoc est, quod dicit Doctor in sententia. Et quod dicit in principio secundi modi, quod via naturali possumus cognoscere omnes Articulos Fidei tantum in conceptibus confusis, et sic via naturali possumus cognoscere istam propositionem: *Aliquod ens est trinum et unum*, puta abstrahendo conceptum entis ab aliquo ente inferiori, et abstrahendo unitatem, et similiter Trinitatem, tamen via naturali non possumus scire hanc esse veram, sed semper est mihi neutra, quia est una mediata dependens ab aliqua immediata, cum via naturali scire non possum. Deus tamen potest in me causare assensum, quo imperfecte assentio huic, puta, *aliquod ens est trinum et unum*, quia assensus imperfectus virtualiter includitur in assensu perfecto, quo quis firmiter assentit huic, scilicet *Deus est trinus et unus*, quando scilicet termini sunt in se præsentes et clare visi. Potest etiam causare habitum fidei, qui faciat assentire, imperfecte tamen, huic articulo, præsenti tamen per auditum, scilicet *Deus est trinus et unus*. Et de hoc vide quæ dicit Doctor *quæst.* 1. *Prologi*, *et quæst.* 3. et quæ ibi prolixe exposui; et sic patet iste secundus modus ponendi fidem infusam.

Quomodo possumus via naturali cognoscere Articulos Fidei.

SCHOLIUM.

Arguit contra secundum modum, quia videntur multa inconvenientia ex eo sequi. Primum, quod fides esset potentia, non habitus. Secundum, actus *fidei* acquisitæ et infusæ non differrent. Tertium, crederet quis ante omnem instructionem. Quartum, necessario crederetur, et ante actum voluntatis. Quintum, oporteret duos fidei habitus, unum quo articuli essent præsentes, alterum quo eis assentiremur, admittere.

Contra (m), quia sic dicendo, sequitur quod fides sit potentia, et non habitus, quia illud est potentia, quo simpliciter possumus in actum; habitus est, quo sic vel sic possumus, scilicet faciliter, et expedite, vel intensius; sed fides secundum hanc viam esset simpliciter potentia, quia nullo modo possum assentire huic: *Deus est trinus et unus*, nisi

per fidem; igitur fides est potentia, et non habitus.

Præterea, tunc sequitur quod actus fidei acquisitæ et infusæ sint alterius rationis, quia habent principia alterius rationis; nam actus fidei acquisitæ dependet ab intellectu et veracitate asserentis aliquid credibile; sed actus fidei infusæ ab intellectu, et fide infusa; igitur ex quo principia saltem partialia sunt alterius rationis, sequitur quod actus sint alterius rationis. Sed hoc forte conceditur, quia non est inconveniens multis, sicut de actibus intelligendi respectu objectorum formaliter distinctorum.

Sed ad argumentum præcedens (n) potest dici, quod fides non est potentia, quia potentia se tenet a parte animæ, fides a parte objecti, ut partialis causa respectu actus; ideo non est potentia animæ, sed causat assensum totum, ut tenet vicem objecti.

Contra, et est ad principale (o) si totus assensus sit ex habitu fidei, tunc habitis omnibus, quæ concurrunt ad actum credendi in *esse* primo, sequitur necessario actus credendi; sed posito aliquo nunc baptizato, cui occurrant phantasmata terminorum illorum simplicium, scilicet mortis et resurrectionis, cum potentia tunc sit habituata habitu necessario inclinante, et objectum sit præsens in phantasmate, sequitur necessario actus, scilicet quod talis assentiret huic complexo, *mortui resurgent,* quod falsum est; nunquam enim omnibus istis positis plus assentiret quam ante, nisi prius edoceretur de illo articulo, quod esset credendus; igitur videtur quod sufficiat fides acquisita ex auditu, nec aliquis experitur alia in tali assensu.

Præterea, si fides infusa præbeat talem assensum per modum naturæ inclinans potentiam in actum, cum termini articulorum possint apprehendi ante omnem actum voluntatis, sequitur quod homo firmiter assentiret credendis, ante omnem actum voluntatis; quod negat Augustinus super Joann. homil. 26. *Cætera,* inquit, *potest homo nolens, credere autem non nisi volens.* Sequitur etiam quod sine fide acquisita, quia habitus perfectus non eget alio, per quod non præsentatur ejus objectum.

Præterea, si fides infusa ponitur præbere talem assensum, cum in ipsa non sint credibilia præsentia, oportet ponere aliam fidem vel habitum, in quo illa credibilia contineantur, ut neutra, et præsentia intellectui; et aliam fidem, per quam fieret assensus in talia credibilia, cum termini eorum, et complexio sit neutra; et sic quilibet perfecte credens, ut Theologus, haberet in se duos habitus intellectuales, ut per unum credibilia essent sibi præsentia, ut neutra, et per alium assentiret.

COMMENTARIUS.

(m) *Contra.* Hic Doctor improbat hunc modum ponendi, et primo quo 9.
ad hoc, scilicet quod *fides infusa est causa assentiendi articulis,* sic intelligendo quod intellectus non causet illum assensum, sed tantum causetur a fide infusa. Et arguit deducendo Differentia
ad inconveniens, quia tunc seque- inter operari, et sic

operari. Quomodo habitus ponatur in potentia.

retur quod fides infusa esset simpliciter potentia operativa, qua simpliciter intellectus potest operari, scilicet assentire, quod est falsum, quia habitus non est id quo simpliciter possumus, sed est quo sic vel sic possumus; aliud est enim simpliciter posse operari, et aliud est, quo sic vel sic possumus operari, nam simpliciter operari est simpliciter producere operationem; sed sic vel sic operari est ipsam producere magis intense, vel magis prompte. Modo in proposito, habitus non ponitur in potentia, ut per ipsum simpliciter operetur, quia tali habitu non posito, posset operari, si objectum esset præsens in se, vel in specie intelligibili; sed habitus ponitur, quia potentia habituata perfectius operatur, quam non habituata ex æquali conatu, et hoc tenendo habitum concurrere ut causam partialem respectu actus, ut tenet Doctor *in primo, dist.* 17. Si vero teneatur quod habitus non sit causa partialis actus, sed quod tantum inclinet potentiam ad prompte, faciliter et delectabiliter operari, tunc dicimus quod habitus non est id quo simpliciter potentia operatur, sed est id quo potentia prompte et delectabiliter operatur. Sed si habitus infusus esset causa totalis actus assentiendi, tunc ille habitus magis diceretur potentia operativa quam habitus, quia ut sic, esset id quo simpliciter potentia assentiret.

10. Secundo arguit, quia si habitus fidei infusæ esset totalis causa actus credendi, tunc actus credendi fidei infusæ esset alterius rationis ab actu credendi fidei acquisitæ, patet, quia illi actus sunt alterius rationis, quorum principia productiva sunt simpliciter alterius rationis; sed sic est in proposito, quia actus credendi fidei acquisitæ tantum dependet ab intellectu credentis, et a veritate asserentis, sed actus fidei infusæ tantum dependeret ab intellectu et a fide infusa. Et dicit Doctor quod forte non est inconveniens tales actus esse alterius rationis.

Difficulta[s]

Sed est aliqualis difficultas, quomodo actus qui sunt a principiis alterius rationis, sint necessario alterius rationis, cum duo effectus ejusdem rationis possint esse a principiis alterius rationis; patet de mure generato ab alio mure, et de mure generato a Sole, quod tenet Doctor *in* 1. *dist.* 2. *part.* 2. *quæst. ult.*

Solutio d[atur] alibi.

Sed solutio hujus difficultatis non est hic pertractanda, sed specialiter *in* 4. *dist.* 12. ubi vide quæ exposui, et specialiter *in secundo, dist.* 1. *quæst. ult.*

(n) *Sed ad argumentum præcedens potest dici, quod fides non est potentia.* Vult dicere Doctor, quod si fides suppleret vicem intellectus in causando partialiter assensum, tunc posset dici quasi potentia animæ, sed quia tantum supplet vicem objecti in causando assensum partialiter, imperfectum tamen, ideo non ponitur potentia animæ. Et dicitur supplere vicem objecti imperfecte, quia non causat assensum talem, qui natus est causari ab objecto in se præsente, vel in specie intelligibili, quia talis assensus sic causatus est evidens ex evidentia rei; sed assensus causatus a fide supplente vicem objecti supernaturalis, nullo modo est evidens ex evidentia rei, ut supra patuit, ideo talis assensus est obscurus et imperfectus. 11.

(o) *Contra, et est ad principale.* Doc- 12.

tor arguit simul et ad principale, et contra responsionem datam contra principale, probando quod talis assensus non sit a fide infusa, et contra responsionem datam, probando etiam quod non sit a fide infusa, supplente vicem objecti, ut dicit responsio. Et arguit sic, quia posita causa totali alicujus effectus in supposito conveniente, et non impedito, statim sequitur effectus, si est causa naturalis; sed per te habitus fidei est causa partialis assensus supplens vicem objecti, et ex alia parte intellectus est causa partialis, quæ integrant unam totalem; ergo habens fidem infusam, et nullo modo instructus de articulis fidei per fidem acquisitam, necessario assentit illis articulis, quod est manifeste falsum, quia si quis haberet fidem infusam, et nullo modo esset instructus per fidem acquisitam de articulis fidei, non assentiret firmiter illis.

(p) *Præterea, si fides infusa*, etc. Per hanc rationem Doctor deducit ad aliud inconveniens, scilicet quod fidelis habens talem fidem firmiter et necessario assentiret articulis fidei ante omnem actum voluntatis, quod negat Augustinus super Joannem hom. 26. *Cætera* (inquit) *potest homo nolens, credere autem non nisi volens*; quod autem hoc sequatur, patet, quia intellectus habens talem fidem, est causa totalis assensus, per te, et ut sic, intelligitur prior voluntate, sive actu volendi; ergo in illo priori necessario assentit credendis.

(q) *Præterea, si fides.* Deinde arguit Doctor, quia si fides infusa necessario ponitur præbere assensum articulis, sic quod intellectus sine tali fide nullo modo possit firmiter assentire illis articulis, tunc esse necessarium ponere aliam fidem acquisitam, per quam articuli sive termini articulorum essent præsentes intellectui, quia per fidem infusam talia objecta non sunt præsentia, ut supra patuit, et sic esset necesse ponere duas fides; unam propter assensum tantum, et aliam propter præsentiam articulorum, per quam credibilia essent præsentia, ut neutra tantum, et sic quilibet perfecte credens, ut Theologus, necessario haberet in se duos habitus intellectuales, ut scilicet per unum credibilia essent sibi præsentia, ut neutra, et per alium assentiret illis credibilibus, quod videtur satis inconveniens.

SCHOLIUM.

Resolutio Doctoris continetur his dictis. Primum, non potest naturaliter ostendi dari fidem infusam, quia fide acquisita possumus assentiri omnibus articulis. Secundum, datur fides infusa. Ex Habac. 2. Matth. 8. 9. 17. Marc. 3. Luc. 7. 1. Corinth. 13. Hebr. 11. Duo ultima loca affert Doct. num. 3. habetur Rom. 3. Gal. 5. Ephes. 2. *gratia salvati estis per fidem.* Definitur in Milevit. can. 4. in Araus. II. cap. 25. Trid sess. 6. can. 3. et can. 6. 7. 8. Docent Patres, Cœlestinus epist. ad Episcopos Galliæ, cap. 8. et seqq. habetur tom. 1. Concil. August. lib. de nat. et gratia, cap 2. 3. 4, et de gratia et lib. cap. 3. Ambros. de vocatione Gent. cap. ult. Tertium, probabile est quod simul infunduntur fides, spes, charitas. Ita Doctor hîc, et infra dist. 36. art. 4. Vega 7. in Trid. cap. 28. Durand. hîc q. 6. Soto de nat. et gratia cap. 8. Pitigianis 3. dist. 3. art. 14. et habetur ex Trid. sess. 6. cap. 7. ubi dicitur hæc tria simul infundi. Quartum, fides infusa ponitur non tantum propter gradum intensionis, sed propter assensum et certitudinem, quia nemo perfecte credit, et omnino firmiter ei, quem scit posse fallere vel falli, qualis est omnis homo. Objicit contra hoc, et non solvit, sed quasi dubius videtur, an fides infusa sit propter majorem certitudinem et firmitatem; id tamen expresse asserit quod l. 17. § *Contra conclus.* et quod l. 14. ubi docet infusam non posse inclinare in fal-

sum, et hic ad primum et quartum. Fallitur ergo Cajet. 2. 2. quæst. 4. art. 5. et alii putantes Scotum dicere posse infusam inclinare in falsum, merito reprehendendi errones quidam recentiores, qui in hoc Scotum, quem non viderunt, errare dicunt.

14. Resolutio Doctoris.

Ad quæstionem (a) tamen dico, quod oportet ponere fidem infusam propter auctoritatem Scripturæ et Sanctorum; sed non potest demonstrari fidem infusam inesse alicui, nisi præsupposita fide, quod velit credere Scripturæ et Sanctis, sed infideli nunquam ostenderetur; sed sicut credo Deum esse trinum et unum, ita credo me habere fidem infusam, qua hoc credo, et hoc a Deo, ut perficiat animam in actu primo, quia Dei est perfecte perficere quando perficit. Unde sicut quando sanat aliquem secundum corpus, perfecte sanat pro statu in quo est, ita etiam secundum animam: et quia in anima est imago Dei secundum tres potentias, quæ deformatæ erant per peccatum, ideo Christus reformando, sicut perfecit voluntatem per charitatem, sic intellectum per fidem, quamvis voluntas possit diligere Deum clare visum ex parte objecti, non tamen eodem modo sine charitate et cum charitate, ideo non solum propter actum primum dat charitatem, sed propter secundum, ut sit perfectior et intensior actus diligendi ex potentia et charitate, quam ex potentia tantum, sicut patet *lib.* 1. *dist.* 17. et similiter de fide suo modo, quia sicut charitas facit secundum actum perfectiorem, sic fides; sed charitas ultra hoc facit acceptum actum suum, et actum cujuslibet alterius potentiæ. Unde sicut dictum fuit ibi, si fieret una voluntas perfectissima, et non haberet charitatem, tanto magis deficeret a propria perfectione in actu secundo, quem posset habere secundum proportionem Geometricam, propter carentiam charitatis proportionatæ potentiæ, quanto magis excederet aliam voluntatem inferiorem in perfectione prima. Perficit igitur has potentias per habitus supernaturales in *esse* quodam supernaturali, sicut natæ sunt etiam perfici naturaliter habitibus supernaturalibus.

Simul cum fide infundi charitatem.

Nec pono habitum fidei infusæ solum propter gradum in actu, sed etiam propter assensum, quia assensus non est totaliter a voluntate. Aliqui enim sunt, qui vellent magis assentire, et tamen minus assentiunt, et ideo petebant Apostoli: *Domine, adauge nobis fidem*, Luc. 17. et in quadam collecta petitur augmentum ejus: *Omnipotens sempiterne Deus, da nobis fidei, spei et charitatis augmentum*. Istud non oporteret petere, si totus assensus esset a voluntate; nec fides excludit omnem dubitationem, sed dubitationem vincentem et trahentem in oppositum credibilis. 15.

Fidem infusam ponendam non tantum propter gradum actus, sed etiam propter assensum ipsum. Firmus assensus non potest esse fide acquisita, et redditur ratio quare.

Quod autem requiratur fides infusa, non solum propter intensionem actus, sed etiam propter assensum et certitudinem, patet, quia hoc non potest esse a fide acquisita, scilicet firmus assensus, quia fide acquisita nullus credit alicui, nisi quem scit posse falli et fallere, licet credat ipsum non velle fallere. Sed nemo potest perfecte assentire dictis ejus, quem novit posse falli et fallere in his quæ dicit, cujusmodi est quilibet homo, cui et non alii assentitur per

fidem acquisitam propter veracitatem illius. Ex quo igitur ita est, oportet ponere fidem infusam propter firmum assensum, ut respiciat Deum pro objecto primo, de quo sicut de objecto formantur aliæ veritates, quæ continentur in articulis mediatius vel immediatius secundum quod ipsum sic vel sic respiciunt.

6. Contra hoc ultimum (b) sic: aut intelligis, quod per fidem infusam assentit quis firmiter, ita quod non possit non assentire vel dubitare de eo cui assentit; aut quod assentit infallibiliter, id est, indeceptibiliter, ita quod non decipitur in suo assensu. Si primo modo, sic etiam est de fide acquisita, quia stante fide acquisita, et dum homo assentit per eam alicui objecto, non potest dubitare vel non assentire; aliter de eodem objecto et sub eadem ratione esset fides, sive adhæsio et dubitatio, et ita opposita, quod est falsum; igitur propter firmam adhæsionem non oportet ponere fidem infusam.

...um ..., et ...lvit ...tum ...it 14. con-clu-...m. Si secundo modo, id est, quod indeceptibiliter adhæret, et non fallitur adhærendo per fidem infusam, potest autem falli per adhæsionem fidei acquisitæ. Contra, decipi et non decipi, non est a parte habitus, nec a parte assensus quem facit, sed a parte objecti, secundum quod objectum, cui assentit, vere vel false præsentatur habitui inclinanti; sed in proposito uterque habitus inclinat naturaliter, et per modum naturæ præbet assensum; sed error in assensu est a parte objecti sic vel sic occurrentis, sicut habitus principiorum inclinat a parte sui naturaliter in verum, et si sit deceptio, hoc est, ex objectis falso occurrentibus et præsentatis intellectui; ideo non est certior quantum ad non decipi fides infusa quam acquisita.

Dico tunc, quod fides infusa est propter actum primum, et propter perfectionem gradus actus secundi, quem gradum non posset habere intellectus cum fide acquisita solum, et si propter aliquam certitudinem majorem velitis dicere, solvatis argumentum factum, quod non.

COMMENTARIUS.

(a) *Ad quæstionem*. Doctor respondendo ad quæstionem dicit duo: 14.

Primum, quod non potest demonstrari fidem infusam inesse nobis; et hoc satis supra patuit.

Secundum, quod fidem infusam inesse, hoc tantum tenemus auctoritate Scripturæ et Sanctorum. Et specialiter ponitur talis fides infusa propter duo: Primo, ut perficiat intellectum in actu primo, sicut etiam charitas perficit voluntatem in actu primo; perficere autem potentiam in actu primo est pertinere, saltem partialiter ad actum primum, sicut dicimus quod species intelligibilis perficit intellectum in actu primo, quia species intelligibilis est partialis causa intellectionis, ut patet *in* 1. *dist*. 3. *quæst*. 6. *et* 8. *et dist*. 17. et sic intellectus, qui est etiam causa partialis, et species intelligibilis, integrant unam totalem, et sic utraque simul accepta dicitur actus primus totalis respectu intellectionis. Similiter dico de fide infusa, quæ non tantum perficit intellectum absolute, informando illum; sed dicitur perficere in actu primo, quia ipsa cum intellectu est actus pri-

Quomodo fides infusa perficiat.

mus totalis, et totalis causa actus assentiendi, sic tamen intelligendo, quod fides infusa non est causa partialis actus assentiendi, sic quod sit possibile intellectum causare talem actum sine fide infusa, quia, ut supra patuit, fide acquisita potest habere talem assensum ; sed ponitur fides infusa propter perfectiorem assensum, quia potentia habituata agens æquali conatu, perfectiorem actum producit, quam non habituata, ut clare patet a Doctore *in* 1. *dist.* 17. Et quod dicit hîc de proportione Geometrica, vide quæ exposui super 1. *dist.* 17.

15. Secundo ponitur fides infusa, ut habeatur actus perfectior, propter rationem superius dictam, sicut actus amoris elicitus a voluntate concurrente charitate, est intensive perfectior, sic similiter est de actu assentiendi causato ab intellectu concurrente fide infusa.

Adverte tamen, quod intellectus habens fidem acquisitam posset forte causare assensum ita perfectum, sicut cum fide infusa, ideo posset dici quod sicut Deus perficit voluntatem in actu primo habitu supernaturali, perficit intellectum in actu primo habitu supernaturali, quia quando sanat hominem supernaturaliter, perfecte illum sanat, et totum ; sic quando perficit animam supernaturaliter, perficit eam secundum omnes potentias, quia non tantum secundum voluntatem, sed etiam secundum intellectum. Posset etiam forte dici, quod habitus supernaturalis perfectiori modo concurrit ad actum, quam habitus acquisitus, quia sicut est perfectior in essendo, ita videtur perfectius concurrere ad actum.

Propter quid ponatur fides infusa.

Dicit etiam Doctor quod forte ponitur fides infusa propter actum credendi certiorem et evidentiorem, quam possit haberi fide acquisita, quia fide acquisita nullus credit alicui, nisi quem scit posse falli et fallere, licet credat ipsum non velle fallere, loquendo semper de fide acquisita, quæ innititur veracitati testis creati ; sed fide infusa quis firmiter assentit et veraciter, quia fides infusa habet Deum pro objecto immediato et primario, et alios articulos pro objectis secundariis, ut supra patuit.

(b) *Contra hoc ultimum.* Hîc Doctor arguit probando quod non sit necesse ponere fidem infusam propter assensum certiorem, patet, quia ille assensus certus, aut accipitur certus, id est, firmus, ita quod non possit dubitare de articulo cui assentit ; aut dicitur certus, id est, infallibilis, ita quod in tali assensu nulla sit deceptio. Loquendo de assensu primo modo, scilicet firmo et indubitabili, sufficit sola fides acquisita, patet, quia fide acquisita sic firmiter assentit veracitati testis asserentis articulum, quod nullo modo dubitat de veracitate testis, nec per consequens de articulo asserto, aliter de eodem simul esset fides et opinio, quod est impossibile, quia fides excludit omnem dubitationem ; opinio autem non, ut supra patuit.

Fides excludit omnem dubitationem.

Si secundo modo, adhuc fides infusa non est necessaria ; patet, quia deceptio non est ex parte fidei, sive infusæ, sive acquisitæ, sed est tantum ex parte objecti, quia eo modo quo objectum habetur præsens, quis potest assentire indeceptibiliter ; si enim vere objectum est præsens, tunc indeceptibiliter assentit ; si vero falsæ præsentatur, tunc deceptibiliter assentit, et sic ista deceptio est tantum ex parte objecti sic vel sic præsentati.

Dicit Doctor tenendo quod fides infusa non sit necessaria propter majorem certitudinem, quod saltem est necessaria propter actum primum, et propter perfectionem actus secundi, ut supra patuit. Et addit, quod si propter aliquam certitudinem majorem velitis dicere fidem infusam esse necessariam, tunc solvatis argumentum factum, quod non, supple concludat. Unde dico breviter, quod fides infusa inclinat ad assensum firmiorem quam fides acquisita, quia fides infusa immediate innititur ei qui non potest fallere nec falli, scilicet Deo; fides vero acquisita innititur ei, qui potest fallere et falli, et ideo fide infusa firmius assentitur articulis quam fide acquisita. Nec forte est inconveniens dare gradus in infirmitate, sicut etiam in assensu dantur gradus, ita quod aliquis intensius assentit, et aliquis minus assentit, et similiter aliquis firmius assentit, et aliquis non ita firmiter, sed tamen firmiter assentit, sic quod talis assensus firmus excludit omnem dubitationem. Dico etiam, quod fides infusa est forte necessaria quantum ad assensum omnino infallibilem, ita quod fidei infusæ non potest subesse aliquod falsum, fidei autem acquisitæ potest subesse falsum. Unde Doctor *quæst.* 14. *artic.* 1. *Quodlib.* sic dicit : *Alia differentia est quantum ad hoc, quod est actu inniti fidei, quia fides infusa non potest inclinare ad aliquod falsum. Inclinat autem virtute luminis divini, cujus est participatio, et non nisi ad illud quod est conforme illi lumini divino ; actus ergo credendi inquantum innititur isti fidei non potest tendere in aliquod falsum. Sed fides acquisita communiter innititur affectioni alicujus testis, qui posset deficere, et ideo illa fides non tribuit actui credendi inquantum sibi innititur, quod non possit sibi subesse falsum; frequenter tamen non sibi subest falsum, quando scilicet testis, cujus testimonio innititur in testificando illud, sit verax. Et dixi* communiter, *quia Deo immediate revelanti, posset quis credere credulitati acquisitæ, si aliud novum verum revelari a Deo, quam actum credendi vel noscendi causari immediate a Deo in eo cui fit revelatio. Et quandocumque ad idem inclinat fides infusa et acquisita, tunc necessario acquisitæ non subest falsum, non quod hæc necessitas sit ex ipsa fide acquisita, sed ex infusa concurrente cum ipsa ad eumdem actum. Innititur igitur actus credendi fidei infusæ tanquam regulæ certæ, et omnino infallibili, a qua actus habeat, quod non possit esse falsus, sed innititur acquisitæ tanquam regulæ minus certæ, quia non per illa repugnaret actui, quod esset falsus, vel circa falsum objectum.* Hæc ille.

SCHOLIUM.

Docet sciri posse arguitive inesse nobis fidem id est, habitum inclinantem in objectum inevidens, tanquam in verum, sed non potest quis scire inesse sibi fidem certam determinate inclinantem in verum, alioquin sciret objectum ejus esse verum, quod pro hoc statu est impossibile. Videtur Doctor in hac littera favere sententiæ dicenti fidelem fide divina credere se habere fidem, quam tenent Cajet. 1. 2. q. 112. art. 5. Medina ibi q. 2. concl. 3. et favet Bannes 2. 2. q. 6. art. 2. dub 2. et D. Thom. dicto art. 5. et 1. p. 87. art. 2. ad 1. expresse Soto in Apol. contra Cathar. cap. 5. et lib. 3. de natur. cap. 10. Vasq. 1. 2. d. 201. cap. 2. quibus favet Doct. hic dicens : *Sicut credo Deum esse trinum, ita credo me habere fidem infusam inclinantem in illud*, propter hoc alias docui hanc partem. Sed Scotus, si attente legatur, tantum vult me credere mihi inesse fidem infusam, ut *credere* opponitur *scire*, quia tantum agit de hoc quod

non scimus nos credere, sed tantum id credimus; contra D. Bonav. hic dub. 4 Unde Quodl. 14. art. 1. expresse docet fidelem fide divina non percipere se habere fidem, et est communis. Vide Vegam 9. in Trid. cap. 37. Valent. 3. tom. d. 1. q. 6. p. 1.

17. Sed quid dicis de fide infusa, (c) quod non possit demonstrari inesse, cum Augustinus 13. *de Trin. cap.* I. dicat, quod *homo fidem suam tenet firmissima scientia et certissima; eamque in se videt, clamatque co n-scientia, quia rerum absentium fides est præsens, et rerum, quæ foris sunt; intus est fides. et rerum, quæ non videntur, videtur fides.*

Respondeo, quod accipiendo fidem prout dicit habitum generatum, inclinantem in aliquid non evidens ex se tanquam in verum, et hoc determinate, ut assentit illi tanquam vero, sic potest aliquis scire se habere fidem, generaliter loquendo de fide, sicut potest scire se habere scientiam, arguendo habitum esse in se ex ipsis actibus. Sed quod aliquis sciat, vel scire possit se habere fidem certam determinate inclinantem in verum, ita quod sciat fidem esse veram, et illud in quod inclinat esse verum, ita quod facit assentire vero, et non solum inclinat in aliquid tanquam verum secundum primum modum, sic nullus scire potest in hac vita, nisi reveletur sibi. Probatio hujus, quia non possum scire me assentire vero, nisi prius sciam esse verum illud cui assentio; scire aliquem articulum esse verum impossibile est pro statu isto de lege communi; ideo sicut credo Deum esse trinum et unum, et non scio, nec scire possum illud pro statu isto, sic credo me habere fidem infusam inclinantem in illud, sicut in verum, quod est in se verum.

Exponi locus A gustin

Ad argumentum dico, quod Augustinus loquitur de scientia, non qua fides scitur actu secundo, sed actu primo, quia fides in anima, sicut et omnia quæ sunt in anima, et ipsa anima, sunt præsentia in memoria, ita quod de illis, si respectu eorum posset exire in actum, haberet certam scientiam Sed pro statu isto non potest habere actum secundum de fide secundo modo dicto supra, propter rationem tactam, ideo credo me habere fidem, qua assentio vero in se, sicut credo verum esse illud cui assentio. Ratio autem hujus est, quia anima intelligit cum phantasmate, et talium non sunt phantasmata in se.

Ad arg

Ad primum principale (d), antecedens est falsum; licet enim fides acquisita sufficiat ad assensum et certitudinem actus, prout *credere* opponitur *opinari*, tamen non est ita perfecte certus, sicut cum fide infusa, nec esset actus ita intensus, nec sufficit in *esse* primo, quia fides acquisita non perficit animam ita perfecte, sicut infusa; oportet igitur ponere utramque fidem. 18

Ad arg Unde c pitu adhære conclu ni opp tæ con sioni mon-tr lis; v Lench. Omnis resis Script male i lect Rom.

Ad secundum (e), dico quod aliquis potest assentire per falsigraphum opposito conclusionis demonstrabilis propter apparentem syllogismum, sed nunquam firmiter, et tunc causa adhæsionis est apparentia syllogismi; et causa prima deceptionis est defectus in forma, non in materia, quia tunc nunquam staret ad aliquod principium verum, sed iretur in infinitum in principiis.

Sed cum dicitur (f), quod hæretici

assentiunt falsis sine ratione, dico quod non est verum, quia nullus hæreticus proprie loquendo (excludendo simpliciter infideles) est, qui non reputet se Christianum, et omnis talis errat male intelligendo aliquam auctoritatem Scripturæ, et ex illo falso intellectu concludit conclusionem falsam, cui pertinaciter adhæret; sicut si aliquis male intelligendo illud Apostoli: *Qui infirmus est olus manducet,* ex hoc inferret anathema esse omnem infirmum aliud manducantem quam olus, nihil esset ad intellectum Apostoli, quia non loquitur de infirmitate corporali, sed spirituali in fide.

Ad aliud (g) concedo quod fides non corrumpitur in nobis effective, sed demeritorie. Et cum dicis, igitur per maximum demeritum; dico quod non, sed per illud, quod ex ratione sua opponitur fidei, cujusmodi est infidelitas, sive error circa credibilia.

COMMENTARIUS.

(c) *Sed quid dices de fide infusa.* Quia Doctor supra probavit quod non potest demonstrari fidem infusam inesse nobis, hîc arguit auctoritate Augustini 13. *de Trinit. cap.* 1. quod hoc possit demonstrari, cum ipse dicat, homo fidem suam tenet firmissima scientia, etc.

Dicit Doctor quod *accipiendo fidem, prout dicit habitum generatum inclinantem in aliquid non evidens*, etc. Nam si habeo scientiam, puta quod homo sit risibilis, non cognosco immediate talem habitum scientificum, sed per actus scientificos prompte et expedite elicitos possum arguitive cognoscere inesse mihi habitum scientificum. Sic An fides infusa possit demonstrari inesse nobis. dico de fide acquisita sive infusa, quod non possum evidenter cognoscere talem habitum in se inesse, sed bene per actum credendi et assentiendi alicui vero non evidenti, nec præsenti in se, sed tantum mihi præsenti per auditum, possum arguitive cognoscere mihi inesse habitum fidei, sicut etiam per actum intelligendi arguitive cognosco me habere potentiam intellectivam.

Ad auctoritatem Augustini, dicit Doctor quod loquitur tantum de actu primo, et non de actu secundo, id est, quod fides infusa est præsens intellectu in actu primo, ita quod intellectus habens talem habitum, potentia remota potest exire in cognitionem illius habitus, non tamen potentia propinqua pro statu isto, sicut etiam ipsa anima est intellectui præsens in actu primo sufficiente exire in actum secundum, sed non pro statu isto, et hoc potentia propinqua, ut clare exposui *super quæst.* 1. *prologi.*

(d) *Ad primum principale.* Doctor 18.
primo arguit probando fidem infusam nullo modo esse necessariam, quia fide acquisita firmiter adhæremus historiis Scripturæ sacræ et Evangelio, quia firmiter credimus veraces eos esse, qui libros Canonicos condiderunt, sicut etiam fide acquisita firmiter inhæremus historiis de rebus bellicis per hoc, quod credimus veraces esse, qui talia referunt.

Respondet quod licet fides acquisita sufficiat ad assensum, et tamen non est ita perfecte certus, sicut cum fide infusa, ut patet *quæst.* 14. *Quodlib.* Et Quare ponatur fides infusa. ultra ponitur fides infusa, tum quia per eam actus est magis intensus; tum

quia magis perficit intellectum in *esse* primo, cum sit actus supernaturalis, quam fide acquisita.

19. (e) *Ad secundum.* Secundo arguit, quia intellectus potest assentire fide acquisita conclusioni falsæ oppositæ conclusioni necessariæ; patet, quia quis fide acquisita per syllogismum sophisticum assentit opposito conclusionis demonstrabilis, sicut habens ignorantiam dispositionis, qui scilicet est in errore, firmiter adhæret illi falso ; ergo a fortiori quis fide acquisita potest firmiter assentire vero neutro, cujusmodi est articulus fidei, qui est nobis præsens per auditum, ut verum neutrum, ut supra patuit.

Respondet concedendo quod aliquis per syllogismum sophisticum, potest assentire conclusioni oppositæ conclusioni demonstrabili, nunquam tamen firmiter assentiret et tunc causa assensus est apparentia syllogismi, quia scilicet syllogismus apparet verus, et non est sic ; et causa prima deceptionis est defectus in forma, non in materia, scilicet quia syllogismus peccat vere in forma, ideo assentiens conclusioni talis syllogismi oppositæ conclusioni demonstrabili vere decipitur ; et defectus talis deceptionis non est defectus in materia, puta quod una præmissarum sit falsa, quia tunc nunquam staretur ad aliquod principium verum, sed si iretur in infinitum in
Nota. principiis. Vult dicere, quod quando quis decipitur, adhærendo conclusioni falsæ oppositæ conclusioni demonstrabili, puta adhærendo huic conclusioni, quod homo non sit risibilis, quæ opponitur isti conclusioni vere demonstrabili, scilicet *homo est risibilis*, si adhæret per syllogismum sophisticum peccantem in materia, puta quia major vel minor est falsa, et tamen assentit majori vel minori, vel veræ, hoc erit per alium syllogismum sophisticum ; et tunc quæro, si assentit illi propositioni falsæ, ut veræ per alium syllogismum sophisticum, aut per syllogismum peccantem in forma, aut in materia ? Si in forma, tunc defectus in forma est causa deceptionis, et sic non erit major ratio de primo quam de secundo. Si vero in materia, tunc stabitur ad aliud principium verum, vel principia vera, ex quibus sequitur conclusio falsa, quæ non potest sequi, nisi ex solo defectu syllogismi peccantis in forma, sed iretur in infinitum in principiis.

(f) *Sed cum dicitur.* Si dicatur, quod saltem aliquis hæreticus firmiter adhæret suo errori, credens illum esse verum intantum, quod mori paratus est pro eo ; ergo a fortiori fide acquisita firmiter assentimus articulis fidei.

Dicit Doctor quod *nullus hæreticus* 2
proprie loquendo (*excludendo simpliciter infideles*) *est, qui non reputet se Christianum*, et ideo ex intellectu falso Scripturæ, quem male intelligendo credit esse verum, assentit conclusioni falsæ.

(g) *Ad aliud.* Tertio arguit, quia si fides infusa ponitur, illa non potest corrumpi nec amitti in nobis, quod est falsum ; patet quod non possit corrumpi, quia ex quo talis fides esset creata, esset tantum annihilabilis, sed creatura, sicut non potest creare, ita nec annihilare, quia tanta virtus requiritur in annihilando, quanta in creando, ut patet a Doctore *in* 4. *dist.* 1. *quæst.* 1. *et dist.* 16. *quæst.* 2. et per consequens nullus habens fidem infusam per quemcumque errorem, posset

ipsam annihilare. Si dicatur quod immediate annihilatur a Deo, et hoc tantum demeritorie, contra, quia si sic, hoc esset per maximum demeritum, scilicet per odium Dei, sed sic non perditur; patet, quia dæmones credunt et contremiscunt, habent fidem informem, et tamen odiunt Deum.

Respondet Doctor quod *fides infusa non corrumpitur in nobis effective, sed tantum demeritorie*, id est, quod nullus habens fidem infusam, potest per aliquem actum illam annihilare, quia tunc posset eam creare, patet per Doctorem *dist.* 1. *q.* 1. *et dist.* 16. *quæst.* 2. *et* 4. ubi vult quod potens super unum oppositum effective vel defective, potest super aliud : vide ibi; et ideo de potentia Dei absoluta posset stare habitus fidei infusæ cum hæresi, ut supra dixi. Annihilaretur ergo a nobis fides infusa tantum demeritorie, et non per quodcumque demeritum, sed per illud, quod ex ratione sua opponitur fidei, cujusmodi est infidelitas, sive error circa credibilia.

Adverte tamen, quod error actualis, licet formaliter opponatur veritati actuali oppositæ, sicut actu errans credens firmiter Spiritum sanctum non procedere a Filio, talis error formaliter opponitur huic veritati, qua quis credit Spiritum sanctum vere procedere a Filio; ista enim non stant simul, quod ibi quis simul actu credat firmiter Spiritum sanctum non procedere a Filio, et Spiritum sanctum procedere a Filio, tamen talis error actualis non opponitur habitui fidei infusæ formaliter, sed tantum demeritorie; et hoc est quod dicit Doctor.

SCHOLIUM.

Pro intelligentia hujus solutionis, nota quod proportio Geometrica est secundum similitudinem proportionis tantum, ut sicut se habet 4. ad 2 ita 8. ad 4. quia utrobique est proportio dupla. Item, sicut se habet 6. ad 4. ita 9. ad 6. quia utraque proportio est sesquialtera; at proportio Arithmetica est secundum æqualem excessum extremorum, ut sicut se habet 4. ad 2. ita 8. ad 6. Actus fidei in Deum est perfectior secundum proportionem Arithmeticam, actu scientiæ principiorum, et secundum proportionem Geometricam e contra, quia notitia scientifica magis attingit ad proportionem totalis intelligibilitatis principii, quam notitia fidei ad totalem notitiam Dei; at hæc, quia nobilior, excedit illam, et sic est perfectior secundum proportionem Geometricam. Vide Lychet. hîc, et Pitigianis art. 11.

Ad aliud (h), concedo quod fides infusa est perfectior habitus simpliciter quocumque habitu acquisito, eo quod ratione suæ perfectionis non potest causari, nisi a Deo in ratione causæ, ut causat objectum, vel per alium modum supplendo vicem objecti, quod non est perfecte præsens in ratione objecti respectu fidei. 19.

Ad arg. 4. Fides infusa a solo Deo producibilis. Actus fidei infusæ an perfectior actu scientiæ?

(i) Et cum dicis, igitur actus credendi est simpliciter perfectior quam actus intelligendi elicitus ab habitu naturali perfecto primorum principiorum, dico quod est loqui de actibus istis in se, et sic actus credendi est perfectior, quia a perfectiori principio elicitus, et in perfectius objectum tendit; et est loqui de eis (k) secundum quod plus vel minus attingunt objectum in quod tendunt, quantum ad intelligibilitatem objecti; et sic dico, quod actus intelligendi est perfectior, quia ejus objectum non tantum excedit ipsum in intelligibilitate non intellecta,

quantum Deus excedit actum credendi in intelligibilitate non intellecta per actum fidei. Exemplum, oculus aquilæ videt Solem, oculus meus videt candelam ; tunc simpliciter loquendo, visio aquilæ est perfectior, quia a perfectiori et acutiori potentia est elicita ; sed loquendo de actu secundum proportionem ad objectum, est e converso, quia visio mea magis attingit ad totam visionem candelæ, quam visio aquilæ ad totam visionem Solis in se, et ita secundum proportionem Geometricam visio mea est perfectior ; secundum autem Arithmeticam, visio aquilæ, quia nobilius est parum attingere de nobilioribus objectis, quam multum de aliis, ut dicit Aristoteles 2. *de Animalibus*.

De proportione actus ad objectum 4. d. 49. q. 11. et q. 3. prolog.

COMMENTARIUS.

21. (h) *Ad aliud.* Ultimo arguit : Si iste habitus esset ponendus, cum sit simpliciter supernaturalis, esset simpliciter perfectior omni habitu acquisito, scilicet scientia conclusionum, et habitu principiorum ; et cum perfectiori habitui correspondeat perfectior actus sequitur quod actus credendi fidei infusæ esset simpliciter perfectior, quam actus intelligendi prima principia, quod videtur valde inconveniens.

Fides infusa quomodo sit.

Respondet Doctor concedendo quod *fides infusa est simpliciter perfectior habitu quocumque acquisito*, etc. Nota, quod cum dicit, *causat objectum*, id est, quando revelat articulum, qui articulus revelatus dicitur objectum, vel primarium, vel secundarium, ut supra ; causare ergo objectum est articulum revelare, est idem est revelare talem articulum, sicut supplere vicem objecti supernaturalis, nam si Deus esset in se præsens, possent evidenter sciri omnes articuli de Deo ; et quia respectu habitus fidei non est in se præsens, ideo causando habitum fidei infusum, supplet vicem objecti supernaturalis, ut supra exposui.

(i) *Et cum dicis, igitur actus credendi est simpliciter perfectior, quam actus intelligendi elicitus ab habitu naturali perfecte primorum principiorum.*

Respondet, quod loquendo de actibus in se, actus fidei est simpliciter nobilior actu intelligendi primum principium, quia est a nobiliori causa, scilicet a fide infusa, et tendit in nobilius objectum, scilicet in Deum ; si vero loquamur de istis actibus, pro quanto plus vel minus attingunt objectum in quod tendunt, quantum ad intelligibilitatem objecti, sic actus intelligendi principia est perfectior, quia plus attingit intelligibilitatem objecti proportionaliter, quam actus credendi. Exemplum : Sol est visibile ut octo, candela est visibilis ut duo, et pono quod oculus aquilæ videat Solem, non secundum visibilitatem ut octo, sed ut quatuor, et quod Socrates videat candelam secundum visibilitatem ut unum, patet quod Socrates plus attingit de visibilitate, quam oculus aquilæ, secundum proportionem, et sic visio Socratis hoc modo potest dici perfectior. Expono tamen hanc litteram sic, cum dicit :

Exp lit

(k) *Et est loqui de eis secundum quod plus vel minus attingunt objectum in quod tendunt, quantum ad intelligibilitatem objecti*, etc. Vult dicere, quod objectum actus intelligendi, sive sciendi aliquod principium naturaliter notum est intelligibile, puta ut octo, et tamen actus intelligendi attingit illud

tantum ut sex, et sic est ibi intelligibilitas ut duo, non intellecta, sed Deus, qui ponitur objectum fidei infusæ, est intelligibilis intelligibilitate infinita; et pono quod actus credendi attingat ipsum secundum intelligibilitatem ut decem vel duodecim, et intelligibilitas secundum alios gradus dicitur intelligibilitas non intellecta, et sic objectum actus credendi excedit in infinitum actum credendi in intelligibilitate non intellecta; objectum vero actus intelligendi excedit ipsum secundum intelligibilitatem non intellectam tantum ut duo, et sic patet quomodo actus intelligendi proportionaliter plus attingit suum objectum, quam actus credendi suum; et ita secundum proportionem Geometricam actus intelligendi erit perfectior, nam in proportione Arithmetica tantum attenditur excessus in proportione Geometrica quantum attenditur proportio, ut patet 5. *Euclidis*, nam octo ad quatuor secundum proportionem Geometricam se habent in proportione dupla, sed secundum proportionem Arithmeticam octo excedunt quatuor in quatuor unitatibus.

DISTINCTIO XXIV.

(Textus Magistri Sententiarum)

An fides sit tantum de non visis ? Quomodo intelligitur quod scriptum est : ut, cum factum fuerit credatis.

A. Hîc quæritur, si fides tantum de
Joan 14.29. *non visis* est, quomodo Veritas Apostolis ait : *Nunc dico vobis, priusquam fiat, ut, cum factum fuerit, credatis.* Ubi innui videtur, quod fides illis fuerit de *factis et*
Aug. super Joan. in tract. 79. in initio. *visis*. Super quo Augustinus movet quæstionem et absolvit, ita in-
Joan. 20.29. quiens : « Quid sibi vult : *Ut, cum factum fuerit, credatis* ? Hæc est laus fidei, si quod creditur non videtur. Nam et Thomas, cui dictum est : *Quia vidisti me, credidisti*, non
Dubium 1. hoc credidit, quod vidit. Cernebat enim et tangebat carnem viventem, quam viderat morientem, et credebat Deum in carne ipsa latentem. Credebat ergo mente quod non videbat per hoc, quod sensibus corporis apparebat. Si vero dicuntur credi quæ videntur, sicut dicit unusquisque oculis suis credidisse ; non ipsa est quæ in nobis ædificatur fides, sed ex rebus, quæ videntur, agitur in nobis, ut ea credantur, quæ non
Epilogus. videntur. » Ex his aperte intelligitur, quod proprie fides *non apparentium* est ; nec illa est fides, qua in Christo ædificamur, qua dicimus usitata locutione, nos ea credere, quæ vi-
Aug. lib. 2. q. Evang. c. 39. demus. Alibi tamen dicit Augustinus, fidem esse de rebus *præsentibus* ; quod erit in futuro, cum per speciem Deum præsentem contemplabimur ; quæ tamen *non proprie* dicitur *fides*, sed *veritas*. « Est, inquit, fides, qua creduntur ea quæ non videntur ; sed tamen est etiam fides rerum, quando non verbis, sed rebus ipsis præsentibus creditur ; quod erit, cum per speciem manifestam se contemplandam Sanctis præbebit Dei sapientia. » Sed *non* Expl... tu... *proprie* hæc dicitur *fides*, imo *fidei merces*, ad quam credendo pervenietur, ut ex fide *verborum* transeat justus in fidem *rerum*.

Si Petrus habuit fidem passionis, quando vidit, hominem illum pati.

Si vero quæritur, utrum Petrus B fidem passionis habuerit, cum hominem Christum oculis pati cernebat ; dicimus, eum fidem passionis habuisse, non in eo quod credebat, *hominem* pati, quia hoc videbat, sed in eo quod credebat, *Deum* esse qui patiebatur. Non enim virtus fidei erat, quod credebatur *homo* pati et mori, quod Judæus cernens credebat ; sed quod credebatur *Deus* esse qui patiebatur. Unde Augustinus Aug. ... ratio... Psal. ... Con... super illum Psalmi locum : *Respondit ei in via virtutis suæ* : « Laus fidei est, non quia credit hominem illum mortuum, quod et Paganus credit, sed quia credit eum glori-

ficatum et verum Deum. » Credit igitur fides *Deum* mortuum, et *hominem* glorificatum. Non igitur fuit Petro fides credere, *hominem* illum mori, quod oculis cernebat, sed credere, *Deum* esse qui moriebatur. Nec nobis etiam fides in hoc meretur, quod credimus hominem illum mortuum, quod et Judæus credit, sed quia credimus hominem Deum mortuum esse.

Si aliqua sciuntur, quæ creduntur.

Post hoc quæri solet, cum fides sit de *non apparentibus* et *non visis*, utrum etiam sit de *incognitis* tantum? Si enim de *incognitis* tantum est, de his videtur est tantum, quæ ignorantur. Sed sciendum est, quod cum visio alia sit *interior*, alia *exterior* non esse fides de subjectis *exteriori visioni*, est tamen de his quæ visu *interiori* utcumque capiuntur. Et quædam utique sic capiuntur, ut intelligantur, etsi non, ut in futuro; quædam autem non, quia, cum fides sit *ex auditu* non modo *exteriori*, sed *interiori*, non potest esse de eo quod omnino ignoratur; quæ ipsa ad sensum corporis non pertinet, ut 13 *lib. de Trinit.* tradit, dicens : « Quamvis *ex auditu* fides in nobis sit, non tamen ad eum sensum *corporis* pertinet, qui dicitur *auditus*, quia non est sonus; nec ad *ullum* sensum *corporis*, quoniam *cordis* est res ista, non *corporis*. » Quædam ergo fide creduntur, quæ intelliguntur naturali ratione; quædam vero, quæ non intelliguntur. Unde Propheta: *Nisi credideritis, non intelligetis.* Quod Augustinus aperte distinguit: « Alia sunt, inquit, quæ nisi intelligamus, non credimus; alia quæ nisi credamus, non intelligemus. » Nemo tamen potest *credere* in Deum, nisi aliquid *intelligat*, cum fides sit ex auditu prædicationis. Idem *in libro de Trinitate*: « Certa fides utcumque inchoat cognitionem; cognitio vero certa non perficitur, nisi post hanc vitam. » Ambrosius quoque ait: « Ubi fides, non statim cognitio; ubi cognitio est, fides præcedit. » Ex his apparet, aliqua credi, quæ non intelliguntur vel sciuntur, nisi prius credantur; quædam vero intelligi aliquando, etiam antequam credantur. Nec tamen sic intelliguntur modo, ut in futuro scientur, et nunc etiam per fidem, qua mundantur corda, amplius intelliguntur, quia, nisi per fidem diligatur Deus, non mundatur cor ad eum sciendum. Unde Augustinus: « Quid est Deum scire, nisi eum mente conspicere firmeque percipere? Sed et priusquam valeamus perspicere et percipere Deum, sicut percipitur a mundis cordibus, nisi per fidem diligatur, non poterit cor mundari, quo ad eum videndum sit aptum. » Ecce hic aperte habes, quia non potest sciri Deus, nisi prius credendo diligatur. Supra autem dictum est, quod nemo potest credere in Deum, nisi aliquid intelligatur. Unde colligitur, non posse sciri et intelligi credenda quædam, nisi prius credantur; et quædam non credi, nisi prius intelligantur; et ipsa per fidem amplius intelligi; nec ea quæ prius creduntur, quam intelligantur, *penitus* ignorantur, cum fides sit ex auditu; ignorantur tamen *ex parte*, quia non sciuntur. Creditur ergo

Dubium 3. Isaiæ 7. 9. juxta 70. Interpretes. Aug. super Psalm. 118. 9. c. 1. Super Psal 118. sermone 10. circa illum versum: Agnovi Domine, quia Act. 15. c.

In 8. lib. de Trinitate, c. 4.

Quod creduntur, et amantur, quæ ignorantur.

quod ignoratur, sed non penitus, sicut etiam amatur quod ignoratur.
Ibidem, eod. lib. 4. cap. Unde Augustinus : « Sciri aliquid, et non diligi potest ; diligi vero quod nescitur, quæro, utrum possit? Si non potest, nemo diligit Deum, antequam sciat. » Ubi autem sunt illa tria : fides, spes, charitas, nisi in animo credente quod nondum scit, et sperante et amante quod credit? Amatur ergo et quod ignoratur, sed tamen creditur.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum de credibilibus revelatis, possit aliquis habere simul scientiam et fidem.

Alensis 3. *part. quæst.* 79. *membr.* 3. Divus Thomas 1. *part. quæst.* 1. *art* 2. *et quæst.* 12. *art.* 13. *et* 2. 2. *quæst.* 1. *art.* 5. *ubi* Cajetanus, Bagnez, Lorca, Divus Bonaventura *hic art.* 2. *quæst.* 3. Richardus *art.* 1. *quæst.* 5. Gabriel *quæst.* 1. Durandus *quæst.* 1. *et* 4. *et dist.* 31. *quæst.* 4. Henricus *quodl.* 8. *q.* 14. *et quodl.* 12. *quæst.* 2. *et in summ. art.* 23. *quæst.* 6. 7. Valentia 2. 2. *dist.* 1. *quæst.* 1. *part.* 4. Suarez 3. *part. disp.* 27. *sect.* 2. Baccon *hic.*

1. Circa istam vigesimam quartam distinctionem, in qua Magister agit de fide, quantum ad ejus objectum et naturam, quæritur unum : Utrum scilicet de credibilibus revelatis possit aliquis habere simul scientiam et fidem, loquendo de scientia, ut accipitur pro omni notitia certa, accepta ex evidentia rei. Quod sic,
Arg. 1. Joan. 20. *Quia vidisti me, Thoma, credidisti.* Thomas simul habuit de Christo certam notitiam intuitivam, et tamen fidem; ergo simul, etc.

Arg. 2. Præterea, Petrus et Joannes viderunt Christum crucifigi; sed unus articulus est de Christo homine crucifixo ; igitur simul habuerunt notitiam intuitivam, quia ille homo crucifixus est, et fidem, quia non est dicendum eos fuisse extra fidem vel cognitionem fidei, quia hoc viderunt ; igitur stant simul de eodem scientia et fides.

Præterea, ad eamdem conclusionem probandam potest aliquis habere demonstrationem et syllogismum dialecticum, quia diversa possunt esse media ad eamdem conclusionem probandam, et simul ; igitur de eodem potest esse scientia et opinio, quia quando causæ aliquorum sunt compossibiles in eodem, videtur etiam quod ipsi effectus sint compossibiles ; igitur scientia et fides possunt esse simul de eodem, quia minus repugnant, quam scientia et opinio. Ar[...]

Præterea, 1. *ad Corinth.* 12. distinguit Apostolus dona collata membris Christi, et distinguit scientiam contra fidem dicens : *Alii datur scientia, alii fides.* Sed scientia (ut ibi distinguitur contra fidem) est Theologia et scientia Scripturæ sacræ ; igitur habens Theologiam, habet scientiam, ut distinguitur contra ; fidem sed hujusmodi scientia non destruit fidem, sed nutrit, roborat et defendit. Unde Augustinus 14. *de Trinitate, cap.* 1. allegans verbum Apostoli supra dictum, et loquens de Theologia, dicit : *Huic scientiæ tribuo illud, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur et roboratur :* igitur scientia Theologiæ, ut distinguitur contra fidem, simul stat cum fide, et est de eisdem, de quibus fides ; igitur de credibilibus revelatis simul stant scientia et fides. Ar[...] Per [...] logia des [...] tur, tur [...] rat

5. Præterea, sicut se habet lumen naturale ad objectum sibi proportionatum cognoscibile in illo lumine, sic lumen supernaturale ad objectum sibi proportionatum cognoscibile in illo lumine. Sed intellectus noster in lumine naturali potest habere scientiam de cognoscibilibus proportionatis illi lumini; igitur et intellectus in lumine supernaturali, cujusmodi est lumen fidei, potest habere scientiam de cognoscibilibus in illo lumine, et certum est quod de credibilibus est fides; igitur simul potest homo habere fidem et scientiam de credibilibus, aliter lumen naturale esset virtuosius quam lumen supernaturale.

6. Præterea, nullus est cui non sit magis notum, quod Deus non potest falli nec fallere, quam quod homo in lumine naturali non possit decipi in judicando de aliquo cognoscibili; sed aliquis in solo lumine naturali potest habere judicium certum, quod sufficit ad scientiam de aliqua conclusione Geometrica; igitur potest aliquis habere judicium certum in lumine supernaturali de aliquibus credibilibus, quod quidem judicium sufficit ad scientiam, cum certius sit Deum non posse falli, nec fallere, quod confert lumen supernaturale, quam sit de lumine naturali; sed constat, quod de credibilibus habet quis fidem; igitur simul de eodem potest esse fides et scientia.

7. Præterea, prima principia sunt immediata et necessaria, et nota ex evidentia terminorum apprehensorum; sed in credibilibus sunt aliqua principia simpliciter prima et immediata, aut nihil esset creditum. Si enim in credibilibus procederetur in infinitum, non esset dare aliquod primum credibile, et in essentialiter ordinatis ubi non est dare primum, nec aliquod posteriorum, 2. *Met.* igitur est aliquod primum credibile, vel aliqua, et per consequens necessaria, aut nullum posteriorum necessarium esset. Cum igitur prima sint nota ex evidentia terminorum apprehensorum, et ex principiis sic notis possit haberi scientia, deducendo ex illis conclusiones, igitur ex credibilibus potest haberi scientia et fides. Text. 6. et inde.

Sed dices, quod aliqua credibilia sunt simpliciter prima, sicut Deum esse trinum et unum, sed tamen hoc non est cognitum ex evidentia terminorum apprehensorum, quia non possumus tales terminos apprehendere. Contra, nisi termini apprehenderentur, nunquam formaremus hanc complexionem : *Deus est trinus et unus*, et per consequens de complexo non haberemus fidem, quod falsum est; igitur stat ratio.

Contra, 2. ad Corinth. 5. *Per fidem enim ambulamus, non per speciem.* Glossa : *modo per fidem tantum illuminamur.* Si tantum per fidem; igitur non habemus, nec habere possumus in via simul scientiam et fidem de credibilibus revelatis. Ratio ad opposit.

Præterea, omnis cognitio vel conclusio, quæ potest deduci ex credibilibus revelatis est obscura et ænigmatica de communi lege; igitur talis cognitio de tali conclusione non attingit ad illam cognitionem perfectam, quæ est de re ex evidentia rei, cujusmodi est cognitio scien-

tialis ; igitur cognitio illa et scientia non stant simul.

SCHOLIUM.

Sententia Divi Thomæ scientiam subalternatam posse esse simul cum fide de eodem objecto in eodem subjecto ; et explicata ratione utriusque scientiæ, probatur hæc sententia tripliciter. Primo, quia Theologia, quæ est scientia subalternata Theologiæ Beatorum, stat cum fide. Secundo, scientia perspectiva cum fide stare posset de eodem. Tertio, ex auctoritate Philosophi et Commentatoris sufficit ad scientiam principia aliqualiter esse nota.

2. Quæstio ista (a) includit duos articulos : Unum, an de credibilibus revelatis possit esse scientia ; et dico revelata, ad differentiam illorum credibilium, quibus credo ex testimonio alicujus non revelantis aliquod supernaturale, sicut credo Romam esse et hujusmodi. Secundum, an de illis possit esse simul scientia et fides.

Loquendo de credibilibus in se, utrum de eis sit scientia, vel esse possit, non disputo, sed de eis in comparatione ad fidem, utrum scilicet simul cum fide possit de eis esse scientia.

D. Thom. 1. p. q. 1. art. 2. Scientia subalternans, et subalternata.

Sic intelligendo quæstionem dicitur ad eam, quod etsi cum fide possit scientia esse de credibilibus, non tamen subalternans, sed subalternata tantum ; et primo narro aliqua, postea formabo rationem. Scientia subalternans habet principia immediata et prima, quæ non habent resolvi nisi in terminos simplices notos ex evidentia rei in se, et ideo principia sunt nota propter *quid* ex terminis per se notis ex evidentia rei. Scientia autem subalternata non habet principia immediata et prima resolubilia immediate in terminos simplices, notos ex evidentia rei, et ideo non sunt nota propter *quid* in scientia illa, sed in subalternante, in qua sunt conclusiones demonstratæ ; et ideo scientia subalternata accipit principia sua a scientia subalternante, et supponit ea esse vera, et sunt nota sibi, non propter *quid*.

Subalternata accipit principia a subalternante.

Scientia primo modo non stat cum fide, qualem habent Beati de credibilibus quæ nos credimus, et ideo non habent fidem, sed visionem, et cognoscunt propter *quid* ; sed scientia subalternata scientiæ Beatorum bene potest esse cum fide.

Ad hoc arguitur sic, et rationes sunt aliquantulum tædiosæ in forma : Scientia subalternata, secundum quod subalternata, et sub propria ratione qua subalternata, est scientia ; sed inquantum subalternata supponit principia sua, et accipit ea a scientia subalternante, et ideo non habet principia nota sibi ex evidentia rei, et propter *quid* ; igitur potest stare vera ratio scientiæ subalternatæ, quamvis supponat sua principia ; igitur Theologia potest esse, et est vera scientia, quamvis ipsa credibilia quæ sunt principia ejus, sint supposita, et non nota ex evidentia rei et propter *quid* ; in ipsa igitur stat Theologia, ut scientia subalternata sub propria ratione talis scientiæ cum fide de eisdem. 3

Præterea, Perspectiva, inquantum Perspectiva, et sub propria ratione sua est scientia ; igitur Perspectivus, inquantum Perspectivus, reduplicando illud, quo formaliter denominatur, est sciens denominative a scientia Perspectiva ; sed aliquis potest esse Perspectivus circumscripta Geometria ; ex quo enim sunt

habitus distincti, non sunt necessario connexi in eodem; igitur aliquis potest habere Perspectivam, non habendo Geometriam, et tamen principia Perspectivæ non sunt nota in ipsa propter *quid*, sed in Geometria, a qua illa accipit et supponit. Ex illis tamen suppositis et creditis deducit conclusiones, et generatur in eo scientia conclusionum; igitur eodem modo potest aliquis habere Theologiam, quamvis supponat principia sua, et accipiat ea a scientia Beatorum, et non sint nota in ea ex evidentia terminorum propter *quid*, sed credita et supposita tantum, et nota, quia non propter *quid*; possunt tamen ex eis deduci conclusiones, ex quibus habetur scientia subalternata, quæ nunquam est nisi in viatore; igitur simul stant fides et scientia de eisdem.

Præterea, Philosophus 6. *Ethic. cap.* 4. dicit sic: *Cum enim aliqualiter cognita et credita sunt ipsa principia*, etc. sufficit igitur secundum Philosophum, habere aliqualiter cognitionem de principiis, ad hoc quod aliquis sciat, et scientiam acquirat, deducendo conclusiones ex ipsis.

Et Commentator vult, quod ad scientiam habendam sufficit inductio, quæ est a singularibus ad universale, et cognitis sic principiis universalibus ex inductione, ex necessitate sequitur scientia. Et dicit quod hæc scientia sic habita, est alterius modi a scientia, quæ habetur per Syllogismum et demonstrationem; sufficit enim ad scientiam habendam, quod principia sint aliqualiter nota, ut scilicet sint credita et supposita, et accepta a superiori scientia, in qua sunt nota propter *quid*; igitur Theologia est scientia, et in viatore est simul cum fide de credibilibus revelatis.

COMMENTARIUS.

(a) *Quæstio ista.* Doctor præmittit unum, scilicet quod in hac quæstione possunt esse duo articuli. Primus, an de articulis revelatis possit esse scientia absolute? et hic articulus hìc non pertractatur. Secundus, an de credibilibus revelatis possit simul esse scientia et fides? et hic articulus specialiter in hac quæstione pertractatur. 1.

Et quantum ad hunc secundum articulum: Primo recitat duas opiniones, quas improbat. Secundo respondet ad quæstionem.

Quantum ad primum recitat primo opinionem Thomæ, *in* 1. *part. sum. quæst.* 1. *art.* 2. *quæst.* dicit sic. quod scientia subalternata potest simul esse cum fide de credibilibus revelatis, non tamen scientia subalternans Et præmittit unum, scilicet quod scientia subalternans habet principia immediata et prima, quæ non habent resolvi, nisi in terminos simplices notos ex evidentia rei in se, et ideo talia principia sunt nota *propter quid* ex terminis per se notis ex evidentia rei; sed scientia subalternata non habet talia principia, sed accipit ea a scientia subalternante, et non habet ea, ut per se nota, sed supponit ea esse vera. Scientia primo modo, scilicet subalternans non stat cum fide, qualem habent Beati de credibilibus, quæ nos credimus, et ideo non habent fidem, sed visionem, et cognoscunt *propter quid*; sed scientia subalternata scientiæ Beatorum bene potest

Opinio sancti Thomæ.

Scientia subalternans non stat cum fide.

esse cum fide, qualis est Theologia nostra, quæ subalternatur Theologiæ Beatorum.

SCHOLIUM.

Refutat Doctor dictam sententiam Divi Thomæ. Primo, quia Divus Thomas sibi contradicit; ait enim 2. 2. quæst. 1. art. 5. repugnare aliquid simul esse scitum. Solutiones ad hanc contradictionem refutat Pitigianis hic art. 4. Secundo, Theologia nostra non est subalternata Theologiæ Beatorum, quia nullo genere causæ ab ea dependet, et quia habens subalternatam, potest habere subalternantem; sed Theologi nostri non possunt habere Theologiam Beatorum; ergo. De hoc quæst. 3 Prologi, quæst. 2. laterali.

4. Alia argumenta contra D. Thomam, quære 3. q. Prologi in Report.

Contra istam opinionem, et primo contra opinantem, nam *in* 2. 2. *quæst.* 1. *art.* 5. ubi quærit hoc ex intentione, dicit quod fides et scientia non stant simul; sed Theologia, si inquantum subalternata scientiæ Beatorum, sit vera scientia, et ut subalternata non sit nisi in viatore, tunc scientia sub propria ratione scientiæ subalternatæ stat cum fide in viatore, et de eisdem, scilicet creditis. Nec potest solvere contradictionem istam nisi *in secunda secundæ* velit dicere, quod loquitur de scientia subalternante, non subalternata.

Contra subalternationem Theologiæ nostræ ad scientiam Beatorum.

Præterea, contra opinionem in se, scientia non dependet essentialiter ab aliquo sicut causatum a causa, (non enim loquor de dependentia accidentis ad subjectum) nisi ab eo, quod est causa illius essentialiter. Sed notitia Beati, quam habet de Deo trino et uno evidenter viso ex evidentia terminorum, non est essentialiter causa nostræ Theologiæ, quia scientia non dependet essentialiter nisi ex potentia et objecto in se, vel in specie sua; sed scientia illa Beati non est objectum scientiæ meæ, ita ut cognita notitia ejus cognoscam Deum trinum et unum, nec est potentia animæ, nec species objecti, nec aliquid mei, quod possit esse causa scientiæ meæ in aliquo genere causæ, efficientis maxime, sicut modo loquimur; igitur habitus in me in nullo dependet, sicut a causa essentialiter a visione Beatorum, nec sequitur quod si scientia Beatorum sit de creditis a nobis, quod in nobis sit scientia cum fide, imo esset simile, si dicerem in me esse Geometriam, quia in Joanne, quia ego credo Joannem habere scientiam Geometriæ.

Habens scientiam subalternatam potest habere scientiam subalternantem. Text.

Præterea, omnis sciens scientiam subalternatam, quæ est de intelligibilibus, potest scire et subalternantem, quia principia subalternantis sunt priora; et in intelligibilibus, illa quæ sunt priora simpliciter, sunt priora nobis, licet in sensibilibus non sint eadem priora simpliciter et priora nobis, quia sensibilia posteriora sunt nobis magis nota. Sed hæc scientia, si est scientia, est de intelligibilibus, ut distinguitur contra sensibilia, quia de sensibilibus non est scientia, nec demonstratio, *ex* 7. *Met.* si ergo hæc scientia potest simul stare cum fide, sequitur quod aliquis potest scire scientiam subalternatam cum fide, et ita potest esse comprehensor ratione fidei simul stantis.

SCHOLIUM.

Sententia Henrici, scientiam abstractivam et fidem posse esse de eodem. Hanc vult esse medium lumen inter lumen fidei et gloriæ. Pro-

batur primo, quia de particularibus vagis est scientia, ut patet de Astrologo cæco, qui scit nunc esse aliquam eclipsim, non tamen in particulari signato, nisi eam videat ; sed fides est de particularibus vagis, ut quod aliquis homo est Christus, aliqua fœmina Maria ; ergo. Secundo, ex duobus locis Augustini.

Alia est opinio Gandavensis *quodl.* 8. *q.* 14. sed tamen hic plura, quam ibi, quantum ad aliquid, scilicet de lumine, in quo est scientia ; dicit enim quod est triplex lumen : Unum sufficiens ad apertam visionem habendam de his, quæ nunc credimus, scilicet lumen gloriæ, in quo credita a nobis clare videntur cognitione intuitiva, et *propter quid*. Aliud est lumen, quod requiritur ad credendum articulis fidei ; et aliud est lumen medium clarius lumine fidei, et infra lumen gloriæ, quod est ad hoc quod credibilia, de quibus habemus fidem, intelligantur, et de ipsis habeatur scientia. Et licet cognitiones extremæ in propriis luminibus, scilicet cognitio fidei, et aperta visio in lumine gloriæ, non stent simul, tamen cognitio media, quæ est scientia in lumine medio, stat cum cognitione fidei, quia extremum et medium minus repugnant quam extrema inter se.

lib. 2. et ima.

Exemplum, si de aliqua eclipsi jam stante dicat aliquis non videnti Lunam, quod jam Luna eclipsatur, ille si præsumat de veritate dicentis, credit quod nec vidit præ oculis, nec intelligit, quia per cursum motuum cœlestium non scit, quod in tali instanti de necessitate debeat Luna eclipsari ; ille vero, qui hoc novit illo modo, intelligit Lunam eclipsari, sciendo esse aliquam eclipsim in singulari vago, et ita in universali, non autem in singulari signato, nisi videat illam præ oculis eam particulariter apprehendendo. Ille vero, qui videt eam, certissimum intellectum habet de hac eclipsi, ut est particulariter signata, de qua in particulari signato Astrologus non videns eam, non habet nisi fidem, sive opinionem, quamquam de ipsa in particulari vago, et in universali scientiam habeat ; et talis scientia et fides sive opinio de particulari signato simul stant absque corporali visione in particulari signato ; sed cum est talis visio de particulari signato, evacuatur de eodem fides vel opinio præcedens, ita quod nunquam evacuatur opinio quousque veniat visio, quantumcumque formetur cognitio in universali et particulari vago per demonstrationem.

Ita per omnia est in proposito : fides nostra est de particularibus vagis, quia de particularibus indeterminatis nobis in hac vita, ut quod aliquis unus homo est Christus, aliqua una fœmina est Maria, et aliqua una natura singularis est Deitas, sed nihil determinatum in re vel in nobis fide percipimus, sed hoc in visione expectamus, et de illo signato quod tunc videbimus, est proprie fides, quod modo non cognoscimus nisi indeterminate, et in hoc consistit ænigma fidei. Patet igitur secundum eum, quod visio excludit fidem, sed scientia non ; et hæc scientia de credibilibus habetur in lumine medio inter lumen gloriæ et lumen fidei.

Ænigma fidei secundum Henric.

Confirmatur per Augustinum 14. de Trin c. I. *Qua scientia*, inquit, *non pollent plurimi fideles, quamvis* 6.

polleant ipsæ fide; et post : *Aliud enim est scire tantummodo quid homo credere debet propter vitam æternam adipiscendam : aliud est scire quemadmodum hoc ipsum, et piis opituletur, et contra impios defendatur, quam proprio appellare vocabulo scientiam videtur Aposto-*
1. Cor. 12. *lus.* Hæc ille. Hæc igitur scientia quæ stat cum fide, sicut est cognitio clarior quam cognitio fidei, ita est in clariori lumine, quam sit lumen fidei; aliter nisi esset clarius lumen, qui plus haberet de fide, plus haberet de hac notitia.

Præterea, Augustinus super illud Joan. I. *Vita erat lux hominum*, dicit : *Erat Joannes de illis montibus, de quibus scriptum est : suscipiant montes pacem populo, et colles justitiam*; per pacem intelligit sapientiam, qua majores illuminantur, appellat justitiam fidem, qua minores; vult enim ibi quod majores in Ecclesia habeant scientiam cum fide, minores fidem tantum.

Ulterius dicit quod lumen majus in quo credibilia intelliguntur, et in quo scientia habetur de illis, non inest homini, nisi cum fide præsupposita, nec illa scientia credibilium potest haberi non præsupposita fide.

SCHOLIUM.

Refutat Henricum primo ad hominem, n. 7. Secundo, contra ejus opinionem in se, n. 8. Tertio, ait falsum esse scientiam necessario præsupponere fidem, n. 9. Quarto, lumen illud scientiæ non dependere a fide quoad suos actus causandos, n. 10. Quinto, quod tale lumen non sufficit ad scientiam causandam, verbi gratia, de hoc art. *Deus est trinus et unus*, alioquin per illud cognoscerentur principia, et termini principiorum illius conclusionis; et hoc distincte, quod est impossibile, ex q. 1 Prol. n. 11. Sexto, si per tale lumen cognoscuntur termini credibilium sub propriis rationibus, principia essent evidentia nobis, et conclusio hæc : *Deus est trinus*. Septimo, rejicit aliorum impugnationem contra dictam sententiam, n. 12. vide Pitigianis hîc art. 5. qui hæc fuse contra Henricum explicat.

Contra hæc : Primo contra opi- 7.
nantem, nam ubi facit sermonem de illo lumine, scilicet *in Summa*, vult quod majores habeant scientiam, ut fides defendatur contra hæreticos, et piis minoribus exponatur, aliter nisi essent aliqui, qui talia facerent et scirent, cito deficeret fides simplicium, et caderent in errorem; et vult quod iste sit ordo acquirendi notitiam credibilium, scilicet quod homo primo debet investigare sensum litteræ in Scriptura. Secundo, hoc habito ex sensu litteræ, conclusiones * explicitas deducere. Tertio, studere debet, ut ipsa credita intelligat, et ibi vult expresse, quod propter istud tertium, scilicet, ut credita intelligantur, non requiritur aliquod lumen aliud a fide. Et ego tunc infero, quod multo minus propter primum et secundum, quia ad intelligendum sensum litteræ, et conclusiones ex illo deducere et explicare, potest homo attingere per perspicacitatem naturalis ingenii. Hoc enim posset Judæus facere de Epistolis Pauli, sicut ego possem; et si ego credo dictis Pauli, et ipse non, in hoc habeo firmiorem adhæsionem ipsi conclusioni quam ipse, quia ego credo sensui litteræ, et ipse non, sed opinatur, et ipse elicit conclusionem opinatam, sicut ego creditam; igitur si propter tertium, scilicet ut credita intelligantur, non requiritur aliquod speciale lumen

Vide V... q. 3. pri... et Scot. Repo...

* alias ...plicand...

Judæus ...test elic... aliqu... conclus... nes ex ...tis Pau... sicut fi... lis.

ultra lumen fidei, nec propter notitiam litteræ et conclusionum explicandarum ex illo sensu, requiritur aliquod tale lumen, et ita nullo modo requiritur necessario tale lumen.

Contra conclusionem in se : ipse dicit quod ista duo lumina simul stant, et illud lumen in quo habetur scientia, innititur lumini fidei. Hoc videtur falsum quod stant simul, quia lumen illud non facit cognitionem intuitivam de credibilibus, sed scientiam abstractivam, et tunc tota scientia Geometriæ posset ab aliquo haberi simul cum fide. Pono enim quod aliquis sciens Geometriam, exprimat alicui ignoranti conclusiones Geometriæ, scilicet quod omnis triangulus habet, etc. ille præsumens de scientia et veritate exprimentis, credit ei ; habet igitur fidem, quod triangulus habet, etc. Ponatur ultra quod ille sciens Geometriam doceat eum cognitione abstractiva, demonstrando sibi conclusiones quas prius credidit, tunc ille simul habebit scientiam abstractivam de conclusionibus Geometriæ, et fidem, si verum dicit quod cognitio abstractiva non evacuat fidem.

Præterea, scientia et opinio non simul stant de eodem ; igitur nec fides et scientia.

Respondent, quod opinionis ad scientiam est duplex differentia : Prima, quia scientia dicit certitudinem, et opinio formidinem. Alia, quod scientia habet evidentiam ex parte rei, opinio autem non ; sed fides sicut scientia habet firmam adhæsionem et certitudinem ; ideo fides minus repugnat scientiæ, ideo possunt simul stare ; non autem opinio et scientia.

Contra, quælibet duo extrema contradictionis de eodem sunt incompossibilia æque inter se ; sed certitudo et non certitudo de eodem sunt talia extrema ; igitur sunt incompossibilia, et per consequens opinio, quæ habet non certitudinem, et scientia quæ habet certitudinem ; cum igitur scientia habeat evidentiam ex parte rei, et fides non evidentiam, cum evidentia et non evidentia de eodem contradicant, non stabunt simul fides et scientia de eodem. 9. Regula generalis de extremis contradictionis.

Contra hoc etiam quod dicit, quod scientia non potest præcedere fidem, sed necessario sequitur, arguo sic : Aut hoc est propter formalem repugnantiam illorum habituum inter se, scilicet quod fides non posset inesse post scientiam habitam; aut hoc est propter formalem repugnantiam objectorum. Primum non potest dari, quia si sic, tunc scientia non posset inesse post fidem, cujus oppositum ponis ; cum igitur ponas istos habitus compossibiles, videtur quod scientia possit præcedere fidem, et causare assensum fidei, sicut sequi. Si hoc ponis propter formalem repugnantiam objectorum, hoc est propositum, quia objecta æque distinguuntur secundum formales rationes post fidem positam, sicut ante. Nec valet dicere quod sunt simul sicut contraria in medio, ut colores extremi in rubore, quia sic esset una cognitio mixta et media ex scientia et fide, tunc enim illa cognitio nec esset fidei, nec scientiæ, sicut rubor, nec est albedo, nec nigredo. Regula de iis quæ habent repugnantiam formalem.

Præterea, quod illud lumen clarius lumine fidei non innitatur in 10.

suo effectu, scilicet in causando scientiam, lumini fidei, sive ipsi fidei, dicit Augustinus super Joan. hom. 26. *Cætera autem potest homo nolens, credere autem non nisi volens ;* tunc sic : Illud quod ex propria ratione sui non dependet essentialiter a voluntate, non dependet essentialiter ab aliquo essentialiter dependente a voluntate, ista est plana de se. Sed scientia saltem speculativa in quocumque lumine habetur, non dependet essentialiter a voluntate, sed præcedit voluntatem, sicut prius posterius, sicut *intelligere velle* naturali ordine ; igitur nec ab eo quod essentialiter dependet a voluntate, cujusmodi est fides ; igitur cognitio faciens scientiam, non dependet essentialiter a fide in quocumque lumine habeatur, nisi dicas illam haberi in solo lumine fidei, cujus oppositum dicis, sed in alio.

Scientia speculativa non dependet a voluntate.

11. Præterea, comparando illud lumen ad scientiam, arguo quod non sufficit ad causandam scientiam in homine, quia impossibile est intelligere aliquam conclusionem mediatam, nisi prius natura saltem intelligantur aliqua principia immediata, ex quibus illa concluditur, quia tota evidentia conclusionis dependet essentialiter a principiis. Sed principia immediata non possunt intelligi, nisi prius apprehendantur termini ut sunt termini principiorum immediatorum ; igitur illud lumen, quod non facit apprehendere terminos principiorum immediatorum, secundum quod hujusmodi non facit, nec facere potest intelligi principia immediata, nec per consequens conclusionem, quæ sequitur ex illis principiis intellectis. Sed lumen istud quod ponis, non facit concipere vel apprehendere terminos hujusmodi : *Deus est trinus et unus*, ut sunt termini propositionis immediatæ, sed tantum in generali et indistincte, cujus probatio est, quia nullum conceptum habeo in aliquo lumine de Deo trino et uno, quem non possit habere hæreticus, et simpliciter infidelis ; quod patet ex hoc, quia eumdem conceptum quem ego affirmo de istis terminis, et de conclusione facta, ipse hæreticus negat ; sed certum est, quod hæreticus non habet conceptum terminorum distincte sub propriis rationibus, igitur nec ego habeo ; sed talis apprehensio terminorum principiorum requiritur ad hoc, quod conclusio sequens sciatur, igitur tale lumen non sufficit ad scientiam.

Ex 1. Poster. text. 5.

Infide... hæret... posset ... bere ... nem ... ceptu... prend... vum ... rum t... norm... Deus trin... quem ... tholi...

Præterea, ad hoc arguo sic : Si lumen istud causaret apprehensionem terminorum principiorum sub propriis rationibus, tunc ipsa principia essent certissima, non solum ex adhæsione per fidem, sed etiam ex evidentia terminorum abstractive apprehensorum sub propriis rationibus, et per consequens conclusio sequens esset evidentissima, et ita Theologia esset certissima scientia ex evidentia terminorum, et esset certior aliis scientiis abstractivis ; ex quo enim termini apprehenduntur sub propriis rationibus, et in ipsis est tota necessitas et certitudo principiorum et conclusionum, Theologia esset certissima scientia ex evidentia objecti, quod ipse negat.

Argu... tum e... cissi... con... Her...

1... Præterea, alii arguunt contra eum quærentes quod sit tale lumen, et respondens dicit, quod est quid

Quær... trun... Alve... et V...

spirituale, sicut charitas, ideo non potest ostendi, sed illi percipiunt hoc lumen, qui recipiunt.

Contra, charitas potest ostendi, et actu interiori quo invenit homo se promptum ad diligendum Deum, et exteriori quo servet in actibus extrinsecis pro aliquo dilecto, sicut aliqua scientia ostenditur actu interiori intelligendo, et exteriori in bene docendo. Sed tales qui habent hoc lumen secundum eos, non melius docent, nec firmius adhærent in mente credibilibus propter lumen istud, quam alii simplices non habentes hujusmodi lumen, sed frequenter minus ; igitur non debet poni.

Præterea, contra hoc est Philosophus I. *Posteriorum* contra Platonem, qui ponebat omnem scientiam in nobis a principio, sed quod esset quasi obnubilata et obruta propter impedimenta aliqua. Dicit enim Philosophus hoc esse inconveniens, scilicet habere tam nobiles habitus, et tamen latere nos ; igitur est inconveniens ponere tale lumen, et tamen latere nos, nam habentem fidem non latet se habere fidem aliqualiter, quin scilicet sciat se habere habitum, quo credit in generali ; quod autem ille habitus inclinet ipsum in verum simpliciter, hoc credit ; cum igitur habitus iste sit manifestior et clarior, scilicet lumen, quod ponis, non lateret habentem, quin sciret se illud habere, et posset illud ostendere actu extrinseco.

Præterea, quæro quando lumen hoc infunditur ? Si in Baptismo cum fide, tunc homo sine doctore existens in deserto posset invenire totam Theologiam, saltem quantum ad media necessaria, quæ sunt in ea, quia posset in illo lumine terminos apprehendere, et complexionem facere, et ex principiis conclusionem deducere, et ita totam Theologiam scire quantum ad ea, quæ necessaria sunt, quod dico, quia multa sunt contingentia in ea, sicut alias fuit dictum.

Si non infunditur in Baptismo, sed postea quando homo applicat mentem ad intelligendum Scripturam, contra, quia tunc ejus infusio non esset miraculosa ; quando enim Deus assistit, ut generalis causa ad aliquem effectum causandum, si natura disponit, non dicitur miraculose conferri, nec illud collatum dicitur esse supernaturale, sed magis naturale, ut patet de corpore organizato et infusione animæ. Si igitur assisteret cuilibet inquirenti veritatem Scripturæ, ad dandum tale lumen, illud non diceretur dari miraculose, nec diceretur lumen supernaturale, et tunc non fuit miraculum, quod montes, id est, majores habuerunt istud lumen, et non minores.

Effectus ad quem natura disponit, non dicitur supernaturalis, et miraculosus, quando Deus assistit, ut generalis causa. Vide Aug. 15. Trin. cap. 27.

Si dicas, quod non dat sic, sed quibus vult, tunc frustra laboraremus in studio, et inquirendo veritatem, et esset multo melior via veniendi ad scientiam Theologiæ sedere in Ecclesia, et rogare Deum, ut daret nobis hoc lumen.

SCHOLIUM.

Ponit varias acceptiones scientiæ, et quatuor conditiones scientiæ proprie dictæ, de qua agit Philos. I. Poster. et juxta hanc propriam scientiæ acceptionem resolvit eam simul cum fide, non posse esse de eodem. Probatur auctoritate et ratione ad oppositum supra num. I. loquitur de actibus fidei et scientiæ quia

habitum fidei esse posse cum actu scientiæ, vel e contra, colligitur ex solutione ad secundum, et tertium princ. Vide eum dist. 31. quæst. 1. § Respon. D. Thom. 2. 2. q. 2. a. 5. putat repugnare etiam habitus scientiæ et fidei simul esse. Durand. d. 41. quæst. 4. putat nec actus esse incompatibiles, et videtur dicere, unum et eumdem actum esse simul fidei et scientiæ, in q. 1. Prolog. Sed hoc est impossibile, primo, quia evidens et inevidens repugnant. Secundo, daretur habitus sic mixtus, quod est falsum, quia non esset acquisitus, nec infusus. Tertio, ille actus esset naturalis et supernaturalis substantialiter.

13. Ad quæstionem igitur aliter respondeo, quod scientia multipliciter potest accipi. Uno modo prout aliqua notitia cum adhæsione firma dicitur scientia, et quod talis scientia possit stare cum fide, vult Augustinus *primo Retract. cap.* 13. Sed (Idem 14. et 15. Trin. c. 12.) isto modo non quærit quæstio de scientia, quia non tantum de credibilibus revelatis potest esse scientia hoc modo firmiter adhærendo testimonio alieno, et sic stare cum fide, sed etiam ipsa fides est scientia isto modo, sicut patet per Augustinum 2. de Civit. cap. 2. *Profecto*, inquit, *ea quæ remota sunt a sensibus nostris, quoniam nostro testimonio scire non possumus, de his alios testes requirimus, eisque credimus, a quorum sensibus remota esse vel fuisse non credimus.* Et sicut est in sensu, quod credimus aliis de his quæ viderunt, sic est in intellectu secundum ipsum de his, quæ mente sentiuntur, quia et ipse sensus mentis rectissime sensus dicitur.

Similiter adhuc potest esse scientia sive assensus non solum per credulitatem adhærendo testimonio alieno, sed potest esse, sicut veritati scitæ assentitur, licet non ex eisdem causis, scilicet evidentia necessaria; de quo assensu loquitur Philosophus 6. *Ethic.* dicens, quod habitibus intellectualibus dicit aliquis determinate verum, et assentit uni parti, sicut aliquis assentiret conclusioni demonstratæ ; et ita fides, qua assentitur alteri parti contradictionis determinatæ, esset scientia secundum Philosophum ; et si esset de speculabilibus, reduceretur ad scientiam ; si de agibilibus, reduceretur ad prudentiam ; si de factibilibus, ad artem. Et isto modo fides infusa et scientia de revelatis stant simul, quia sic non accipitur proprie scientia. (c. 4.)

Sed accipiendo scientiam proprie, ut accipitur *primo Posteriorum*, requiruntur quatuor conditiones in scientia. Prima, quod sit certa, excludendo omnem dubitationem et deceptionem. Secunda, quod sit cognitio necessaria. Tertia, quod sit per causam evidentem in intellectu. Quarta, quod sit per causam necessariam evidentem applicatam ad conclusionem per discursum syllogisticum. Propterea dicit Philosophus primo Posteriorum : *Tunc scire opinamur unumquodque simpliciter, et non sophistico modo, qui est secundum accidens*, (per hoc excludendo omnem dubitationem et incertitudinem) *cum causam arbitramur cognoscere* (scilicet causam necessariam), *et quia illius est causa*, per applicationem principiorum ad conclusionem ; et hoc modo subjungit demonstrativam scientiam procedere ex primis et veris, et notioribus causisque conclusionis ; et illo modo accipiendo scientiam, impossibile est de eodem esse simul scientiam et fidem. (Te... Qua... c-n... nes... t... Vide... Pr...) (Def... sci...)

SCHOLIUM.

De triplici habitu potest dubitari an stare possit cum fide. Primus est habitus quem quis habet ex sensu litteræ de creditis. Secundus versatur circa Scripturæ explicationem, conclusionum ex ea deductionem, et argumentorum solutionem. Tertius est habitus quem habuerunt, qui primo receperunt scientiam credibilium. Primum habitum ait simul esse cum fide, sed non est scientia, quia non demonstratur per principia. Mihi videtur, quod iste habitus, si est circa sensum litteræ certum et clarum, est ipsa fides ; si sit de sensu non certo, erit opinativus.

Ad propositum tamen magis, dico quod aliqua notitia potest haberi cum fide, et alius habitus a fide ; et primo videndum est, qualem habitum potest habere homo cum fide. Et primo de habitu, quem homo potest habere ex sensu litteræ Scripturæ sacræ de creditis revelatis. Secundo, qualem habet exponendo Scripturam, et explicando conclusiones, et solvendo ea quæ videntur contraria. Tertio, qualis habitus fuit in montibus recipientibus primo scientiam.

De primo dico, quod notitia quam habet aliquis de his, quæ traduntur in Canone Bibliæ, non est tradita per modum scientiæ demonstrativæ, mendicando scilicet notitiam illam, sive habitum de intellectu litteræ ab aliquibus principiis, ex quibus demonstrativæ concluditur ; quod expresse patet per Augustinum 18. *de Civit. cap.* 41. *in fine*, ubi loquens de traditis in Scriptura, dicit quod illa *commendata sunt nobis divinis eloquiis, quamvis per homines, non argumentorum concertationibus inculcata, ut non hominis ingenium, sed Dei eloquium contemnere formidaret, qui illa cognosceret*, scilicet quæ tradita sunt in Scriptura. Habet igitur habitum de sic traditis in sensu litteræ, non quidem habitum scientiæ, sicut descripta est scientia, sed habitum, quo immediate assentit omnibus et singulis, et non uni propter aliud, de his quæ traduntur in Scriptura ; quinimo si aliqua ibi tradita probarentur ex aliis, non assentiret eis, quia sic probata, sed cuilibet dicto in Canone assentit, non quia probatur modo dicto, sed solum propter auctoritatem Dei, ratione cujus assentit immediate omnibus traditis in Scriptura, non uni propter aliud per syllogisticum discursum.

Si dicas, quod Scriptura arguit et procedit definitive et divisive, sicut aliæ scientiæ, hoc non video, nec scio ubi.

Si dicas, quod Paulus arguit 1. ad 15.
Cor. 15. *Si mortui non resurgent, nec Christus resurrexit ;* sed Christus resurrexit ; igitur mortui resurgent. Et beatus Joan. *Diligamus nos invicem, quoniam ipse prior dilexit nos.* 1. Can. c. 4.

Respondeo, quod argumentum est de aliqua re faciens fidem de ea, quæ alias erat dubia, ideo in argumento proprie dicto creditur et consentitur conclusioni propter argumentum, et ejus evidentiam. Sed si Paulus dixisset solum istud : *mortui resurgent,* tantum credidissem ei tunc, sicut modo, nec est majoris firmitatis illa conclusio, quam si simpliciter narrasset eam. Similiter, sicut credo conclusioni vel consequenti, sic et antecedenti, et e converso; sicut enim credo quod mortui resurgent, ita credo Christum resurre- Definitio argumenti.

xisse, quia nullam certitudinem habemus de Christi resurrectione, nisi ex testimonio aliorum, sicut patet per Apostolum ubi supra, qui dicit : *Si Christus non resurrexit, invenimur falsi testes* et ideo tota certitudo, quæ habetur de resurrectione Christi et mortuorum, non est nisi certitudo fidei, et non ultra. Similiter quod dixit Joan. *Diligamus nos invicem*, etc. hoc dixit ad movendum animos nostros ad Christi dilectionem ; quod tamen Christus dilexerit nos tali dilectione de qua loquitur, hoc est nobis creditum, et si habet certitudinem de conclusione, non tamen majorem quam de principio, et ideo cum principium non cognoscatur ex evidentia rei, non potest habere scientiam de conclusione ; sed si aliquis habet habitum ultra fidem, illo assentit omnibus et singulis, quæ dicuntur in Canone, et nulli uni propter aliud, quia etsi unum posset sequi ex alio, non habet tamen majorem certitudinem de illo quod sequitur, quam de illo ex quo sequitur.

SCHOLIUM.

Habitus secundo modo, seu habilitas exponendi Scripturam, explicandi conclusiones, et defendendi easdem, stat cum fide, quia si exponitur unus locus per alium, non est major evidentia in exposito quam in exponente, quia utrobique obscuritas. Si vero exponitur per aliquam scientiam naturalem, conclusio non erit evidens, quia sequitur ex altera præmissarum inevidenti, et conclusio semper sequitur debiliorem partem. Si petas, qualis est iste habitus, cum non sit scientiæ ? Dico esse habitum naturalem Theologiæ, qui magis accedit ad opinionem, quam ad scientiam proprie dictam, ut notavi in Prologo q. 3.

16. Si loquamur de secundo modo habendi habitum cum fide, ut sciat quis exponere Scripturam, et conclusiones explicare, et contraria solvere, talis potest esse major in Ecclesia. Tunc quæro de tali, aut enim exponit Scripturam per Scripturam, scilicet unum locum per alium, et obscurum per manifestum, et sic non habet majorem certitudinem de Scriptura exposita, quam de exponente. De qua expositione loquitur Augustinus II. de Civit. c. 19. *Quamvis itaque divini sermonis obscuritas etiam ad hoc sit utilis, quod plures sententias veritatis parit, et in lucem notitiæ producit, dum alius eum sic, alius sic intelligit, ita tamen, ut quod in obscuro loco intelligitur, vel attestatione rerum manifestarum, vel locis minime dubiis asseratur, sive cum multa tractantur, ad illud quoque perveniatur, quod sensit ille qui scripsit.* Hæc ille ; semper stat tamen, quod non est major certitudo de exposita quam de exponente, et ideo nunquam habet scientiam proprie.

Si autem exponit per alias scientias, ad quod ultimo devenerunt Doctores immiscendo Philosophiam Scripturæ sacræ (quod sine dubio multum valet, et præcipue Metaphysicalia, ut veritas Scripturæ de Trinitate, et Intelligentiis, et abstractis intelligatur), tunc dico, quod conclusio non habet majorem certitudinem, quam altera præmissarum, quæ minus certa est ; sicut in omni mixtione, certitudo conclusionis est certitudo præmissæ minus certæ, ut ex majore de necessario, et minore de contingenti non sequitur conclusio de necessario, sed de contingenti ; et cum præmissa sumpta ex

Meta calia lum ad c tio plur verita fi Conc non majo cert nem miss nus

Scriptura non sit evidens ex terminis, sed credita, igitur nec conclusio erit demonstrata generans scientiam, quamvis possit generare habitum alium a fide. Et sicut loquor de expositione, sic loquor de contrariorum solutione, quia solutio habet tantam certitudinem ex quanta procedit in accipiendo, quia si accipiatur de Scriptura, habet certitudinem quam dixi ; si aliunde, certitudinem quam habere potest cum Scriptura, cui innititur, nunquam tamen certitudinem ex evidentia. Si quis autem habeat intellectum exponendi moraliter ad ædificationem, ille habet explicatiorem intellectum, quam qui scit sensum litteræ tantum, sed nunquam in tali expositione vel explicatione, poterit aliquid demonstrare ex evidentia rei.

SCHOLIUM.

Doctores sancti a Deo illuminati, ut Prophetæ et Apostoli, habuerunt habitum præbentem assensum firmum omnibus revelatis, excludentem omnem dubitationem, non tantum contrarium revelato, sed etiam accessoriam vel contingentem, qualis est hæc : *An deitas sit in Filio per voluntatem*, quam dubitationem fides non tollit ; tam certum ac firmum assensum habuerunt isti de creditis, ac nos de principiis et conclusionibus demonstratis, Deo in eis causante quod ipsi causarent, si terminos credibilium clare et distincte apprehenderent ; quod enim facit Deus cum causa secunda effectrice, se solo facere potest. Nec obstat quod secundum ipsum 2. d. 3. q. ult. non possit effici notitia intuitiva sine objecto existente, quia ratio terminativi in objecto, magis est causæ formalis quam efficientis. Potest Deus forte se solo qualitatem, quæ est intuitio, efficere, sed non habebit respectum intuendi ; illa vero certitudo Sanctorum, quia non fuit evidens evidentia rei, non fuit scientialis, et sic potuit esse simul cum fide etiam actualiter, difficile valde est ostendere quomodo hæc notitia non sit fidei, cum sit obscura, innitens testimonio dicentis, cum res in se non videatur ; videtur enim ad actum fidei requiri, quod innitatur divina auctoritate credita, non evidenter nota in ipso assensu, esto non obstaret evidentia naturalis attestantis actui fidei. Quomodo vero haberi possit supernaturalis evidentia Dei sine ipsius intuitione, sic explicari potest : Deus loquitur animæ, formando in intellectu conceptum alicujus propositionis, vel dando novas species, aut movendo antiquas ad illam, juxta dicta 2. d. 9. q. 2. et simul dat lumen supernaturale, quo anima cognoscat evidenter abstractive ipsum esse, qui loquitur, sicut si quis cognosceret vocem Petri, cognosceret ipsum esse, qui loquitur, quamvis eum non videret. Vide Suar. supra. Res est ad explicandum difficillima, et nisi sic dicatur, non video in quo ille habitus datus mentibus differat a fide perfecta, quia nisi Deus tale lumen det ad singulos ejus actus, innititur testimonio obscure testificantis, quod est proprie fidei.

Sed si loquamur de tertio modo habendi habitum cum fide, qualem scilicet certitudinem habuerunt illi, quibus Scripturæ veritas primo revelabatur, dico quod omnem effectum, quem potest Deus facere mediante causa effectiva secunda, potest facere immediate. Nunc autem si res ipsæ de quibus Scriptura tractat, essent clare apprehensæ et intuitive, generarent notitiam certam absque omni dubitatione, et hæc notitia, quia evidens est, diceretur scientia. Sed Deus absque motione objecti potest sic causare notitiam certam absque omni dubitatione, ita quod habens talem notitiam revelatam a Deo non possit dubitare de veritate illius, cujusmodi notitiam creditur Prophetas habuisse, et multos alios Sanctos in Scriptura, et tales habuerunt habitum præbentem magnum assensum, ita quod illo stante, non potuerunt non assentire veritati; illa 17.

Quod facit Deus per secundum agens, potest facere se solo.

Qui primo acceperunt fidem omni caruerunt dubitatione.

tamen certitudo non fuit evidens ex evidentia rei, quia tunc contradictio esset, quod hujusmodi notitia et fides simul starent; fuit tamen certitudo illa firma, sicut est certitudo scientialis, quæ causatur ex principiis notis ex evidentia terminorum, sed non causabatur a talibus principiis, sed aliunde, ideo scientia non potuit dici ex evidentia rei; fuit tamen major certitudo quam certitudo fidei, quia fides non excludit omnem dubitationem, sed aliqua dubitatio potest stare cum fide.

Aliqualis dubitatio potest stare cum fide.

Scientia stricte sumpta, et fides non possunt esse simul de eodem, puto quod loquitur de actuali utrobique.

Dico igitur, quod cum fide stare non potest scientia proprie dicta, quia termini non apprehenduntur in particulari sub propriis rationibus, ideo principia non sunt nota ex evidentia rei, et per consequens conclusio non est scientifica, alias tota Geometria et fides starent simul; habetur tamen cum fide a multis alius habitus, quo assentitur veritati Scripturæ firmiter, et non uni veritati propter aliam, sed cuilibet immediate, licet sit ordo in dignitate veritatum, secundum quod inter se comparantur.

18\. Ad arg. positan 3. pro D. Thom. Nunquam potest aliquis scire scientia subalternata, nisi sciat scientia subalternante.

Ad primum (b) pro prima opinione dico, quod non plus probat, nisi quod est scientia in se, quia sicut principia sua essent in se principia, si possent reduci ad principia simpliciter prima et nota ex evidentia terminorum, ita sunt modo, sive reducantur ab aliquo, sive non. Sed sicut subalternata non esset scientia, nisi sua principia possent reduci in principia prima, nota ex evidentia terminorum, sic non est huic scientia, nisi iste possit ejus principia reducere in principia prima, ex quibus demonstrantur, quod nunquam potest, nisi sciat subalternantem. Et sicut non essent principia subalternatæ, nisi essent conclusiones demonstratæ in scientia subalternante, ita nec essent isti principia, nisi essent demonstrata sibi in scientia subalternante, ita quod aliquis sciat Perspectivam, nisi sciat Geometriam, nihil est dictu. Potest tamen habere opinionem vel fidem de traditis in Perspectiva, sine hoc quod sciat Geometriam, quia de eisdem potest esse fides, opinio et scientia, sed non simul. Ad cognoscendum autem principia hujus habitus Theologiæ, sicut ex primis et immediatis illa demonstret, nullus attingit nisi comprehensor.

Ad secundum (c), concedo quod Perspectiva est scientia, et Perspectivus est sciens. Sed cum dicis, quod aliquis potest esse Perspectivus nesciens Geometriam, nego, quia nunquam est Perspectivus nisi sit Geometer.

Omnis [Per]spect[ivus] est Ge[ome]ter. Hab[itus] scien[tiæ] subal[tern]natæ [cau]satur [imme]diate [ex] princ[ipiis] scien[tiæ] subal[ter]nant[is].

Et cum dicis, quod sunt distincti habitus, verum est, sed sicut non potest esse habitus ille, nisi causetur ex principiis Geometriæ, non immediate, sed mediantibus conclusionibus ibi demonstratis ex principiis evidentibus, ita non potest esse habitus huic homini, nisi causetur in ipso ex principiis illis, quæ habent certitudinem istam ex principiis primis, notis in scientia superiori. Sicut igitur in se non est illa scientia, nisi causetur a principiis superioribus, mediate tamen, ita nec isti est scientia, nisi causetur in ipso ex principiis, quæ habent respectu sui intellectus evidentiam ex principiis superioris scientiæ.

Si autem scientia subalternata

habet aliqua principia prima, quæ non accipit a superiori scientia, quantum est ex parte illorum, posset scire, non scita superiori ; sed hoc nihil ad propositum, quia in hoc quod habet talia principia, non est subalternata.

Ad Commentatorem dico, quod inductio potest accipi dupliciter. Uno modo prout est species argumentationis, secundum quod loquitur Boetius de inductione. Alio modo prout inductio dicitur omnis cognitio, quæ oritur ex sensu, sicut principia cognoscimus, quia terminos apprehendimus per sensum. Si primo modo loquitur Commentator, dico quod inductio non sufficit ad scientiam, nec ideo scitur universale, quia ex particularibus deducitur. Unde magis sequitur scientifice : *omne totum est majus sua parte, igitur hoc totum*, quam e converso, scilicet *hoc et illud totum, igitur omne*. Unde evidentia principiorum in scientia non dependet ex singularibus, sed si nullum singulare esset, cum scientia sit necessariorum, adhuc staret vera scientia ; sed principia sunt nota ex terminis apprehensis, secundum quod termini ultro se offerunt intellectui, et resolutio certitudinis stat in hoc, quod ille est talis intellectus, et hi tales termini.

Si secundo modo loquitur, verum est quod notitia principiorum dependet ex sensu, tamen non sufficit quæcumque notitia terminorum ad hoc, quod cognoscantur principia esse prima seu talia, ex quibus possit conclusio necessaria concludi, quæ habet generare scientiam, sed requiritur cognitio terminorum sub propriis rationibus ex evidentia illorum, sed non semper immediate et distincte, sed in aliquibus scientiis sufficit notitia terminorum confusa, sicut in subalternatis, sed requiritur quod eorum cognitio confusa possit reduci in distincta. Similiter scientia naturalis, prout præcedit Metaphysicam, habet suos terminos confuse notos ; sed Metaphysicus mediante definitione exprimit distincte notitiam illorum, et tunc est perfectior, quando est cum Metaphysica.

COMMENTARIUS.

(b) *Ad primum.* Doctor respondet ad rationes Thomæ, quibus probat quod vera scientia potest stare cum fide. Et primo dicit quod bene scientia subalternata, ut subalternata, est vere scientia in se, quia quantum est in se, potest esse evidens ex natura rei, sic quod conclusio scientiæ subalternatæ est resolubilis ultimate in principia per se nota in scientia subalternante. Secundo dicit quod scientia subalternata non est cuicumque vera scientia, sed est tantum scientia illi, qui ex natura rei potest resolvere conclusionem demonstratam in scientia subalternata in principia per se nota ex natura rei ; sed talis non potest resolvere, nisi habeat scientiam subalternantem, quia principia scientiæ subalternatæ sunt tantum nota ex evidentia rei in scientia subalternante, et tantum supposita in scientia subalternata. Cum ergo dicit Thomas quod scientia subalternata, inquantum hujusmodi est vera scientia, conceditur quod in se est vera scientia, ut supra exposui, sed non est vera scientia, nisi habenti subalternantem, quia principia in subalternata sunt conclusio- 2.

nes demonstratæ in scientia subalternante, et ideo est impossibile quod quis vere sciat Perspectivam, sive conclusionem aliquam in Perspectiva, nisi simul habeat Geometriam ; potest tamen habere opinionem de conclusione in Perspectiva sine Geometria.

3. (c) *Ad secundum* concedit Doctor, quod Perspectiva, ut hujusmodi, est scientia, et Perspectivus, ut hujusmodi, est sciens, sed postea negat quod aliquis sit vere Perspectivus, et non sit Geometer : et cum probatur quod Perspectiva et Geometria sunt habitus distincti, verum est, quia Geometria est subalternans, et Perspectiva subalternata, et per consequens potest esse Perspectivus et non Geometer. Dicit Doctor quod quamvis sint habitus distincti, tamen non potest haberi Perspectiva ab aliquo sine Geometria, quia principia demonstrationis in Perspectiva sunt tantum credita et supposita, et in Geometria demonstrata ex natura rei, et per consequens non potest esse Perspectiva sine Geometria, licet sint habitus distincti, nec similiter potest esse vere Perspectivus et non Geometer.

Ad Philosophum dico breviter, quod loquitur ibi tantum de scientia per accidens, et non de vera scientia ; unde sic dicit in fine illius litteræ : *Cum enim fidem quodammodo adhibet quis, et principia sibi nota sunt, scilicet, nam si non magis discursu conclusionis per accidens habebit scientiam.* Unde Commentator ibi : *Quando* (inquit) *contingit alicui credulitas rei alicujus, et fuerint principia prima illius rei nota apud ipsum, tunc jam contingit eis scientia illius rei ; si vero non fuerint nota apud ipsum, et scientia ejus apud ipsum per modum accidentis.* Hæc ille ; et sic patet quod auctoritas est magis ad oppositum quam propositum.

Ad Commentatorem dicit Doctor, quod inductio potest accipi dupliciter. Uno modo ut est una species argumentationis, et si loquitur Commentator sic ; dicit quod inductio non sufficit ad scientiam, nec ideo scitur universale, quia ex particularibus deducitur ; unde magis sequitur scientifice : *omne totum est majus sua parte* ; *igitur hoc totum*, quam e converso, scilicet *hoc et illud totum est majus sua parte* ; *igitur omne*. Unde evidentia principiorum in scientia non dependet ex singularibus, quia si nullum singulare esset, cum scientia sit necessariorum, adhuc staret vera scientia, nam principia sunt nota terminis apprehensis, secundum quod termini ultro se offerunt intellectui, et resolutio certitudinis stat in hoc, quod ille est talis intellectus, et hi tales termini ; nam ostensis intellectui istis terminis, scilicet *totum* et *pars*, et facta complexione terminorum, statim intellectus evidenter assentiret huic : *Omne totum est majus sua parte*, ex sola apprehensione terminorum in complexione eorum ; et quare ex aliquibus terminis sit propositio per se nota, et ex aliquibus non, non videtur assignanda alia ratio, nisi quia sunt tales termini ; et similiter quare intellectus evidenter assentit complexioni talium terminorum, non est assignanda alia ratio, nisi quia talis intellectus, et ideo notitia evidens principiorum non dependet ex singularibus, neque ex inductione syllogistica.

Alio modo potest accipi *inductio*, prout inductio dicitur omnis cogni- 4

tio, quæ oritur ex sensu, sicut principia cognoscimus, quia terminos apprehendimus per sensum. Tunc si Commentator sic loquitur, verum est quod notitia principiorum dependet a sensu, et quomodo hoc, vide Doctorem *in primo Metaph. quæst.* 4. et ea quæ ibi prolixe exposui. Et addit hoc, quod non sufficit quæcumque notitia terminorum ad hoc quod cognoscantur principia esse prima seu talia, ex quibus possit conclusio necessaria concludi, quæ habet generare scientiam ; sed requiritur cognitio terminorum sub propriis rationibus ex evidentia illorum, sed non semper immediate et distincte ; sed in aliquibus scientiis sufficit notitia terminorum confusa, sicut in subalternatis ; sed requiritur quod eorum cognitio confusa possit reduci in distinctam ; nam omnis propositio per se nota terminis confuse cognitis, est etiam per se nota terminis distincte cognitis, non tamen omnis propositio per se nota terminis distincte cognitis, est per se nota terminis confuse cognitis, ut patet *in primo*, *dist.* 2. *quæst.* 2. et vide quæ ibi exposui. Sunt enim aliqua principia per se nota in aliqua scientia terminis confuse cognitis, quæ in alia scientia sunt per se nota terminis distincte cognitis, ut clare patet a Doctore *in* 1. *ubi supra*, *et dist.* 3. quæst. 4. Sequitur in littera : *Similiter scientia naturalis prout præcedit Metaphysicam*, etc. Et nota bene hanc litteram, quia ex ista littera expresse habetur quod Metaphysicus ut Metaphysicus, considerat distincte quidditates in scientia naturali ; et oppositum videtur Doctor tenere *in* 9. *Metaph. q.* 7. licet aliqui velint ipsum exponere tenentes secundum opinionem Doctoris positionem illam ; sed de hoc vide quæ exposui in principio illius quæstionis, etc.

SCHOLIUM.

Ad primum pro Henrico num. 5. respondet, eos qui norunt explicare et defendere res fidei, habere alium habitum a fide ; hic tamen non est scientia, nec lumen medium, sed innititur lumini fidei, et non est alius ab habitu Theologiæ, nisi loquamur de habitu dato Apostolis et Prophetis, et aliis, quos Deus specialiter illuminare voluit ; de quo dixi Scholio præcedenti. Solvit loca Augustini et Richardi in contrarium

Ad aliud pro opinione secunda, quod hac scientia non pollent plurimi fideles, etc. dico quod simplices credunt omnia, quæ Ecclesia, implicite, nec sciunt fidem explicare, nec defendere ; ideo illi qui hoc sciunt, habent habitum distinctum a fide, sed non alio lumine, quam sit fides, nec ille habitus innititur principiis evidenter notis in aliquo lumine ; isto tamen habitu non pollent plurimi fideles, quia ille habitus distinctus est a fide, non tamen est scientia, ut describitur a Philosopho, nec est scientia habenti fidem. 20. Scientes fidem explicare, et defendere, habent habitum distinctum a fide innitente ipsi fidei. C. p. 17.

Ad omnes auctoritates Augustini, si essent mille de ista materia, quod sit tale lumen, in quo credibilia cognosci possunt ultra lumen fidei, audiat eum 15. *de Trinit. cap. ult. Cum inconcusse crediderint Scripturis sanctis, tanquam veracissimis testibus, agant orando, quærendo et bene vivendo, ut intelligant, id est, ut quantum videri potest videatur mente, quod videtur fide*, hoc est videndo concordiam unius cum alio in Scriptura, sic ex conformitate intelligant utrumque.

Vide 42. dist. primi. Si aliquis velit adducere Richardum, quod non deficiunt demonstrationes de Trinitate probanda, dico quod verum est; desunt tamen nobis rationes necessariæ ex principiis evidenter notis; ideo dicit Philosophus *primo Topicorum*, Cap. 12. Text. 5. quod demonstratio, vel est ex primis, sicut idem dicit *primo Posteriorum*; vel ex his, quæ ex primis et veris et immediatis fidem acceperunt; sed dico quod principia, quæ habemus hic, non acceperunt fidem quoad nos, quamvis simpliciter acceperint fidem, sicut credimus ex primis et veris et immediatis; ideo non possumus Trinitatem demonstrare, et hoc vult Richardus *ibid. 1. de Trinit. cap. 4.*

21. Ad arg. in princ. quæst. Ad primum principale respondet Gregorius 26. *homil. in octava Paschæ*, dicens quod *aliud vidit et aliud credidit, vidit hominem et credidit Deum.*

Ad 2. Vide Magist. in littera a. c. 2. Sed contra hoc est secundum argumentum, quod Petrus et Joannes viderunt illum hominem crucifigi, et tamen de hoc est articulus. Si tenetur quod omnium articulorum sit una fides, potest dici, quod habuerunt fidem de aliis articulis, et ita credidissent ipsum esse crucifixum, si non vidissent; sed ex quo viderunt, non crediderunt pro tunc, nec unquam postea recogitando illius crucifixionem habuerunt fidem de ea, sicut nec dum viderunt intuitive, habebant tamen habitum, quo illud credidissent, si non vidissent.

Ad 3. Quando effectus sunt simul incompossibiles in aliquo erunt. Ad aliud, dico quod quando effectus sunt in aliquo simul incompossibiles, et causæ eorum simul sunt incompossibiles in causando, quia non possunt simul causare; et eorum causæ sed si altera causat, alia non causabit, impedita a fortiori causa illius; cum igitur scientia et opinio sint simpliciter incompossibiles in eodem de eodem, si aliquis habeat primo opinionem de aliquo, et superveniat demonstratio, corrumpitur opinio; si enim ambæ causæ sint in eodem, scilicet medium Dialecticum et demonstrativum, Dialecticum nihil faciet, impeditum a medio demonstrativo, ita quod nunquam effectus erunt simul, nec causæ simul causabunt.

Ad Ad quartum patet ex dictis, quod habet habitum, quo scit exponere sic vel sic distinctum a fide, sed non habet scientiam descriptam a Philosopho.

Ad Ad quintum, dico quod si accipitur lumen utrobique in genere suo perfectum, bene procedit argumentum, et ideo in lumine gloriæ habetur scientia de objectis proportionatis; sed sicut argumentum procedit, nihil valet, quia lumen naturale, in quo habetur scientia naturaliter, est supremum lumen et perfectissimum in suo genere, lumen fidei est infimum inter lumina supernaturalia, ideo non sequitur, si in hoc potest haberi scientia, et in illo.

2 Ad Ad aliud dico, quod procedit de majoribus habentibus habitum, quo assentiunt veritati revelatæ tantum, quantum homo in lumine naturali assentit primis principiis, vel conclusioni probatæ ex illis, quæ excludit omnem dubitationem; sed illa certitudo non fuit in eis ex evidentia objecti; et quamvis aliquis posset forte demonstrare Deum non posse fallere, nec falli, quia potest

probari naturaliter, sicut potest probari Deum esse, non tamen potest sciri, nec probari ab aliquo, quod Deus dederit nobis lumen supernaturale, in quo de revelatis non possumus falli, sed hoc credimus, quia dare tale lumen dependet ex mera voluntate Dei ; hoc tamen oporteret ad hoc quod in lumine supernaturali haberetur scientia ex evidentia rei.

Ad aliud, concedo quod in credibilibus est aliquod primum et immediatum et necessarium, scilicet quod hic Deus sub propria ratione est trinus in personis et unus in essentia hac sub ratione hujus ; sed ad illam propositionem immediatam non attingimus, quia nec terminos sub propriis rationibus eorum intelligimus, sed solum in conceptibus universalibus in illis propriis conceptibus inclusis virtualiter. Unde noscimus Trinitatem, secundum quod abstrahitur a Trinitate in numeris vel in rebus corporalibus numeratis; et concipimus Deum non sub propria ratione ejus in se, sed in ratione entis et causæ; et sic de aliis conceptibus generalibus, in quos devenimus ex conceptibus communibus sibi et creaturæ.

Sed ad conceptus proprios Dei in se, sicut est deitatis, Trinitatis personarum et unitatis naturæ, non devenimus in via clare, nec confuse, sed intelligimus in communi quid essentia et quid personas, et postea credimus ibi esse tres personas et unam essentiam in tribus. Non igitur devenimus in credibilibus ad aliquam propositionem immediatam, quamvis aliqua sit talis in se, aliter nulla posterior esset, et ideo scientiam de credibilibus non habemus, sed oportet resolvere omnem conceptum, quem nos habemus, in plures conceptus partiales, antequam deveniretur ad conceptum simpliciter primum de essentia et personis.

DISTINCTIO XXV.

(Textus Magistri Sententiarum).

De fide antiquorum.

A. Prædictis adjiciendum est de sufficientia fidei ad salutem. Illis qui præcesserunt adventum Christi, et qui sequuntur, videtur profecisse *fides* secundum temporis processum, sicut profecit *cognitio*. Fides quippe *magna* dicitur *cognitione* et *articulorum quantitate*, vel *constantia* et
Dubium 1. *devotione*. Est autem quædam fidei mensura, sine qua nunquam potuit
Hebr. 11.6. esse salus. Unde Apostolus: *Oportet accedentem ad Deum credere, quia Deus est, et quod remunerator est sperantium in se.* Sed quæritur, utrum hoc credere ante *adventum*, vel ante *legem* ad salutem suffecerit? Nam tempore *gratiæ* constat certissime hoc non sufficere; oportet enim universa credi, quæ in Symbolo continentur. Sed nec ante *adventum* nec ante *Legem* videtur hoc suffecisse, quia sine fide Mediatoris nullum hominem, vel ante, vel post fuisse salvum, Sanctorum
Epist. 115. 1. Tim. 2. 5. Ibidem paulo inferius. auctoritates contestantur. Unde Augustinus ad Optatum: « Illa fides sana est, qua credimus, nullum hominem, sive majoris sive parvulæ ætatis, liberari a contagione mortis et obligatione peccati, quod prima nativitate contraxit, nisi per *unum mediatorem Dei, et hominum, Jesum Christum*: cujus hominis ejusdemque Dei saluberrima fide etiam illi justi salvi facti sunt, qui, priusquam veniret in carnem, crediderunt in carnem venturum. Eadem enim fides est et nostra et illorum. Proinde cum omnes justi, sive ante Incarnationem sive post, nec vixerint, nec vivant, nisi ex fide Incarnationis Christi; profecto quod scriptum est: *Non esse aliud nomen sub cœlo, in quo oporteat salvari nos*, ex illo tempore valet ad salvandum genus humanum, ex quo in Adam vitiatum est. Idem: « Nemo liberatur a damnatione, quæ facta est per Adam, nisi per fidem Jesu Christi. » Idem: « Eadem fides Mediatoris, quæ nos salvat, salvos justos faciebat antiquos, pusillos cum magnis, quia, sicut credimus, Christum in carne *venisse*, ita illi *venturum*, et sicut nos *mortuum*, ita illi *moriturum*: et sicut nos *resurrexisse*, ita illi *resurrecturum*: et nos et illi, ad judicium vivorum et mortuorum *venturum*. Gregorius *super Ezechielem*: « *Et qui præibant et qui sequebantur clamabant dicentes: Hosanna filio David*, quia omnes electi, qui in Judæa esse potuerunt, sive qui nunc in Ecclesia sunt, in Mediatorem Dei et hominum crediderunt et credunt. » His aliisque pluribus testimoniis perspicue docetur, nulli unquam

Act. Lib. corr. ne e. lia, c. princ. Aug. de N. et Co. pisc.

Gr. homi. paru. pri. pi. Marc. 9.

salutem esse factam, nisi per fidem
.6. Mediatoris. *Oportet ergo, accedentem ad Deum credere* quæ supra dixit Apostolus, sed non sufficit.

De fide simplicium.

Quid ergo dicetur de illis simplicibus, quibus non erat revelatum mysterium Incarnationis, qui pie credebant quod eis traditum fuit? Dici potest, nullum fuisse justum vel salvum, cui non esset facta revelatio vel *distincta*, vel *velata*, vel in *aperto*, vel in *mysterio*; *distincta*, ut Abrahæ vel Moysi aliisque majoribus, qui distinctionem articulorum fidei habebant;
8. 6. *velata*, ut simplicibus, quibus reve-
2. latum erat ea esse credenda, quæ credebant illi majores et docebant, sed eorum distinctionem apertam non habebant. Sicut et in Ecclesia aliqui minus capaces sunt, qui articulos Symboli distinguere et assignare non valent, omnia tamen credunt, quæ in Symbolo continentur; credunt enim quæ ignorant, habentes fidem velatam in mysterio, ita et tunc minus capaces ex revelatione sibi facta majoribus credendo inhærebant, quibus fidem suam quasi committebant. Unde Job: *Boves arabant, et asinæ pascebantur juxta eos.* Simplices et minores sunt *asinæ pascentes juxta boves*, quia humilitate majoribus adhærendo, in mysterio credebant quæ et
7. illi in mysterio docebant, qualis forte fuit vidua Sareptana.

Quæ ante adventum Christi de Mediatore credere sufficiebat?

Sed quæritur, cum sine fide Mediatoris antiquis non fuerit salus, C.
sicut nec modernis, utrum oportuerit illos credere omnia illa de Mediatore, quæ nunc credimus? Quibusdam videtur quod suffecerit illis Dubium 2.
quatuor tantum credere, scilicet nativitatem, mortem, resurrectionem et adventum ad judicium; quod ex præmissis verbis Augustini colligunt, ubi ista quatuor posuit. Aliis autem videtur, habita Alia opinio.
fide Trinitatis, id de mysterio Incarnationis fidei suffecisse, ut Dei Filius crederetur nasciturus de homine et judicaturus; qui de Joanne Dubium 3.
Baptista documentum hujus rei assumunt, qui de morte Christi et descensu ad inferos in Evangelio dubitasse videtur, secundum expositionem Gregorii, quando interrogavit per discipulos: « *Tu es qui venturus es, an alium expectamus*? Gregor. homil. 1. super Ezech et homil. 6. super Evang.
quasi diceret: Es tu per te ipsum descensurus ad infernum, an alium ad hæc Sacramenta missurus es? » Math. 11. 3.
Quidam tamen dicunt, eum non dubitasse de *ignorantia*, sed de Alia opinio.
pietate, id est, dubitare se ostendisse, non quia ignoraverit, sed pietatis affectu compassum esse Christo et ejus humilitatem admirando insinuasse. Luc. 7. 19.

De fide Cornelii.

Solet etiam quæri de Cornelio, D.
utrum fidem Incarnationis habuerit, Act. 10. 4. et 22.
cum dictum est ei per Angelum: *Acceptæ sunt eleemosynæ tuæ, et*

exauditæ sunt orationes tuæ. Si enim fidem Incarnationis non habebat, tunc ergo sine fide Incarnationis erat ei *justitia*, quia de illo scriptum est, quod *justus erat, et timens Deum.* Si vero fidem Incarnationis habebat, ad quid ergo missus est ad eum Petrus ? Sane dici potest, eum, sicut fidem Trinitatis, ita et Incarnationis habuisse Dei revelatione, sed incarnatum jam esse Dei Filium, ignorasse ; et ideo missus est ad eum Petrus, ut jam natum Dei Filium ei annuntiaret et Sacramentum regenerationis ei conferret. Habebat igitur fidem Incarnationis, sed an facta, vel futura esset, non noverat ; et ita per fidem venit ad opera, et per opera amplius solidatus est in fide. « Per fidem enim, ut ait Gregorius, venitur ad opera. » Cornelius etiam per fidem venit ad opera ; Deum enim unum credebat, sed Filium ejus nesciebat incarnatum ; per fidem placuerunt Deo opera ejus : *Sine fide enim impossibile est placere Deo.* Augustinus vero dicit : « Cornelio dictum esse per Angelum : *Acceptæ sunt eleemosynæ tuæ et orationes tuæ*, antequam in Christum crederet, nec tamen sine aliqua fide donabat et orabat. Nam quomodo *invocabat in quem non credebat* ? sed si posset sine fide Christi esse salus, non ad eum mitteretur architectus Ecclesiæ, Petrus. » Attende, quod ait, sine fide Christi non posse esse salutem, et tamen Cornelium exauditum antequam crederet in Christum ; quod ita potest intelligi, scilicet antequam sciret Christum incarnatum, in quem credebat in mysterio.

Ibidem. Responsio.

Homil. 19. super Ezech. ante medium.

Hebr. 11.

Lib. 1. de Prædest. Sanctorum cap. 7.

Rom. 10. 14.

De æqualitate fidei, spei, charitatis et operis, quæ secundum aliquid sunt æqualia.

Illud etiam non est prætermittendum, quod fides, spes, charitas et operatio secundum aliquid æqualia sunt in præsenti. Unde Gregorius : « Fidem, spem, charitatem atque operationem, dum in hac vita vivimus, æquales sibi esse apud nos invenimus, quia quantum credimus, tantum amamus : et quantum amamus, tantum de spe præsumimus. Quisque enim fidelis tantum credit, quantum sperat et amat ; et tantum operatur, quantum credit et amat et sperat. Sed tamen major fide et spe, charitas dicitur, quia, cum ad Dei speciem pervenitur, spes et fides transit, sed charitas permanet, » et quia « charitas mater est omnium virtutum, » quæ non ideo post fidem et spem ponitur, quod ex eis oriatur, sed quia post illa remanebit aucta : *charitas enim nunquam excidit.* Præmissa autem æqualitas proprie secundum interiorum actuum intentionem consideranda est. Huic vero, quod hic et superius dictum est, scilicet quod charitas non est ex fide, spe, sed e converso, videtur obviare quod ait Apostolus : *Finis præcepti est charitas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta* : quod exponens Augustinus, *cor* accipit pro intellectu, et *conscientiam* pro spe. « Qualis, inquit, charitas est *finis præcepti procedens de corde puro*, id est, de puro intellectu, ut nihil nisi Deus diligatur ; et *conscientia*, id est, de spe bona, *et fide non ficta*, id est, non simu-

E. Dubium Greg. super Ezech. hom. ... ma circ... lud. ... menst... art. 1...

1. Cor. ...

Dist. ... ult...

lata. » Non igitur charitas fidem vel spem, sed fides et spes charitatem præcedere videntur. Hoc ergo ea ratione traditum intellige, non quod fides et spes causa vel tempore charitatem, omnium bonorum matrem, præcedant ; sed quia charitas sine illis in aliquo esse non potest, sed illa sine charitate possunt esse, quamvis non sit pia fides vel spes sine charitate. Ideo igitur ex fide et spe procedere dicitur charitas, quia nulli provenit sine istis.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO I.

Utrum ante Christi adventum fuerit fides necessaria de his, quæ modo credimus ?

Alensis 3. *part. quæst.* 82. *membr.* 3. *art.* 1. *et* 2. D. Thom. 2. 2. *quæst.* 2. *art.* 7. (*ubi* Cajet. Bannes) *et hîc quæst.* 2. *art.* 2. D. Bonavent. *art.* 1. *quæst.* 2. Richard. *art.* 3. *quæst.* 1. *et* 2. Durand *quæst.* 1. Vega 6. *in Trid cap.* 20. Canus *Relect. de Sacram. part.* 2. *quæst.* 2. Scotus 2. *de Nat. cap.* 11. 12. Pitigianis *hîc art.* 10. 11.

Circa istam (a) vigesimam quintam distinctionem, in qua Magister agit de fide quantum ad ejus sufficientiam, quæruntur duo. Primo : Utrum ante Christi adventum fuerit fides necessaria de his, quæ modo credimus ? Secundo, posset esse quæstio, a quo fides habeat suam unitatem ?

1. Circa primum, arguitur quod non,
6. *Exod.* 3. dixit Dominus ad Moysen : *Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob, et nomen meum Adonai, hoc non indicari eis.* Moysi igitur aliquid ostendit Deus, quod non ostendit aliis ; igitur alii non tenebantur ad habendum fidem de omnibus, de quibus Moyses habuit fidem, qui tamen fuit in eadem lege cum eis ; igitur multo minus tenebantur ad habendum fidem de his, de quibus nos habemus fidem, cum simus alterius Testamenti.

Præterea, ante Christi adventum Argum. 2. non fuit necessarium homini credere quod Angeli ignoraverunt, quia intellectus Angeli excedit intellectum hominis ; sed Angeli ante Christi adventum et prædicationem Ecclesiæ, non noverunt Incarnationem Christi, quam modo nos credimus ; ergo. Minor patet per Apostolum *ad Ephes.* 3. ubi dicit, quod Sacramentum Incarnationis Christi fuit absconditum Principibus et Potestatibus in cœlestibus, et per Ecclesiam eis innotuit. Et *Isai.* 63. quærunt Angeli : *Quis est iste qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra ?*

Præterea, ad perfectam obedien- Argum. 3. tiam sufficit implere quæ præcipiuntur cum promptitudine implendi alia, si præciperentur ; igitur ad perfectam fidem sufficit credere quod explicatur credendum cum voluntate credendi alia, si explicarentur sibi ; sed ante Christi adventum non fuerunt tot credibilia revelata, quot modo sunt a nobis credita, non enim fuerunt tunc Sacramenta novæ Legis instituta, nec pro tunc fuerunt revelata multa contenta in novo Testamento, quæ non continebantur in veteri Testamento ; ergo.

Contra, pro omni statu fuit neces- Argum. in opposit. sarium homini diligere omnia diligibilia ex charitate, quia cuilibet necessarium fuit charitatem habere, et charitas in quocumque gradu ad omnia diligibilia se extendit ; ergo

similiter pro omni statu necessaria fuit fides respectu omnium credibilium, quia charitas non perficit sine fide.

Ad Hebr. 11. Ad quæstionem primo videndum est, quæ fides fuit necessaria viatori pro omni statu. Secundo videndum est de actu fidei, an scilicet aliquis actus fuerit necessarius pro omni statu, et quis. Tertio, an actus aliquis fuerit necessarius circa eadem credibilia, circa quæ est necessarius pro nunc.

SUPPLEMENTUM R. P. F. JOANNIS PONCII.

1. (a) *Circa istam vigesimam quintam distinctionem*, etc. Quandoquidem non possit esse dubium quin duæ quæstiones quas in hac distinctione tractat Doctor, et ipsius sint, et plures contineant gravissimas difficultates, divinare non possum, cur explicationem non addiderit Lychetus, sed quacumque is ad hoc ducebatur ratione, nobis non erant omittendæ. Et ut a prima incipiamus, hæc potissimum in ea concludit Doctor. Primo, necessitatem tam habitus quam actus fidei infusæ pro omni statu naturæ lapsæ ostendit. Secundo, de quibus modo habetur fides communiter a fidelibus, eaque occasione Symbolum Apostolicum in suos articulos dividit, suumque cuique ex Apostolis articulum tribuit, et qua ratione a fidelibus quibusque eos credi oportet, assignat. Tertio, necessarium fuisse fidem implicitam Redemptoris pro omni statu, non vero explicitam. Quarto denique, plura esse explicite pro hoc statu credenda, quam pro lege veteri, et nullo modo habuisse veteres ante adventum Christi talem actum de adventu ejus, qualem nos habemus.

Summa primæ quæstionis.

SCHOLIUM.

Fidem infusam esse necessariam pro omni statu, abstrahendo an sit actus vel habitus, censetur de fide certum, vel fidei proximum, a multis. Probatur ex Scriptura, Conciliis et Patribus citatis dist. 23. in Scholio ante num. 14. dicto 2. de quo Valent. tom. 3. disp. 1. quæst. 2. part. 2. Bannes 2. 2. quæst. 1. art. 8. Vasq. 1. 2. disp. 149. cap. 2. Soto 4. dist. 1. quæst. 2. art. 3. et dist. 5. quæst. 1. art. 2. Can. Relect. de Sacr. part. 2. quæst. 2. Cord. lib. 1. quæst. 5. Pitigian. hic art. 5. Est contra Vegam 6. in Trid. 20. et Gabr. 2. dist. 21. quæst. 2. art. 3. et 3. dist. 21. quæst. 2. qui putant in lege naturæ, et in aliquibus casibus in Lege gratiæ, aliquem salvari cum sola cognitione naturali. Quod, quoad Legem naturæ, docuit Soto 2. de Nat. cap. 11. sed in secunda impressione se retractavit, ut ibidem fatetur. Est etiam contra alios, qui putant non requiri ad justificationem cognitionem objecti supernaturalis, quibus favet Alvares de Auxil. disp. 56. Sed non est de fide habitum fidei infusæ cuilibet esse necessarium, quia *Clem. un. de sum. Trin.* tantum dicitur esse probabilius dari habitus infusos. Ita Soto 2. de Nat. 17. 18. Vasq. 1. 2. disp. 86. cap. 2. et disp. 203. cap. 3. Staplet. 5. de Justit. cap. 8. Temere tamen negarentur habitus infusi, quia Scriptura et Patres urgent, et sic intellige Scot. supra dist. 23. § *Ad quæstionem*, ubi ait Scripturam hoc suadere. Sed videtur verisimilius esse de fide, quod parvulis infunditur habitus fidei, etsi hoc non ita certum, quin oppositum posset defendi sub correctione Ecclesiæ.

De primo dico (b), quod fides infusa fuit necessaria homini salvando pro omni statu, quia sicut anima non est accepta Deo, nisi ornetur et perficiatur per charitatem quoad voluntatem, sic non acceptatur a Deo, nisi perficiatur habitu supernaturali quoad intellectum, et sicut potentiæ illæ sunt naturaliter ordinatæ in actibus suis, quia *intel-* 2.

Dari habitum fidei infusæ.

ligere præcedit *velle*, sic in perfectionibus, quia prius natura perficitur intellectus supernaturaliter quam voluntas, licet simul duratione ; ista autem supernaturalis perfectio, qua anima determinate assentit vero et credit verum, est fides infusa. Sicut igitur necessarium fuit omnibus ante Christi adventum habere charitatem, sic et habere fidem, non quod sit contradictio ea separari, quia separantur modo in via, (manet enim modo fides informis sine charitate, et in patria manebit charitas sine fide,) sed quia Deus de lege ordinata quam statuit, non perficit animam, nisi perficiat eam secundum totum, ideo non perficit voluntatem charitate, nisi perficiat intellectum fide. Ex uno igitur credito, scilicet quod credimus fidem infusam esse in nobis, qua assentimus simpliciter vero, concludimus fidem fuisse in Patribus ante Christi adventum.

des
ri-

Sed posito (c) quod sic habuerint fidem infusam, videndum est an actus fidei fuerit necessarius pro omni statu. Et dico primo in generali, quod sicut actus virtutum moralium fuerunt necessarii cuilibet salvando, sic actus præcepti affirmativi sunt necessarii, qui obligant semper, sed non pro semper, sed pro aliquando, quando scilicet concurrunt debitæ circumstantiæ, scilicet *quando*, *propter quid*, *sicut oportet*, et *quomodo*, etc. Et sic actus virtutum Theologicarum sunt pro aliquando necessarii, quia actus virtutum moralium non ordinantur in finem, nisi per actus Theologicarum. Unde sicut quilibet tenetur diligere Deum pro omni statu, si habuerit usum rationis, et hoc pro aliquando, quando scilicet circumstantiæ debitæ diligendi Deum concurrunt, ita eodem modo dicendum est de actu fidei, quod habens usum rationis, pro omni statu tenetur credere in unum Deum, factorem Cœli et terræ, et hoc pro aliquando.

COMMENTARIUS.

Supplem. P. Poncii. Conclusio 1. Fides infusa habitualis fuit necessaria pro omni statu.

(b) *De primo dico*, etc. Conclusio prima Doctoris in hac quæstione est, fidem infusam fuisse necessariam homini ad vitam æternam consequendam pro omni statu. Advertendum circa hanc conclusionem, primo, eam intelligi de fide habituali, tum quia postea agit Doctor de fide habituali ; tum quia rationes ejus de habituali procedunt. Secundo, eam comprehendere omnes omnino puros homines, tam parvulos quam adultos, quia de omnibus æque procedunt ejus rationes. Tertio, necessitatem fidei, quam asserit, esse necessitatem medii, de qua necessitate, ut distinguitur a necessitate præcepti, postea agemus *n.* 14. Quarto, hanc necessitatem non esse talem, quin de potentia absoluta possit quis justificari, adoptari et consequi vitam æternam absque fide habituali, cum nulla prorsus in hoc sit repugnantia, imo nec ulla connaturalis præsuppositio fidei ad beatitudinem ; nam si Deo placeret, posset in ipso primo creationis instanti communicare homini ipsam beatitudinem, sicut communicavit de facto Christo Domino. Sensus ergo conclusionis est, quod de facto ex ordinatione divina, non ex natura rei, fides habitualis sit ita necessaria omni omnino puro homini pro omni 2.

Non est necessaria simpliciter.

Sed ex ordinatione divina.

statu naturæ, sive institutæ, sive lapsæ, ad salutem consequendam, ut nullo modo sine ea acquiri possit. In hoc autem sensu, conclusio hæc est jam omnium Theologorum, eamdemque certitudinem habet quoad homines omnes adultos pro statu naturæ lapsæ, quam quod justificentur per gratiam habitualem, et quod in justificatione recipiant fidem, spem ac charitatem habitualem, prout asserit Tridentinum *sess.* 6. *c.* 7. Quoad alios autem homines, ut quoad parvulos ac eos, qui nascerentur in statu innocentiæ, eam certitudinem habet, quam quod illi eodem modo justificantis intrinsecæ ejusdem rationis cum ea qua nos justificamur. Quanta vero sit hæc certitudo, pro materia de justificatione relinquendum est.

3. Non negavit Soto aut Vega necessitatem fidei habitualis.

Quamvis vero Soto *lib.* 2. *de natura et gratia*, *c.* 2. in prima editione, ut ipsemet fatetur in secunda, in ea fuerit opinione, ut putarit fidem in lege naturæ non fuisse necessariam ad justificationem; et quamvis Vega noster *lib.* 6. *in Trident. c.* 21. teneat fidem non esse ad justificationem ita necessariam, quin ignorans invincibiliter aliquid esse revelatum a Deo possit cognitione naturali cognoscere Deum supra omnia amandum esse, et propterea detestari peccatum quo offenditur, etiam supra omnia, atque ita sufficienter se præparare ad justificationem, tamen non ideo sequitur eos contradicere huic conclusioni, cum id totum possit esse verum, quamvis fides habitualis esset medium ad salutem æternam assequendam, ut patet; imo quamvis fides actualis supernaturalis non esset in aliquo casu necessaria de facto ad salutem, tamen non propterea fides habitualis non esset necessaria, cum certum sit parvulis fidem habitualem esse necessariam, quibus tamen non est necessaria fides actualis propria. His suppositis :

Prob[atur] 1 co[nclu]sio ex plu[ribus]

Probatur conclusio, primo ex illo Hebr. II. *Sine fide impossibile est placere Deo*, et Marci ultimo : *Qui vero non crediderit condemnabitur*. Quæ loca ex suppositione, quod detur fides supernaturalis in substantia, non solum de fide actuali supernaturali, sed etiam de habituali intelligenda sunt ; imo commodius intelliguntur in ea generalitate et universalitate, quam præ se ferunt de fide habituali, quandoquidem certum sit parvulos baptizatos sine fide actuali propria, et placere Deo, et salvari, si in eo statu moriantur.

Proba[tur] ex C[oncilio] Tri[dentino]

Probatur secundo ex Concilio Tridentino *supra*, et omnibus locis quibus colligitur dari fides habitualis in substantia, eamque ita comitari gratiam justificantem, ut hæc sine ea non habeatur.

4. Prob[atur] 3. rat[ione]

Probatur tertio ratione Scoti hæc loca supponentis. Gratia habitualis et charitas supernaturalis sunt omnino pro omni homine et omni statu ita necessaria ad salutem consequendam, ut in nullo casu de facto quis unquam consecutus fuerit, aut consequetur, possitve de lege ordinaria consequi vitam æternam absque iis ; sed gratia et charitas illa nunquam infunduntur ulli puro homini (dico autem purum hominem, ut excludam Christum Dominum nostrum, qui non habuit fidem supernaturalem, ut communius tenetur) absque fide habituali supernaturali ; ergo fides habitualis est necessaria omni omnino puro homini pro omni statu. Probatur

minor, tum quia æque Scriptura et Patres asserunt necessitatem fidei ac charitatis habitualis ; tum quia tam congruum est ut intellectus ad beatitudinem disponatur in via per fidem, ac voluntas per charitatem ; tum quia quemadmodum actus charitatis supernaturalis præsupponit actum fidei pro omni statu viæ respectu puri hominis, ita etiam habitus fidei debet præsupponi ad habitum charitatis respectu omnis talis. In hoc consistit probatio Doctoris quæ efficax est. Circa id vero quod addit Deum non perficere animam, quin perficiat eam secundum se totam, ex quo inferri videtur quod non infundat unquam fidem habitualem, quin infundat charitatem habitualem, non levis controversia est ; sed eam remitto *ad articulum quartum quæstionis unicæ distinctionis* 36. ubi agitur de connexione virtutum Theologicarum ; nam quantum ad præsens, sufficit quod charitas non infundatur sine fide, quamvis fides infunderetur aliquando sine charitate.

(c) *Sed posito quod sic habuerit*, etc. Secunda conclusio Doctoris hîc proponitur, et est quod actus aliquis fidei supernaturalis sit necessarius cuilibet homini habenti usum rationis, pro quolibet statu. Probat Scotus, quia sicut dantur præcepta aliarum virtutum moralium, ita etiam et supernaturalium Theologicarum, et sicut datur præceptum diligendi Deum super omnia, ita etiam et fidei supernaturalis ; ergo sicut actus aliarum virtutum, et actus aliquis charitatis est necessarius propter præceptum, quod est de iis eliciendis quandoque, ita etiam et actus fidei erit necessarius. Hæc probatio est sufficiens ad ostendendum quod actus fidei sit necessarius necessitate præcepti, non vero quod sit ita simpliciter necessarius, quin absque eo possit haberi et justificatio et vita æterna ; unde in hoc sensu tantum videtur Scotus proposuisse conclusionem, nisi tamen quis diceret actum dilectionis Dei super omnia esse necessarium necessitate alia, quam necessitate præcepti ; hoc enim supposito sequeretur etiam ex probatione Doctoris, actum fidei esse alia necessitate necessarium, quam necessitate præcepti, ut patet, quia actus fidei necessario prærequiritur ad actum charitatis. Sed quidquid sit de hoc, extendi poterit conclusio sic, ut asserat actum fidei esse magis necessarium, quam quod necessarium est ex præcepto, quod ut fiat, sic eam propono :

Sitatem præcepti non medii.

Actus fidei est necessarius necessitate medii.

Actus aliquis fidei est necessarius cuilibet adulto peccatori rationis compoti, ita ut non possit justificari sine illo de lege ordinaria, nec consequi vitam æternam.

Non parvulo.

Dixi *adulto*, quia certum est parvulos baptizatos absque ullo actu fidei salvari de facto quando in eo statu moriuntur.

Nec adulto phrenetico omni.

Dixi *compoti rationis*, quia si aliquis incideret in amentiam, aut phrenesim antequam perveniret ad usum rationis, et sic adolesceret, ac baptizaretur, ac in eo statu moreretur, sine dubio justificaretur ac salvaretur.

Nec adulto non peccatori.

Dixi *peccatori*, quia si quis adultus non peccator, nec peccato originali, nec proprio personali moreretur absque ullo actus fidei supernaturalis, is sine dubio salvaretur.

6. Casus autem talis posset contingere, si quis in infantia baptizatus adolesceret, nec audiret quidpiam de mysteriis fidei, observaretque tamen legem naturæ, aut saltem non transgrederetur eam, ut optime fieri posset, sal-

tem pro parvo tempore, nec enim necesse est ut talis statim ac perveniret ad usum rationis, peccaret contra legem naturæ ; is itaque si tum moreretur, sine dubio consequeretur vitam æternam, et propterea limitanda erat conclusio ad adultos peccatores compotes rationis. Dixi etiam *ex lege ordinaria*, quia de potentia absoluta, certum est quod possit Deus adultis etiam ratione utentibus absque ullo actu supernaturali tribuere vitam æternam, sicut dat parvulis, cum in hoc nulla prorsus sit aut implicantia aut difficultas.

Posset adultus peccator de potentia absoluta salvari absque fide ulla.

7. Conclusio juxta hæc intellecta est omnino certa, et omnium Theologorum, excepto saltem Vega *supra*, qui videtur non requirere fidem actualem ad justificationem ita, quin in casu possit quis adultus particeps rationis justificari sine ea, et consequenter videtur tenere, quod non sit tam necessaria, quin possit quis peccator absque ea salutem consequi : nam in casu, quo adultus consequens justificationem moreretur statim, ut bene posset contingere, assequeretur sine dubio vitam æternam, atque adeo in tali casu fides actualis non esset necessaria peccatori adulto ad consecutionem vitæ æternæ. Probatur conclusio ex Marci ultimo : *Qui vero non crediderit, condemnabitur*. Joan. 3. *Qui autem non crediderit, jam judicatus est*. Hebr. 11. *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est*. Ex quo loco Concilium Tridentinum *sess*. 6. *c*. 6. ponit fidem inter dispositiones ad justificationem requisitas.

Probatio 1. ex Scriptura.

Dices, hæc loca intelligi posse de fide habituali ; ergo non necessario intelliguntur de actuali. Respondetur primo, negando consequentiam, quia etiam de actuali possunt intelligi, et cum non sit potior ratio cur de habituali intelligantur, quam de actuali, et cum de utraque simul, quatenus extenduntur ad adultos, exponi valeant, ita fieri debet præsertim cum ita faciant Patres ac Doctores communiter. Deinde tertius locus manifeste agit de fide actuali, cum assignet objecta specialia, quæ specialiter credi debent, sed si intelligeretur de fide habituali, non deberent talia objecta assignari, quandoquidem fides habitualis non magis versatur ex se circa illa, quam circa quæcumque objecta credibilia, nec aliquis, ex eo quod habebit fidem habitualem, specialiter credit ullum objectum unum credibile præ aliis objectis. Confirmatur, quia ibi agit Concilium de dispositione actuali, quæ requiritur in omnibus adultis ; ergo debet intelligi de fide actuali.

Responsio rejicitur. Loca Scripturæ urgentia necessit[ate] fidei ... bent ... ligi d[e] actu[ali].

8. Dices, secundo, illa loca posse commode intelligi respectu eorum, quibus sufficienter proponuntur mysteria credibilia, non vero respectu eorum, qui ea invincibiliter ignorarent. Nam quemadmodum non ita universaliter intelligi debent, quin excludantur parvuli et adulti amentes, non videntur ita intelligenda, quin excludi possint etiam illi, quibus sine sua culpa non sunt proposita mysteria ulla fidei, ut revelata a Deo,

Alia ... po[nitur].

Sed contra hoc replicari posset cum Conink *de virtutibus Theologicis d*. 14. *dub*. 8. *n*. 102. quod Apostolus *ad Hebr*. 11. ex eo quod Enoch placuerit Deo, infert eum habuisse fidem, quia sine fide impossibile est placere Deo, quæ consequentia et probatio non valerent, si daretur ullus casus de facto,

Impu[gna]tio Co[ninkii].

in quo aliquis justificaretur sine fide. Deinde Concilium Tridentinum *sess.* 6. *c.* 7. cum vocaret Baptismum *Sacramentum fidei*, subjungit : *sine qua nulli unquam contingit justificatio.* Sed si esset aliquis casus, in quo de facto quis consequi posset justificationem absque fide, verisimile est quod talis casus contigisset tot mille annorum curriculo, quot præcesserunt Apostolum.

Verum hæc non satis efficaciter convincunt prædictam responsionem, nam omnia illa loca possunt intelligi de aliqua fide supernaturali vel actuali, vel habituali indeterminate ; et determinate de fide habituali intelligenda sunt, si omnes omnino homines comprehendant, possuntque intelligi etiam determinate de fide actuali quoad adultos, quibus sufficienter proposita sunt mysteria fidei ; sed respectu aliorum adultorum posset Vega dicere quod non debeant intelligi determinate de fide supernaturali actuali, sicut nec sic intelligi debent respectu parvulorum ; unde patet ex illis locis Vegam non sufficienter impugnari.

Impugnari tamen potest illa sententia aliter, et confirmari nostra. Primo, quia si esset casus possibilis, in quo absque fide actuali adultus compos rationis justificari posset, non esset tanta necessitas prædicandi fidem per universum mundum, quanta de facto videtur esse, cum salvari possent homines sine fide actuali, et consequenter sine ejus prædicatione. Dices esse tantam necessitatem prædicandi Baptismum, quanta est prædicandæ fidei, et tamen hoc non obstante, potest quis in casu salvari sine Baptismo ; ergo etiam et sine fide. Contra, quia non potest quis salvari sine Baptismo, aut sine aliquo æquivalenti ipsi ; ergo si sit eadem ratio de Baptismo et de fide actuali, non poterit salvari absque fide actuali, aut alique æquivalenti ; sed adultus nihil potest habere æquivalens fidei actuali supernaturali sine ipsa fide, ergo quamvis posset salvari in casu sine Baptismo, non tamen sine fide.

Cur possit quis salvari sine Baptismo non vero sine fide.

Confirmatur hoc, et impugnatur secundo sententia Vegæ : Non potest adultus salvari absque Baptismo in re, vel in voto, seu formali, seu virtuali ; ergo nec absque fide actuali in re vel in voto, quia sine dubio tanta ad minus est necessitas fidei actualis, quanta est Baptismi ; sed non potest habere fidem actualem supernaturalem in voto, ergo debet ipsam habere actualiter. Probatur subsumptum, quia votum fidei, quod pro ipsa posset sufficere, deberet esse actus aliquis supernaturalis in substantia, sicut votum sufficiens pro Baptismo debet esse talis actus ; sed nullus datur de facto, aut dari potest actus supernaturalis ante ipsum actum fidei, aut actus illos, quos necessario sequitur actus fidei, ut actus piæ credulitatis affectus, et actus intellectus ad hunc prærequisitus, si tamen hi ipsi actus sint supernaturales in substantia, de quo *quæst. seq.* ergo non potest haberi votum fidei, quod pro ipsa sufficere possit.

Impugnatio 2. Sententia Vegæ.

Baptismus potest haberi in voto, non vero fides.

Impugnatur tertio Vega, quia ex prædictis Scripturæ locis et aliis, quibus fides dicitur esse initium et fundamentum et radix justificationis ; sic enim loquitur Tridentinum *sess.* 6. *c.* 8. docens Paulum ad *Romanos* 3. ideo dicere nos justificari per fidem, quia *fides est humanæ salutis initium,* 10.

Impugnatio 3. ejusdem.

fundamentum ac radix omnis justificationis. Ex his, inquam, locis habetur, aliquam fidem supernaturalem in substantia (nam de tali loquuntur, si talis omnino detur, ut modo dari supponimus) esse necessariam ad justificationem, sed in adultis non baptizatis non potest de facto haberi fides habitualis supernaturalis absque fide actuali supernaturali ; ergo actualis omnino necessaria est in omni casu. Major et consequentia sunt manifesta. Probatur minor, quia non possunt habere fidem habitualem nisi per Baptismum fluminis, flaminis aut sanguinis, sed nullus ex his potest ipsis applicari absque fide actuali de lege ordinaria, de qua semper loquimur ; ergo non possunt habere fidem habitualem absque actuali. Probatur minor, quia fides actualis est dispositio ad omnes istos Baptismos, quod quidem de Baptismo fluminis in confesso est ; et breviter ostenditur de flaminis et sanguinis, quia Baptismus flaminis consistit in communicatione amoris supernaturalis Dei super omnia, qui sine dubio præsupponit fidem supernaturálem. Baptismus etiam sanguinis consistit in martyrio patiendo propter Deum, sed ad hoc etiam non minus requiritur fides Dei supernaturalis, quam ad justificationem, quæ fit in Baptismo fluminis, ac in Pœnitentia ; ergo non potest applicari ullus Baptismus de facto adulto rationis compoti absque fide actuali.

Adultus non baptizatus nequit habere fidem habitualem absque actuali.

11. Impugnatur quarto, quia nulla prorsus est ratio, ob quam excluderentur adulti in ullo casu a necessitate fidei actualis ; ergo temere id et absque fundamento diceretur contra communem Theologorum sententiam. Probatur antecedens, solvendo duo fundamenta præcipua Vegæ. Primum est desumptum ex verbis Apostoli, Roman. 2. *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt, ejusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex* ; ergo secundum Apostolum *gentes*, id est, infideles, *naturaliter*, id est, absque aliquo actu supernaturali in substantia observant legem. Sed idem Apostolus ait factores legis justificari ; ergo saltem in casu, quo non proponuntur mysteria fidei sufficienter, potest quis absque fide actuali justificari. Respondetur primo Lyranum et Salmeronium intelligere illum locum de gentibus credentibus in Deum, non vero in Christum ; Augustinum vero *de spiritu, et littera, c.* 26. et cum eo Prosperum, Fulgentium ac alios de gentibus fidelibus habentibus fidem Christi, quæ tamen non habebant legem Moysaicam ; sic autem intellectus ille locus non facit ad rem, ut patet.

Impugnatio 4. Nullus est casus in quo posset salvari adultus peccator absque fide actuali.

1. Fu[ndamentum] Ve[gæ]

Solv[itur]

Omn[es gen]tes na[tura]lite[r fa]ciunt [quæ legis] sunt

Sed supposito quod intelligi debeat de gentibus infidelibus, ut vult Vega, et plures alii recentiores cum Chrysostomo, Theodoreto, Theophylacto, Haymone. Primasio, Sedulio *in eumdem locum.* Respondeo non esse mentem Apostoli, quod tales observarint totam legem, nec cum, nec sine gratia ; unde non dicit quod legem faciunt, sed quod ea quæ sunt legis faciunt, nec hoc intelligendum est de omnibus, sed de aliquibus, nam id sufficiebat instituto Pauli, qui istis verbis ostendere voluit, quomodo possent gentes absque lege perire, aut peccare, quod supra dixit. Respondet enim ea ratione qua illi aliqua, quæ legis sunt faciebant, ut diligere proximum observare justitiam, non furari, nec occidere, aliaque similia, et hoc sine lege scrip-

Solvit[ur] Non Apost[oli] quod [gen]tes le[gem] imple[verint] aut fa[ciant] omn[ia] quæ [sunt] leg[is]

ta Mosaica, aut etiam Evangelica, ipsamet recta ratione, quam a natura insitam habebant, dictante ipsis quod illa essent facienda; similiter eos potuisse peccare absque eadem lege Moysi aut Evangelica, quoties scilicet contrairent dictamini rectæ rationis, quæ peccata illa non esse facienda ipsis proponebat. Unde in forma respondeo, distinguendo consequens, legem totam, nego; partem aliquam legis, seu aliqua quæ sunt legis, concedo consequentiam, et explico subsumptum; *factores legis,* hoc est, qui observant totam legem, tales enim soli factores legis simpliciter sunt dicendi; *factores legis,* id est, qui faciunt aliqua tantum, quæ legis sunt, nego subsumptum, et nego etiam consequentiam. Quod autem Apostolus non velit gentes infideles observasse totam legem, patet manifeste; tum quia sine dubio in lege reperiuntur præcepta fidei, spei et charitatis supernaturalis, quæ a talibus observari non poterant; tum quia, ut dixi, intento ejus non erat id necessarium; tum denique, quia ipsemet *cap.* 1. asseruit expresse gentes ante fidem Christi maximis abundasse sceleribus. Et quod id intelligi debeat de omnibus omnino infidelibus gentibus, patet *ex. c.* 3. ubi expresse ait omnes infideles, nemine dempto, in peccata incidisse, ac propterea indiguisse gratia Christi.

Secundum fundamentum Vegæ, quod alias qui educarentur in silvis, locisque ab omni fidelium conservatione remotis, in quibus propterea haberent invincibiliter ignorantiam mysteriorum omnium fidei, quamvis observarent legem naturæ, nec unquam committerent ullum peccatum actuale, non haberent media sufficientia ad salutem; sed hoc videtur contra divinam bonitatem, ergo id unde sequitur, non est asserendum.

Solvitur. Quomodo salvaretur adultus non peccans actualiter, et remotus ab omnibus hominibus.

Respondeo primo, quidquid sit, an casus sit de facto moraliter possibilis, quod multi negarent, negando sequelam, quia Deus ita talibus provideret aliquando ante mortem, ut proponerentur ipsis mysteria fidei necessaria, et hoc vel miraculose, sive per Angelos, aut animas bonas, sive per homines eo miraculose translatos, quemadmodum Habacuc erat perductus ad lacum leonum, in quo manebat Daniel Propheta, vel ita dirigendo res naturales, ut eo aliquando fideles homines pervenirent modo naturali, sicut nostris temporibus aliqui pervenerunt ad Indias. Nec est absurdum in tali casu recurrere ad miraculum, quandoquidem ex pluribus historiis constet sæpe Deum similia fecisse miracula.

14. Quomodo tales haberent auxilia sufficientia, quamvis non proponeretur ipsis Deus.

Respondeo secundo, quamvis Deus nunquam mitteret ullos prædicatores ad tales, eos tamen habituros auxilia sufficientia ad suam salutem, ea ad minus ratione, qua parvuli illi, qui moriuntur in utero materno auxilia sufficientia habent, quod per se manifestum mihi est. Unde si parvuli illi gratiam sufficientem concedantur habere, idem de illis concedi debet; si vero parvulis talem gratiam quis non concesserit, nec tamen hoc putabit esse contra bonitatem divinam, idem de istis adultis dicere poterit; æque enim ad Deum spectat parvulorum ac illorum adultorum curam habere. Hæc quoad probationem conclusionis quantum ad auctoritatem sufficiant, quæ tamen multum confirmabitur per sequentes conclusiones, quibus determinabitur aliqua objecta particularia esse necessario actu credenda adultis.

Quid est necessarium esse necessitate medii et præcepti?

Ex his sequitur actum aliquem fidei esse necessarium necessitate medii, quod ut intelligatur melius, resolvendum hîc breviter est quid sit esse necessarium necessitate medii, et quid esse necessarium necessitate præcepti, quodque sit discrimen inter utramque necessitatem ; quod quidem quamvis non adeo facile sit facere, tamen existimo non posse habere aliam difficultatem, quam de nomine. Suarez *de fid. d.* 12. *n.* 2. ait discrimen esse, quod id sit necessarium necessitate præcepti, quod est necessarium per accidens, et solum requiritur ad ablationem impedimenti salutis, nempe peccari. Quia enim peccato infectus nequit consequi salutem, et non observans præcepta eo ipso inficitur peccato, hinc observatio præceptorum est necessaria ad salutem, sed non tamen nisi ad ablationem peccati, et consequenter non nisi per accidens ; id vero quod est necessarium necessitate medii, est necessarium per se, et habet aliquem influxum per se requisitum ad salutem. Addit præterea *num.* 3. aliqua signa, quibus differentia illa cognosci possit. Primum est, quod necessitas præcepti solum habeatur in actibus liberis, necessitas vero medii in aliis etiam rebus. Secundum hinc deductum, quod necessitas præcepti tantum habet locum in adultis, necessitas vero medii etiam in parvulis. Tertium, quod necessitas medii liberi solum habeatur in actibus, necessitas vero præcepti, tam in actibus quam in cessatione actuum. Quartum, quod necessitas præcepti possit excusari per ignorantiam invincibilem, medii vero non possit.

15. Hæc doctrina hujus auctoris multa continet non satis apta ad propositum. Nam imprimis contra discrimen, quod assignat a priori inter illas necessitates, facit quod si daretur aliquid unum, quod necessarium esset in omni casu ad tollendum peccatum originale, nec ullum alium effectum haberet, illud sine dubio esset necessarium necessitate medii, et non præcepti ; quandoquidem licet non daretur ullum præceptum de ipso, adhuc sine eo non posset acquiri vita æterna, ergo necessitas medii non bene discriminatur per hoc, quod sit necessitas alicujus requisiti ad aliud quam ad tollendum impedimentum salutis. Explicatur hoc : supponamus Baptismum non habere vim infundendi gratiam, aut characterem, aut aliquem effectum, sed solum auferendi peccatum originale, nec illud peccatum de facto ullo modo alio tolli posse. Supponamus etiam quod Deus non obligaret ullos ad Baptismum, sed relinqueret usum ejus liberum, sic ut qui nollet illum applicare, non peccaret, in tali casu (qui certe possibilis est, licet ad propositum possibilitas ejus non sit necessaria) Baptismus esset necessarius ad salutem, et non necessarius necessitate præcepti ; ergo necessitate medii, et tamen solum requireretur per accidens in sensu Suarii, quia solum requireretur ad ablationem impedimenti ; ergo non valet discrimen assignatum a Suario.

Deinde primum signum et secundum nullo modo juvant ad colligendam necessitatem medii, ut sic, nec ad eam discriminandam a necessitate præcepti, quia sunt aliqua necessaria necessitate medii, quæ sunt actus, et quæ competunt solis adultis, ut fides actualis, etiam secundum ipsum Suarem. Tertium etiam signum non valet,

[uia non solum actus liber posset esse ıecessarius ad salutem necessitate nedii, sed etiam carentia libera actus, ıam si Deus instituisset, ut nemo qui ibere occideret, et qui non libere omiteret occidere, salvaretur in ullo casu, arentia libera occisionis liberæ esset ine dubio medium necessarium ad alutem; nec requiritur ad medium ıecessarium influxus positivus, sed ufficit talis necessitas ipsius, ut non ›ossit sine eo finis acquiri. Denique [uartum signum, quod tamen cæteris st melius, non videtur sufficere, naxime in sententia ipsius, quia seundum ipsum potest adultus in casu gnorantiæ invincibilis salvari absque 3aptismo in re, et tamen Baptismus st necessarius necessitate medii. Dices 3aptismum in tali casu requiri in oto; contra, quia in tali casu non equiritur in voto expresso et formali, um tale non possit haberi cum igıorantia Baptismi. Quod autem requiatur in voto implicito, quatenus sciicet in tali casu requireretur amor)ei, ex quo oriretur, ut si cognosceret 3aptismum esse necessarium, vellet fficaciter quantum est ex se illum ibi applicare, quod hujusmodi, in[uam, votum implicitum sit necessaium, non facit ad rem, quia sic etiam equiritur votum cujuscumque præepti observandi, ut patet.

Ut rem ipsam declaremus, adverendum est aliquid posse dici medium ıecessarium ad salutem multipliciter. 'rimo, quod ita simpliciter in omni asu respectu alicujus status univeraliter requiritur, ut sine ipsomet reaiter habito non posset acquiri salus in ıllo casu; et sic Baptismus non est nedium necessarium respectu ullius, tiam parvuli, quia per martyrium potest parvulus salvari absque Baptismo in re suscepto, loquor de Baptismo fluminis. Nec Pœnitentiæ Sacramentum est sic necessarium adultis lapsis in peccata personalia, quia per contritionem possunt justificari et salvari absque ullo Sacramento. Nec contritio formalis etiam, quia in casu amor Dei posset sufficere, nec ipse amor Dei, ex suppositione sententiæ communioris tenentis quod Sacramentum Pœnitentiæ possit sufficere attrito. Sed bene tam fides quam spes et charitas habitualis hoc modo requiruntur, et consequenter sunt necessaria media ad consecutionem beatitudinis.

18. 2. Modus. Secundo, potest dici aliquid esse medium necessarium ad salutem, quod in casu aliquo ita requiritur, ut si non habeatur in re ipsa ante mortem, non possit quis consequi salutem, et sic Baptismus in casu, quo parvulus non esset plectendus martyrio, est medium necessarium ipsi ad salutem, non vero adultis, quia per contritionem possent sine Baptismo in re suscepto consequi salutem secundum communem sententiam. Hoc modo audire Sacrum die Dominico in casu, quo quis eodem die post elapsum tempus, quo posset et deberet audire Sacrum, esset moriturus sine contritione, aut Sacramento Pœnitentiæ, esset necessarium necessitate medii, quia sine auditione Sacri non posset ullo modo in tali casu consequi salutem.

19. 3. Modus. Tertio, potest dici necessarium necessitate medii ad salutem quod est institutum ad acquirendum justificationem, habetque aliquam causalitatem effectivam moralem aut Physicam in ipsam, sine qua causalitate

communiter non solet haberi justificatio, licet in aliquibus casibus raro accidentibus posset aliquid aliud sufficere. In hoc sensu potest optime habere locum, quod communiter tenetur Baptismum esse necessarium omnibus, et Pœnitentiæ Sacramentum lapsis ac aliquem dolorem de peccatis ad confessionem.

Illud autem est necessarium necessitate præcepti, quod non habet aliam necessitatem, nisi quatenus præcipitur, et quatenus non adhibendo illud poneretur impedimentum peccati incompatibilis cum salute et justificatione. Hoc modo dare eleemosynam extreme indigenti cum possis, est necessarium ad justificationem, et audire Sacrum die Dominica, quæ tamen non sunt necessaria necessitate medii in prima aut tertia acceptione, quia simpliciter potest haberi salus et justificatio, tam a parvulis quam ab adultis sine auditione Sacri et datione eleemosynæ, et sine voluntate etiam explicita audiendi Sacrum, aut dandæ eleemosynæ; et quia regulariter loquendo, non sunt instituta particulariter tanquam quid per se requisitum et influens in justificationem, ut colligitur optime, tum quia si considerentur ut sunt meritoria de condigno, præsupponunt ipsammet justificationem, ut patet; si vero considerentur secundum se, et non ut procedunt a justificatione, non ponuntur inter dispositiones prærequisitas ad justificationem; tum etiam quia quod est institutum per se ad justificationem, debet habere actum externum suum ita communem, ut regulariter ab omnibus adultis, saltem ante justificationem sit applicabilis sed datio eleemosynæ et auditio Sacri die Dominica non sunt applicabilia ab omnibus ante justificationem regulariter; ergo non sunt necessaria necessitate medii, nec in prima, nec in tertia acceptione; possunt tamen dici sic necessaria in secunda acceptione, quia in aliquo casu possunt esse simpliciter requisita ad justificationem conservandam, et etiam obtinendam. Sed ista acceptio secunda est minus usitata.

His suppositis, patet fidem actualem esse necessariam necessitate medii respectu adultorum omnium etiam in prima, et maxime rigorosa acceptione; quandoquidem de potentia ordinaria nullus detur casus, in quo possit quis justificari, aut consequenter assequi salutem absque illa; quod si tali necessitate non esset necessaria, sine dubio esset necessaria necessitate medii in tertia acceptione, unde simpliciter non potest ab ullo negari quin sit necessaria fides actualis necessitate medii.

Sed præterea etiam est necessaria fides actualis necessitate præcepti affirmativi, saltem juris naturalis, quia natura dictat adhibendum esse medium necessarium ad salutem; ergo cum fides actualis sit necessaria ad salutem ex dictis, jus naturæ præcipit illam esse quandoque eliciendam.

Dixi autem, *saltem juris naturalis*, ut modo abstraham, an sit præceptum divinum affirmativum de fide actuali, quod præceptum non sufficienter colligit Sanchez ex illis verbis Apostoli et Concilii Tridentini: *Accedentem ad Deum oportet credere*, quia licet verbum *oportet* quandoque importet præceptum, non tamen semper importat positivum præceptum ejus, qui illo uteretur, quando autem importaret ta-

le præceptum, colligendum est aliunde. Unde si Deus aut Legislator dicat oportere aliquid fieri quod alias est licitum, et capax præcepti, si illud aliunde necessarium est independenter a præcepto Dei aut Legislatoris, non est necesse quod ipsi præcipiant illud, quod dicant oportere fieri, nam in tali casu oratio eorum commodissime intelligeretur, sic ut ipsi non tam præciperent, aut adderent necessitatem, quam ostenderent aliunde illam rem esse necessariam, ut ex communi modo loquendi constat. Si vero res illa alias non esset necessaria, tum quidem signum esse posset quod ipsi eam perciperent, præsertim si dicerent absolute aliquid debere fieri ; sed si dicerent, tamen adhuc oportere fieri in ordine ad finem aliquem, non deberent eo ipso intelligere præcipere illam rem. Nam certum est, si Rex diceret : volentem accipere a me centum librarum præmium oportet bene equitare, non diceretur eo ipso præcipere, ut aliquis equitaret, quia non absolute diceret esse equitandum, sed equitandum esse in ordine ad receptionem præmii istius. Supposito tamen ulterius quod Deus aut Rex aliquis præcipiat finem aliquem, si tum dicerent aliquid oportere fieri in ordine ad acquisitionem istius finis, quod alias nisi ipsi id dicerent, non deberet fieri, tum censendi essent præcipere illud, quod dicerent fieri oportere, et universaliter loquendo, quicumque præcipit finem, eo ipso censetur præcipere media necessaria ad finem; et hinc potest colligi præceptum divinum fidei, quia ipse præcipit nobis omnibus acquirere vitam æternam, ad quod medium necessarium de facto est fides actualis ; ergo præcepit fidem actualem, saltem virtualiter, quod sufficit. Sed et ulterius directum præceptum divinum habetur de aliquo actu fidei 1. Joannis 3. *Hoc est mandatum ejus, ut credamus in nomine Filii ejus.* Præceptum divinum de fide.

SCHOLIUM.

Dividit Symbolum Apostolorum dupliciter. Primo, ratione contentorum, et sic ponit quatuordecim articulos. Secundo, ratione collectorum, et sunt duodecim. Quod vero Apostoli composuerint Symbolum ; docent Cassian. de Incarnatione lib. 6. cap. 3.4. Augustin. de Fide et oper. cap. 9. Ambros. epist. 81. et sermone 38. Hieron epist. 61. ad Pammach. Ruffinus in Symbolum. Leo sermone 11. de Pass. Assignat Doctor suum articulum cuique Apostolo.

Sed habito in generali (d), quod actus fidei necessarius fuit pro omni statu in habente usum rationis, videndum est primo circa quæ credibilia, et propter hoc videndum est, circa quæ credibilia sit modo necessarius actus fidei. 4.

Duplex modus numerandi articulos, alter secundum contenta, alter secundum auctores.

Circa quod sciendum, quod si articuli distinguantur quantum ad ipsa credita, sic sunt quatuordecim articuli. Si autem distinguantur secundum numerum illorum, qui primo articulos distinxerunt, sic sunt duodecim secundum numerum duodecim Apostolorum. Si primo modo teneatur, aut articuli fidei sunt de Deo tantum, aut de Deo ratione naturæ assumptæ. Si primo modo, hoc convenit tripliciter, quia aut de Deo ratione naturæ vel essentiæ, et sic habetur hic articulus : *Credo in unum Deum ;* aut ratione personarum, et sic sunt tres articuli, secundum quod sunt tres personæ. Primus : *Patrem omnipotentem.* Secundus : *Et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum.* Tertius : *Credo in Spiritum sanctum.* Aut

ratione effectus Dei, et sic sunt tres articuli de Deo. Primus, quantum ad creationem : *Creatorem cœli et terræ.* Secundus, quantum ad gratificationem : *Remissionem peccatorum.* Tertius, quantum ad glorificationem : *Carnis resurrectionem, et vitam æternam.* Et sic habentur septem de Deo, ratione Dei tantum. Aliqui tamen includunt opus creationis in primo articulo, quod pertinet ad unitatem essentiæ ; et ultimum opus dividunt in duos articulos, scilicet *Carnis resurrectionem*, dicentes unum articulum, et *Vitam æternam*, alium. Sed prima distinctio est melior, quia Apostolus ponit unum articulum de creatione per se, ad Hebr. II. *Fide intelligimus aptata esse sæcula Verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent.*

Articuli pertinentes ad Deum ratione naturæ assumptæ, sunt etiam septem. Primus pertinet ad conceptionem : *Qui conceptus est de Spiritu sancto.* Secundus ad nativitatem : *Natus est ex Maria Virgine.* Tertius ad passionem : *Passus sub Pontio Pilato.* Quartus ad descensionem ad Inferos : *Descendit ad Inferos.* Quintus ad resurrectionem : *Tertia die resurrexit a mortuis.* Sextus ad ascensionem : *Ascendit ad Cœlos*, etc. Septimus ad judicium : *Inde venturus est judicare vivos et mortuos.*

5. *Enumeratio articulorum fidei secundum numerum Apostolorum distinguentium eos.* Horum articulorum Petrus tres in unum complexus est dicens : *Credo in unum Deum*, quantum ad unitatem essentiæ ; *Patrem omnipotentem*, quantum ad omnipotentiam Patris ; *Creatorem Cœli et terræ*, quantum ad opus creationis. Joannes posuit articulum de persona Filii. Articulos autem de conceptione et nativitate conjunxit Jacobus Zebedæi in unum articulum. De passione posuit Andreas. De descensu ad Inferos Philippus ; resurrectionem Thomas ; ascensionem Bartholomæus ; adventum ad judicium Matthæus ; de persona Spiritus sancti Jacobus Alphæi. Opus gratiæ dixerunt duo Apostoli, nam Simon posuit effectum gratiæ, quoad collationem boni, scilicet *sanctam Ecclesiam Catholicam, Sanctorum communionem ;* Judas Jacobi, quoad mali remotionem, scilicet *Remissionem peccatorum.* Effectum gloriæ posuit Mathias, vel secundum aliquos, Thomas.

COMMENTARIUS.

(d) *Sed habito in generali*, etc. Quandoquidem plures sint actus fidei divinæ supernaturalis, quas possunt adulti capaces rationis habere, et certum sit quod non debent necessario, nec ad justificationem, nec ad vitam æternam assequendam omnes illos actus producere, et ex dictis patet quod debeant habere aliquos actus. Hinc necessarium scitu est declarare quinam actus fidei necessario habendi sunt, et quia actus cognoscimus per objecta, tum scietur quinam actus habendi sunt, quando constabit quænam objecta sint necessario credenda ; hoc est ergô quod hìc declarare incipit Doctor, et nos cum ipso examinabimus, acturi de actibus, qui sunt necessari, non solum necessitate medii, sed etiam necessitate præcepti, de quibus magis videtur agere Doctor. In ordine autem ad hoc dividit Doctor articulos fidei, et in duodecim juxta numerum duodecim Apos-

olorum, et in quatuordecim juxta nysteria credenda; pro qua divisione icet multi conentur cum D. Thoma ufficientiam ejus defendere, sic ut comprehendat omnia mysteria credenda, tamen nec id prorsus est necessarium ad præsens institutum, et præterea difficulter defendi potest; nam juacumque ratione capietur articulus îdei, non minus proprie mysterium Eucharistiæ est articulus fidei, quam iliqui ex illis articulis, sive duodecim im, sive quatuordecim, quos prædicta livisio complectitur; nec enim minus principale est in se, aut minus continens particularem difficultatem, aut ninus pertinens ad Christum, aut minus conducens et necessarium ad salutem, quam Christum descendisse ad nferos, aut resurrexisse tertia die, aut communionem Sanctorum. Unde existimo hîc non dividi omnia mysteria îdei, nec omnes articulos etiam ejus, sed solum ista mysteria et articulos, qui comprehenduntur in Symbolo Apostolico, sic dicto quod ab Apostolis proponebatur fidelibus credendum, et memoriæ mandandum, prout referunt Auctores citati a Scholiaste hîc.

Et si quæras, cur ipsi Apostoli non posuerint in suo Symbolo mysterium Eucharistiæ, quod, ut jam dixi, magis necessarium et utile est ad salutem, quam alia mysteria in Symbolo posita. Respondeo, meo judicio, rationem esse, quod quandoquidem Eucharistia quotidie consecrabatur et communicabatur fidelibus, non erat periculum ut ejus obliviscerentur, et sic non erat necesse ut in Symbolo memoriæ commendanda proponeretur, sicut nec alia Sacramenta Baptismi, Confirmationis, Ordinis, etc. Sola enim in Symbolo proponere volebant mysteria remota a sensibus, quorum facile oblivisci possent homines, si non proponerentur ipsis memoriæ commendanda.

Porro quod suus cuique Apostolo articulus attribuendus sit, nescio in quem primum auctorem sit referendum eo quo tradit Doctor ordine et modo; nam S. Augustinus *serm.* 115. *de tempore*, *qui est* 42. *in appendice tomi* 10. *edit. Lovaniensis* (si tamen is istius sermonis auctor sit, de quo aliquos dubitare asserit Baronius *ad annum Christi* 44,) alium ordinem tenet; hæc enim sunt ejus verba, Petrus dixit: *Credo in Deum Patrem omnipotentem*, Joannes dixit: *Creatorem Cœli et terræ*. Jacobus dixit: *Et in Jesum Christum Filium ejus unicum Dominum nostrum*. Andreas dixit: *Qui conceptus est de Spiritu sancto*, *natus ex Maria Virgine*. Philippus ait: *Passus sub Pontio Pilato*, *crucifixus*, *mortuus et sepultus*. Thomas ait: *Descendit ad Inferos*, *tertia die resurrexit a mortuis*. Bartholomæus dixit: *Ascendit ad cœlos*, *sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis*. Matthæus dixit: *Inde venturus est judicare vivos et mortuos*. Jacobus Alphæi: *Credo in Spiritum sanctum*, *sanctam Ecclesiam Catholicam*. Simon Zelotes: *Sanctorum communionem*, *remissionem peccatorum*. Judas Jacobi: *Carnis resurrectionem*. Mathias complevit: *Vitam æternam*. 23.

An quilibet Apostolus unum articulum proposuerit?

Sanctus Bonaventura alium ordinem servat, et ab hoc et a Scoti ordine distinctum; Scotus autem videtur sumpsisse suum ordinem in assignandis singularum Symboli partium auctoribus ab Alensi 3. *p. q.* 69. *art.* 1. Verum quia quem quis Apostolus articulum composuit est parvi momenti, cum sufficiat pro auctoritate Symboli ipsum ab Apostolis fuisse traditum, de

quo dubitari non potest, non est in hoc ulterius immorandum.

SCHOLIUM.

Continet hæc littera dicta tria. Primum, aliquis actus explicitus fidei in adulto est necessarius ad salutem ex allatis Scholio primo. Secundum, non requiritur omnes credere explicite et distincte omnes articulos, quia respectu multorum rudium, hoc est impossibile. Est communis. D. Bonav. hic quæst. 3. ait sufficere credere quosdam implicite, et quosdam explicite. Implicite, ut quando in generali credit quis omnia, quæ credit Ecclesia; et idem in terminis Scotus hic. Albert. hîc art. 4. D. Thom. quæst. 2. art. 3. Richard. q. 2. et alii, quos citat Pitigian. hic art. 4. Illos articulos tenetur quilibet explicite pro suo captu credere, qui ordinarie docentur et prædicantur. Tertium, majores, id est, Prælati et pastores tenentur credere explicite omnes articulos, quia tenentur alios in fide docere et defendere. Probat ex August. de explicite credendis. Vide multa scitu digna apud Sanchium lib. 2. in Decal. cap. 2. et 3.

6. Semper actus implicitus de omnibus credibilibus fuit necessarius. Non necessario omnes articuli explicite creduntur ab omnibus.

Sed estne necessarium (e) habere actum circa omnia hæc, vel aliqua eorum? Dico quod necessarium fuit pro omni statu habere actum implicitum de omnibus, tunc enim habetur actus implicite, quando habetur habitus. Sed habere solum talem actum non sufficit, sed in habente usum rationis requiritur actus distinctior et explicitus. Sed non requiritur necessario in quodlibet pro isto statu, scilicet quod omnes illos articulos explicite et distincte credat, quia Deus nullum obligat ad impossibile; et ideo si sit aliquis rudis, qui non possit concipere quid est natura, et quid persona, non est necesse quod habeat actum explicitum de articulo pertinente ad essentiæ unitatem, et personarum Trinitatem distincte, sicut habent Clerici litterati, sed sufficit quod si non potest talia intelligere, quia nec terminos, quod credat sicut Ecclesia credit.

Quilibet tamen (f) habens usum rationis tenetur pro aliquando ad aliquem actum explicitum, et maxime ad illa, quæ sunt grossa ad capiendum, sicut quod Christus natus est et passus, et alia quæ pertinent ad redemptionem. Sic igitur omnes tenentur ad aliquem actum explicitum pro aliquando, et ad alios in generali, ut scilicet credat quod Ecclesia credit. Sed ad omnia credenda explicite tenentur majores in Ecclesia, qui præficiuntur aliis, et tenentur alios in fide instruere Verbo veritatis, et exemplo honestatis; et de hujusmodi loquitur Augustinus 14. *de Trinit. cap.* I. *Aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, quæ non nisi æterna est; aliud est scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur,* quod est majorum in Ecclesia; aliter cito deficeret fides simplicium. Majores igitur, qui habent alios instruere, tenentur fidem explicitam habere de omnibus, et pro tempore, illa quæ credenda sunt, aliis explicare secundum capacitatem eorum.

Sed hîc occurrunt quædam dubia. Si enim simplices non tenentur de necessitate omnia credibilia explicite et distincte credere, ut dictum est; igitur non tenentur quemlibet errorem contrarium articulis cavere, non enim tenentur oppositum illius cavere, cujus oppositum non tenentur agnoscere, et ita posset aliquis licite cadere in errorem repugnantem alicui articulo.

Præterea, si sufficiat simplicibus habere fidem explicitam de aliquibus et de aliis implicitam, et tunc si ille cui incumbit instruere simplices, prædicaret aliquid oppositum fidei, posset simplex licite adhærere doctrinæ ejus, credendo tanquam verum aliquid falsum, et tunc esset simul fidelis et infidelis ; fidelis quidem, quia non tenetur actum explicitum habere de articulo contrario ; infidelis, quia credit aliquid esse verum, quod repugnat fidei.

Præterea, videtur quod majores in Ecclesia non tenentur explicite credere magis quam alii minores, quia de necessitate salutis non tenetur unus plus quam alius, nisi ad plus obligetur ; sed non obligatur aliter ad credendum major quam minor, quia omnes obligantur in Baptismo ad credendum, ubi omnes æqualiter obligantur; igitur non magis explicite tenetur credere unus quam alius.

Ad primum istorum, nego consequentiam primam, quia quilibet simplex tenetur cavere non solum omnem errorem contrarium articulis numeratis, sed etiam omne quod est contrarium veritati Scripturæ, scilicet Canonis Bibliæ, quia non posset aliquis pertinaciter adhærere contrario alicujus veritatis in Biblia, quin judicaretur hæreticus.

Et cum arguis, non tenetur ad cavendum errorem, nisi teneatur ad credendum explicite ejus oppositum, dico quod hæc consequentia non valet, sicut patet in moralibus aliis, quia tenetur cavere quilibet omne peccatum mortale, et tamen non tenetur scire et cognoscere explicite, in quo gradu superbia est peccatum mortale, vel gula, quia nec multi experti in scientia sciunt hoc, sed circa hoc sun t altercationes.

Dico tunc ad propositum, quod aliqua sunt, quæ communiter prædicantur in Ecclesia, et talia sunt necessaria simplici ad credendum explicite, scilicet quod Christus natus est de Virgine Maria, quod fuit crucifixus pro redemptione generis humani. Sed si sit aliquid credendum, quod tamen non prædicatur communiter in Ecclesia, sed si prædicatur specialiter in uno loco, de novo non est necessarium simplici credere illud, adhærendo illi firmiter tanquam vero, imo necessarium est magis illi non adhærere, quousque sciat illud credi ab Ecclesia tanquam verùm, et cum hoc sibi constiterit, tenetur illi firmiter adhærere ; sicut in moralibus, quando sunt altercationes de aliquo peccato, quando primo est mortale, ut si unus peritus in scientia dicat quod non licet sic mercari, et alius dicat quod licet, tutius est non procedere sic nec sic, sed exspectare quousque veritas pateat aliunde. Si enim ita esset, quod unus Doctor diceret aliquem peccare mortaliter, nisi sic faceret, et alius quod peccaret, si sic faceret, tunc simplex foret perplexus, ideo bene videndum est in moralibus antequam aliquid asseratur. Et per hoc patet ad secundum.

Quæ tenentur simplices explicite credere?

Regula notanda in moralibus.

COMMENTARIUS.

(e) *Sed estne necessarium*, etc. Præmissa divisione articulorum fidei contentorum in Symbolo Apostolico, conclusio tertia Doctoris est, necessarium cuilibet esse habere actum implicitum fi- 24.

Supplem Poncii. Conclusio 3. Fides implicita articulorum

symboli requiritur in omnibus, non sufficit in adultis.

dei circa omnes prædictos fidei articulos, quatenus cuilibet necessarium est habere habitum fidei, in quo omnes actus fidei circa quæcumque objecta credibilia continentur. Hujusmodi vero fidem implicitam non sufficere adultis habentibus usum rationis, quod intellige de adultis peccatoribus ; nam, ut supra dixi, adultus in infantia baptizatus, et non peccans mortaliter posset salvari absque fide supernaturali actuali. Secunda pars hujus conclusionis patet ex dictis circa conclusionem secundam, et intelligi debet de necessitate medii generaliter, et in omni casu. Potest etiam intelligi de necessitate præcepti, non tamen tam universaliter respectu omnium, ita ut quicumque talis adultus moreretur absque actu fidei elicito peccaret mortaliter, propterea quia si quis invincibiliter ignoraret aliquid esse revelatum a Deo, is non teneretur aliquid credere fide divina actuali, ut patet.

Solis adultis est necessaria fides necessitate præcepti.

Prima etiam pars potest intelligi tam de necessitate medii quam de necessitate præcepti, et si de prima necessitate teneatur, comprehendit omnes pro omni statu, nemine dempto, ut patet ex prima conclusione. Si vero intelligatur de necessitate præcepti, solum comprehendit adultos, quibus proponuntur sufficienter mysteria fidei, cum illi soli possint peccare non procurando sibi fidem habitualem ; loquor autem de peccato personali et præcepto personali, non de originali. His suppositis hæc conclusio non potest habere controversiam, sicut non habet difficultatem.

25. Aliquid potest actu credi variis modis.

Conclusio quarta. Fides actualis explicita et distincta de omnibus articulis Symboli, non est cuilibet tali adulto necessaria. Ut hæc conclusio intelligatur, adverte aliquid posse credi actualiter variis modis. Primo, si credatur actu confuso in aliqua universali propositione, sic crederet actu omnia mysteria fidei, qui crederet omnia illa, quæ Deus revelavit esse vera, et crederet actu quæcumque necessario credenda sunt, is qui crederet omnia, quæ Ecclesia proponit credenda. Secundo, aliquid potest credi actu sic, ut habeatur aliquis conceptus formalis particularis de objecto quod creditur, qualis non correspondet aliis objectis credibilibus. Et hic modus credendi potest esse duplex : Primo sic, ut habeatur conceptus distinctus de ipsis terminis propositionis creditæ, quo mediante concipiantur, aut secundum definitionem vel descriptionem suam, aut secundum quod concipiuntur sensibus externis, et talis conceptus est perfectissimus, quem possumus habere de rebus pro hoc statu. Secundo, si concipiantur aliquo modo imperfecto et confuso, quem quis nequit satis explicare, qualiter communiter indocti concipiunt Angelos, substantias, relationes et omnia fere remota a sensibus externis.

Conclusio igitur Doctoris intelligenda est de fide actuali distincta, quæ haberetur mediantibus conceptibus objectivis propriis distinctis, et sic intellecta est communis, loquendo de necessitate tam medii quam præcepti. Probaturque a Doctore, quia plurimi sunt adulti Christiani, qui non possunt propter defectum ingenii concipere distincte singularitatem, aut naturam, aut suppositalitatem, nec consequenter habere fidem distinctam hujus articuli quod Deus sit trinus et unus, aut quod Christus sit Deus et homo, prop- 26

Non r... ritur ... actual... stincta omni... articu...

ter unionem hypostaticam naturæ humanæ ad Verbum, sed Deus non obligat ullos ad impossibile ; ergo non est necessaria talis fides. Hæc probatio sufficit quidem ad probandam conclusionem quantum ad necessitatem præcepti, sed videri posset non esse sufficiens quantum ad necessitatem medii, nam tam impossibile mihi videtur quod parvuli morientes in utero materno habeant fidem habitualem, aut gratiam sanctificantem, quam quod isti rudes habeant conceptus distinctos istorum articulorum; sed non obstante illa impossibilitate, gratia sanctificans et fides habitualis est necessaria necessitate medii parvulis ; ergo non obstante similiter hac impossibilitate, fides explicita potest esse sic necessaria necessitate medii, etiam rudibus quibuscumque. Quod si dicatur, istis parvulis non esse impossibilem gratiam sanctificantem, quia habent auxilia sufficientia, profecto idem dici potest de quibuscumque rudibus, quod habeant nempe auxilia sufficientia, quibus possint tam distincte illa mysteria cognoscere quam quicumque docti.

Itaque, ut quoad hanc necessitatem medii probetur conclusio, addi debet, quod non sit verisimile Deum ordinasse pro medio necessario ad salutem illud, quod solis melioris ingenii et majoris doctrinæ hominibus posset competere ; id quod etiam constat a posteriori ex magna sanctitate plurium simplicium et rudium hominum, quæ sane sanctitas non communicaretur illis, nisi essent grati specialiter Deo, haberentque omnia requisita ad salutem vitæ æternæ consequendam, si in eo statu, in quo illa sanctitate præditi sunt, morerentur.

Ex hac conclusione infert Doctor quod si esset aliquis qui non posset formare aliquem conceptum proprium Trinitatis, quod is non teneretur credere explicite Trinitatem, nec actu distincto, nec actu confuso etiam proprio correspondente particulariter isti mysterio, sed quod sufficeret ipsi actus, quo crederet quidquid credit Ecclesia ; quod quidem verissimum est de necessitate præcepti, an autem etiam sit verum de necessitate medii, dicam postea, agendo de fide Trinitatis.

(f) *Quilibet tamen habens*, etc. Quinta conclusio est, quod quilibet adultus compos rationis teneatur habere aliquem actum explicitum circa aliqua contenta in Symbolo, verbi gratia, circa ea omnia, quæ facile ab omnibus simplicibus capi possunt, ut circa mortem, Passionem, Resurrectionem et Ascensionem Christi. Intellige hîc per actum explicitum, actum, qui particulariter versatur circa illa objecta. Hæc conclusio quantum ad necessitatem præcepti est communis et certa, probabiturque inferius *num.* 19. quoad necessitatem vero medii non est tam certa quoad omnia contenta in Symbolo etiam facilia captu, licet quoad aliqua, quod sufficit ad salvandam conclusionem, sit extra controversiam, ut postea magis patebit. 28.

Conclusio 5. Circa quos articulos debet haberi aliquis actus explicitus.

Sexta conclusio est, quod majores, hoc est, Episcopi, Doctores, concionatores, iique qui præficiuntur aliis ad eos erudiendos et docendos teneantur actu explicito credere omnia, quæ continentur in Symbolo. Hæc conclusio intelligenda est de necessitate præcepti sine dubio, non vero de necessitate medii, quia media necessaria ad 29.

Majores tenentur omnes articulos explicite credere.

salutem sunt æque communia omnibus sine differentia; sic autem intellecta, est communis, et explicabitur ac probabitur inferius.

His opponit Doctor aliqua dubia. Primum quod non teneretur quilibet cavere omnem errorem explicitum contra articulos, quos explicite non debet credere. Respondet negando sequelam, quia optime potest aliquis teneri ad cavendam doctrinam falsam, licet non teneretur habere, aut acquirere doctrinam veram; multo enim major imperfectio hominis est habere judicium erroneum de aliqua propositione, quam prorsus illam ignorare.

Posset aliquis teneri ad doctrinam falsam cavendam, licet non teneretur credere veram.

30. Secundum dubium est, quod simplices qui non tenerentur explicite credere aliquod mysterium ex iis, quæ continentur in Symbolo, possent licite credere majori alicui proponenti oppositum errorem, et sic essent fideles, et non fideles. Respondetur juxta principia hic posita a Doctore, distinguendo sequelam, quando cognosceretur quod ille major solus proponeret illam doctrinam, tanquam quid pertinens ad fidem, aut quod pauci illam proponerent nec proponeretur communiter ab Ecclesia, credendum, nego sequelam; quia multo tutius et prudentius quis abstineret a fide adhibenda isti doctrinæ, tanquam articulo fidei, licet posset absque aliqua imprudentia fidem humanam adhibere illi, si proponens esset sufficientis auctoritatis ad conciliandam sibi fidem humanam. Si vero existimaret quis illam doctrinam proponi communiter ab aliis, aut de hoc non dubitaret, quia nec occurreret sufficiens dubitandi ratio, concedo sequelam primam, et nego secundam, quia non sufficit ut quis sit infidelis, quod credat aliquem errorem oppositum fidei, nisi proponatur ipsi sufficienter quod sit oppositum fidei.

Imo quia multa sunt de fide, quæ non proponuntur communiter credenda simplicioribus, quamvis aliquis cognosceret doctrinam propositam a Parocho, verbi gratia, non proponi communiter credendam, posset adhuc credere illi doctrinæ, licet a parte rei hæreticæ, absque ullo peccato vel infidelitate. Imo adhuc si sciret quod opposita doctrina isti doctrinæ a parte rei erroneæ quam proponeret unus Parochus, doceretur ab alio Parocho, posset absque infidelitate adhærere illi, quia quod proponeretur opposita ab alio Parocho non esset sufficiens, ut illa censeatur erronea. In tali tamen casu prudentius ageret neutri adhærendo parti tanquam rei fidei, donec magis constaret de veritate; illi autem parti potius adhærere deberet, si alterutri esset adhærendum, quæ proponeretur ab eo, qui majoris esset doctrinæ et æstimationis, cæteris paribus. Cujus rei bonum et clarum exemplum proponit Doctor in littera.

Circa hæc autem quæri posset: An fidelis, cui proponeret Episcopus, verbi gratia, aliquid erroneum esse de fide divina credendum, idque universaliter per Ecclesiam tanquam tale proponi et credi, nec ullum, quin ita res esset, dubitandi haberet locum, et crederet isti errori per fidem divinam et supernaturalem. Hujus difficultatis resolutio pendet ab illa quæstione: *An fidei posset subesse falsum*, aut an habitus fidei supernaturalis posset concurrere ad producendum actum circa objectum falsum, aut non revelatum. Ratio autem dubitandi est a priori, quia licet

habitus fidei habeat pro motivo formali revelationem divinam, et propterea non possit tendere in aliquod objectum nisi ut revelatum, tamen videri posset non esse necessarium, ut ista revelatio sit revera a parte rei, sed sufficere quod sit apprehensa et proposita sufficienter ab habente auctoritatem proponendi res fidei; ergo quando Episcopus, cui tenetur Diœcesanus credere, eodem modo proponit propositiones veras et falsas tanquam revelatas a Deo, poterit habitus fidei inclinare eodem modo ad assentiendum utrisque, et quod id de facto faciat, videtur colligi posse experientia; eodem enim modo tam certo ac firmiter crederet Diœcesanus utrique propter revelationem et veritatem divinam, quantum ad omnem experientiam, quam ipsemet posset habere. Confirmatur, quia habitus charitatis potest inclinare ad dandam eleemosynam pauperi, ut tali qui revera a parte rei non est pauper, sed habetur tantum pro paupere; ergo similiter habitus fidei posset inclinare ad assentiendum propositioni revelatæ ut revelatæ, quæ revera a parte rei non esset revelata, sed putaretur prudenter esse talis.

Communis tamen sententia Doctorum in materia de fide est, quod habitus fidei non habeat pro objecto formali, aut conditione necessario requisita revelationem divinam quomodocumque, sed revelationem veram, quæ a parte rei est. Et quantum ad experientiam, quæ contra objiciebatur, facile respondetur, non posse sciri ulla experientia, quando habemus actum fidei supernaturalem; quod maxime habet locum in sententia nostra, et jam apud recentiores communiori tenente circa idem objectum tam formale quam materiale posse versari actum naturalem et supernaturalem, quos actus non possumus nos distinguere pro hoc statu, nisi quatenus constaret nobis, quod unus procederet ab habitu fidei supernaturali, aut auxilio supplente defectum ejus, alter vero non procederet, hoc autem nulla experientia potest nobis constare. Una enim ex differentiis inter habitus acquisitos et supernaturales in substantia est, quod hos non possumus experiri in nobis, quia alias unusquisque posset cognoscere se esse in gratia justificante et charitate supernaturali; illos vero possimus

Ad confirmationem respondeo modo breviter negando consequentiam, 34.
quia velle dare eleemosynam pauperi æstimato tali non involvit in se ullam imperfectionem physicam aut moralem, et propterea potest talis actus absque inconvenientia provenire ab habitu supernaturali in substantia. Credere autem aliquid falsum ob revelationem divinam putatam, dicit imperfectionem, non quidem moralem, quando prudenter quis putaret esse revelationem de illo falso, et propterea qui sic crederet, non solum non peccaret, sed posset mereri et bene agere, sed physicam imperfectionem; actus enim falsus qualis esset iste actus, esset imperfectio physica intellectus, unde talis actus videretur non posse ullo modo procedere ab habitu supernaturali in substantia. Hujus tamen ulteriorem disquisitionem pro illa materia de fide relinquo, hæc breviter annotasse in præsentiarum contentus.

Credere ob revelationem putatam involvit imperfectionem physicam.

Tertium dubium Doctoris est contra 35.
sextam conclusionem, et consistit in hoc quod majores non habeant majorem obligationem credendi aliqua ex-

plicite quam minores, quia omnis obligatio credendi initur in Baptismo, sed in Baptismo omnes æque obligantur; ergo. Respondet Doctor infra *num.* 9. negando majorem cum sua probatione, quia licet omnis obligatio credendi orta ex statu hominis Christiani tunc ineatur, et sit communis æque omnibus hominibus, sicut et omnis necessitas medii, quam habet fides, est etiam æque communis omnibus adultis compotibus rationis; tamen non omnis necessitas præcepti orta ex aliis capitibus et statibus tum initur, aut est communis omnibus, ut patet, in necessitate, quam aliquis haberet credendi aliqua explicite, qui voveret talia sic credere, Necessitas autem præcepti, quam habent particulariter majores præ simplicioribus, non oritur ex statu communi Christiani aut professoris legis Evangelicæ, sed ex statu tali particulari, quem qui vult libere assumere, tenebitur merito ad consequentia ad illum. Sicut ergo non omnes homines tenentur scire medicinam, sed illi soli, qui assumunt libere illam professionem, hi vero sine dubio tenentur ratione istius particularis status; ita directe in proposito contingit quantum ad obligationem majorum præ aliis fidelibus.

Cur majores plura tenentur explicite credere?

SCHOLIUM.

Docet primo fidem Christi implicitam seu mediatoris, post lapsum fuisse pro omni statu necessariam Suadetur ex cap. 3. 4. 5. ad Rom. ad Galat 2. et 1. Corinth. 10. et Act. 4. *Nec enim aliud nomen est sub cælo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri*, ubi sermo est de Christo. Est communis hîc D. Bonav. art. 1. quæst. 2. Richard. art. 3. quæst. 1. Valentia late 2. 2. d. 1. q. 2. p. 4. Docet secundo fidem explicitam Christi non fuisse necessariam ut medium ante Evangelium, ita August. lib. 19. contra Faust. 14. Est communis DD. hîc, Veg. 6. in Trident. c. 20. Valent. supra, Richard. hîc art. 3. q. 2. Albert. art. 6. D. Bonav. art. 1. q. 2. Tertio, (colligitur ex Doct.) post Evangelii promulgationem, fidem Christi explicitam esse necessariam, ut medium. Est contra Richard. hîc art. 3. q. 1. Soto 2 de Nat. cap. 11. 12. Vega lib. 6. in Trident. cap. 17. qui dicunt nec ad gratiam, nec ad gloriam, hanc explicitam requiri, ut medium necessarium; et contra Bannes. 2. 2. q.2. art. 8. dub. ult. et Cano. Relect. de Sacr. p. 2. q. 2. concl. 3. sed eam tenet D. Thom. hîc. q. 2. art. 2. Gabr. q. un. art. 2. Valentia supra punct. 3. et 4. Putant tamen multi sufficere implicitam fidem Christi iis qui invincibiliter eum ignorant. Ita Sotus. 2. de Nat. cap. 12. et in 4. d. 5. q. 1. art. 2. Michael Med. lib. 4. de recta in Deum fide, cap. 10. Cord. lib. 2. q. 5. fin Bannes. Cano, Vega citati; et colligi videtur ex Act. 10. ubi Cornelius videtur justificatus ante fidem explicitam Christi. Communior est opposita sententia, quam tenent Alens. 3. p. q. 69. m. 3. art. 1. D. Bonav. Richard. Dur. Gabr. hîc; Scotus in hoc non videtur expresse loqui. De fide explicita Trinitatis eodem modo dicendum, quo de explicita fide Christi.

9 Ad tertium dico (g) quod majores tenentur ad credendum magis explicite, et ad veritatem Scripturæ magis intelligendam quam simplices, sed non in hoc, quod obligaverunt se in Baptismo, ut procedit argumentum, sed in hoc quod curam animarum suscipiunt. Ex quo enim sunt in statu altiori, quam simplices, ideo obligant se ad illuminandum alios, et per consequens ad veritatem Scripturæ capiendam, et explicite credendam. Omnes igitur tenentur pro quolibet statu ad fidem mediatoris post lapsum hominis, quia nullus salvatur nisi sit membrum Ecclesiæ post lapsum, quod non est nisi in fide mediatoris, sicut patet per Apostolum *ad Hebr.* II. diffuse, et per Hugonem *de Sacram. lib.* I.

Unde majores t[enentur cre]dere [...] explic[ite]. In o[mni] statu mediat[oris] necess[aria] fuit ad[u]lt[is].

Præterea, sicut creator est principium essendi in natura condita, ita et redemptor est principium reparationis in natura lapsa; ergo nullus potest recreari sine recreatore vel redemptore, sicut nec esse sine creatore; sicut igitur fides de creatore semper fuit necessaria ad salutem, ita fides redemptoris semper fuit necessaria ad salutem post lapsum humani generis. Sed illa fides de mediatore potest esse explicita, sicut quod Dei Filius Deus et homo redimeret genus humanum, per hoc quod nasceretur de Virgine, et moreretur in cruce; sed sic explicite credere in redemptorem non fuit necesse pro omni statu, sed hoc idem potuit credi magis confuse, scilicet quod Deus ordinaret aliquam viam redemptionis; sed quod hoc fieret per Filium suum incarnatum, vel per Angelum, vel per hominem purum, non fuit necesse credere; sed sic generaliter credere fuit necessarium omni homini ad salutem. Sed habentes legem Mosaicam tenebantur credere magis explicite, quam non habentes, quia ipsi habuerunt fidem redemptoris magis explicite traditam in Prophetiis et Psalmis.

Ad actum autem fidei duo concurrunt necessario, scilicet habitus inclinans determinate in verum, et ipsa credibilia aliquo modo præsentia. Credibilia enim non sunt præsentia in habitu, ideo requiritur Doctor, qui aliquo modo ipsa explicet, scilicet Deus, vel aliquis alius; quilibet igitur tenetur ad tot credenda ex habitu, quot credibilia sunt sibi explicita ab aliis scientibus. Et quia nullus in veteri Lege habuit tot sibi explicita, quot habemus nos in lege nova, ideo nullus tenebatur ad tot explicite credenda; et si aliquis habuerit sibi tot revelata, ut forte Abraham, tenebatur illa credere, et aliis credenda explicare pro captu mentis suæ pro statu illo.

COMMENTARIUS.

(g) *Ad tertium dico*, etc. Hîc post solutionem tertii dubii numero præcedenti datam ponit Doctor septimam conclusionem, quæ est quod omnes adulti compotes rationis teneantur ad fidem Mediatoris post lapsum primi hominis, non tamen ita ut omnes æque teneantur explicite credere Mediatorem, sed cum hoc discrimine, quod aliquibus sufficeret credere quod Deus mitteret aliquem, qui remedium afferret peccatis eorum, non credendo tamen quod is qui mitteretur, esset Deus et homo, nascereturque ex Virgine, morereturque in Cruce; alii vero tenerentur sic explicite credere in Mediatorem, qui esset Deus et homo, natus ex Virgine, mortuus pro peccatis. Circa hanc autem Doctoris conclusionem gravis moveri solet a Theologis quæstio, quam ut plenius examinemus, variæ auctorum sententiæ proponendæ sunt. 36.

Supplem. Poncii. Fides Mediatoris omnibus necessaria, sed non æque explicita et distincta.

Controversia de fide Mediatoris seu Christi.

Prima ergo sententia est, ante Christum natum non fuisse necessarium explicite credere ipsum fuisse venturum, sed suffecisse tum credere, quod Deus provideret de tempore in tempus aliquod remedium salvandis hominibus; in hac autem fide implicite creditum fuisse Christum venturum et facturum quæ fecit, nec magis explicitam requisitam fuisse fidem ipsius, existimant auctores hujus sententiæ,

Prima sententia non fuisse necessarium credere Christum ante ejus adv ntum.

qui sunt Durandus 3. *dist.* 25. *quæst.* 1. Richardus *ibid. art.* 3. *quæst.* 2. Bannes 2. 2. *quæst.* 2. *art.* 8. *dub.* 2.

37. Secunda sententia requirens fidem ejus pro lege Moysi.

Secunda sententia est Alensis 3. *part. quæst.* 69. *mem.* 3. *art.* 1. qui tenet priorem sententiam pro lege naturæ ante Moysen, sed magis explicitam fidem Christi fuisse requisitam pro statu legis Mosaicæ, pro quo Christus aperte revelatus est.

Tertia sententia fuisse necessarium fidem Christi ad justificationem semper adultis.

Tertia sententia est aliquorum apud Bannes supra, necessarium medium consequendæ justificationis et salutis omnibus adultis pro quocumque statu fuisse credere explicite venturum aliquando, aut venisse Christum et Messiam, qui esset verus Deus et homo, suaque morte genus redimeret humanum, aut redemit.

Quarta sententia fuisse necessarium fidem ejus sub conceptu alicujus, qui mitteretur.

Quarta sententia est ante Christum natum et promulgatum fuisse necessarium omnibus adultis credere Christum venturum, non sub conceptu Dei et hominis, sed sub conceptu alicujus, qui mitteretur a Deo, et redimeret homines aliquo modo convenienti, ipsis tamen ignoro. Hanc tenet Coninck *disp.* 14. *de Fide, dub.* 9. dicens eam esse communem sententiam. Hæ sunt sententiæ de fidei Christi necessitate ante ejus adventum. Post vero ejus adventum,

38. Prima sententia de fide Christi post ejus adventum. Fidem Christi sub conceptu Dei et hominis fuisse necessariam semper adultis post promulgationem Evangelii.

Lorca 2. 2. *disp.* 22. *num.* 4. Pesant. *ibid. q.* 2. *art.* 7. *dubio* 1. *concl.* 6. Malderus *ibid.* Val. *disp.* 1. *quæst.* 2. *part.* 4. Sanchez *lib.* 2. *in Decalogum cap.* 2. et alii, tenent post Evangelii prædicationem sufficientem explicitam fidem Christi sub conceptu Dei et hominis, qui nos sua morte redemit, fuisse semper omnibus adultis necessarium medium consequendæ justificationis. Citatur pro hac sententia noster Doctor, ex eo quod supra dixerit *num.* 6. *cons.* 5. quemlibet rudem jam teneri ad credenda quæ sunt facilia apprehensu, ut Christum fuisse natum, passum, mortuum, aliaque quæ pertinent ad redemptionem. Verum ut bene advertit Coninck *supra*, Scotus non loquitur quantum ad illa nisi de necessitate præcepti, quia de ea necessitate ibi agit, de qua paulo supra dixit, non fuisse necessarium credere mysterium Trinitatis explicite et distincte ; sed tum egit de necessitate præcepti, ut patet ex probatione, qua utitur de impossibilitate, nam impossibilitas proxima non excusat, ut *supra* dixi, ab eo quod est necessarium necessitate medii ; et certum est aliqua quæ sunt necessaria omnibus necessitate medii esse aliquibus proxime impossibilia, ut patet in Baptismo respectu infantium morientium in utero materno, eodem modo quo Scotus, D. Bonaventura, Gabriel et Alensis, qui pro eadem sententia citantur, explicari possunt commodissime cum eodem Coninck.

Vega 6. *in Tridentinum, cap.* 20. Medina 4. *de recta in Deum fide, cap.* 10. Suarez *tom.* 4. *in* 3. *part. disp.* 4. *sect.* 2. Turrianus 2. 2. *disp.* 27. *dub.* 7. et plures alii, quos citat et sequitur Coninck, *supra;* tenent etiam pro hoc statu fidem Christi explicitam modo dicto non esse medium tam necessarium ad salutem et justificationem, quin possit aliquis absque tali fide justificari et salvari in casu.

Hæ sunt communiores sententiæ de necessitate fidei habendæ de Christo, tam ante quam post adventum ejus ; et totidem fere sunt sententiæ de fidei mysterii Trinitatis necessitate, de qua pro et contra sunt eadem fere fundamenta, et rationes. Nostram autem

uxta Doctoris sententiam, tam de hac re quam de cæteris rebus necessario credendis sequentibus dictis proponemus.

Dico ergo primo, necessariam esse necessitate medii cuilibet adulto justificando fidem actualem unius Dei sub conceptu aliquo saltem confuso ipsi proprio, et præsertim sub conceptu omnipotentis, omniscientis, independentis, primæ veritatis, habentis providentiam de mundo, et specialiter de hominibus, potentis nobis condonare peccata, et iis condonatis donare vitam æternam post hanc vitam, ac punire nos morte ac pœnis æternis, si non condonaverit, nec solum potentis hæc facere, sed aliquando etiam facientis. Hæc conclusio est communis, t patet tum ex illo Apostoli *ad Hebræos* 1. quo utitur Concilium Tridentinum *ess.* 6. *cap.* 6. *Accedentem ad Deum portere credere, quia est, et quod inquirentibus eum remunerator sit;* tum quia ex supradictis aliqua fides supernaturalis requiritur, ut medium necessarium consequendæ justificationis, sed nulla potius quam prædicta; tum quia si quis non cognosceret Deum sub ratione omnipotentis, omniscientis, ac primæ veritatis, quæ nec fallere, nec falli potest, non posset habere ullum actum supernaturalem fidei, cum omnis actus talis dependeat a tali veritate Dei. Et si non conciperet ipsum sub ratione habentis providentiam de mundo et hominibus, non recurreret ad ipsum in suis necessitatibus, nec haberet ipsi gratiam ob ea quæ bene succederent; et si non crederet ipsum condonare posse peccata, non posset habere spem de condonandis peccatis, nec de remediis ad hoc ab ipso ordinatis; et si non crederemus vitam æternam succedere bene agentibus, ac mortem agentibus male, quandoquidem videamus agentes male in hac vita prosperari, et bonos pati multas tribulationes, non sufficienter retraheremur a male habendo, aut invitaremur ad agendum bene. Et denique si non crederet quis quod aliquando ista soleat facere, non sufficienter moverentur ad spem efficacem veniæ obtinendæ præmii, sicut non movemur ad spem obtinendi a Deo, ut faceret montes aureos, quos posset tamen facere, sed nunquam fecit, nec constat ulla ratione facturum, aut auctoritate.

Contra hanc conclusionem duæ potissimum occurrunt difficultates. Una est, quod posset demonstrari Deus esse sub hoc conceptu, et quod demonstretur id de facto a viris doctis, sed secundum communiorem sententiam tam Thomistarum quam recentiorum, non potest fides compati cum scientia; ergo non possunt tales viri docti habere fidem de Deo sub hoc conceptu, nec consequenter consequi justificationem, si talis fides sit necessaria necessitate medii, sed hoc est absurdissimum; ergo conclusio est falsa. Respondeo abstrahendo modo ab illa controversia de incompatibilitate scientiæ a posteriori (qualis sola haberi potest de Deo pro hoc statu) et fidei, distinguendo majorem; sub hoc conceptu adæquato, nego majorem; quantum ad partem ejus, concedo majorem, et concessa minori distinguo consequens; sub hoc conceptu adæquato, nego consequentiam; secundum quamcumque partem ejus, transeat consequentia, et nego subsumptum. Itaque licet doctiores Philosophi possent demonstrare Deum

41. Prima difficultas contra præcedentem assertionem.

Responsio. Quomodo demonstrantes Deum possent credere ipsum.

esse omnipotentem, omniscientem, independentem, infallibilis veritatis, non tamen possunt demonstrare quod soleat in hac vita peccata condonare, et post hanc vitam largiri vitam æternam iis, quibus in hac vita peccata condonaverit, et mortem æternam iis, quibus non condonaverit.

42. *Omnes debent credere Deum unum, etiam Doctores qui id demonstrare possunt.*

Respondeo secundo etiam de Deo, ut unus, omnipotens, omniscius est, posse quoscumque Philosophos ac debere habere fidem supernaturalem; tum quia id videtur expresse dicere Apostolus et Concilium Tridentinum, dum dicunt: *Accedentem ad Deum oportere credere, quia est*; tum quia nemo dubitare debet quin Deus sub illis considerationibus possit amari amore supernaturali ab illis, sed ad talem amorem requiritur propositio supernaturalis cognitionis, qualis pro hoc statu non datur de Deo præter fidem. Quod si Philosophus non possit simul cum scientia demonstrativa habere talem fidem, quandoquidem non debeat semper habere actualiter illam scientiam, facile poterit habere tempus et occasionem exercendæ fidei; nec certe est necessarium ut quoties proponitur Deus ut credendus per motiva credibilitatis, toties occurrant actu principia demonstrantia ipsius existentiam. Nec etiam est ullo modo absurdum, quod actus scientiæ quamvis per se bonus et expetendus, esset impedimentum actus fidei sic, ut simul non possint compati, quidquid dicat Coninck *supra n.* 125. nam

Conducens ad aliud potest esse incompatibile cum

oratio in Ecclesia, et disciplina et lectio spiritualis sunt per se bona, et etiam adjumenta magna ad exercendam charitatem erga infirmos, verbi gratia, et tamen non sunt simul compatibilia, ut patet; ergo optime posset fieri quod scientia de Deo posset esse per se bona, et conducens etiam ad fidem concipiendam, licet esset simul incompatibilis cum fide.

Secunda difficultas contra conclusionem est, quod aliquis posset per solam fidem supernaturalem Dei unius summe boni moveri ad amorem supernaturalem ejus super omnia, sed si haberet quis talem amorem, justificaretur, et si non peccaret postea consequeretur vitam æternam, quamvis non cognosceret quidquam de peccatis, nec de vita, aut morte æterna; ergo credere Deum sub conceptu dantis vitam ac mortem æternam, non est necessarium medium ad salutem ac jutificationem.

Coninck *supra n.* 118. respondet negando minorem, quia non omnis amor Dei est sufficiens dispositio ad justificationem, sed is qui virtualiter contineat contritionem, hoc est, qui sufficiat ex se ad excitandum contritionem in eo qui cognosceret se peccasse; nullus autem amor, qui esset in eo qui non cognosceret Deum offendi peccatis, esset ad hoc sufficiens.

Hæc responsio non placet. primo, quia existimo omnem amorem supernaturalem in substantia Dei super omnia sufficere ad justificationem: tum quia omnino absurdum videtur quod habens talem in instanti mortis damnaretur; tum quia iste amor, vel necessario provenit ab habitu charitatis, ut existimant Thomistæ, atque adeo nequit esse, saltem de potentia ordinata, absque gratia sanctificante, vel certe connaturaliter loquendo, exigit ab illa procedere, licet hic et nunc Deus suppleat concursum istius gratiæ, ut tenent Scotistæ et recentiores magis communiter; sed

quod sic exigit provenire a gratia, videtur omnino exigere collationem istius gratiæ pro eodem instanti; tum denique, quia talis adimplet totam legem, diligendo Deum ex toto corde et super omnia, ad quod præceptum reducitur tota lex ultimate, quia cætera præcepta sunt, vel media ad observantiam hujus præcepti, vel talia, qualium observatio sequitur necessario ex illo præcepto, quoties datur commoditas ea observandi.

Secundo displicet illa responsio, quia supponit quod talis amor non esset virtualis contritio et observantia reliquorum præceptorum, quod omnino falsum est, quia ut sit virtualis contritio, sufficit quod sit talis actus, ad quem sequeretur contritio formalis, si cognosceretur illa placere Deo. Sicut enim diciturtotam legem implere, qui impletmandatum charitatis, quamvis transgrederetur aliquod particulare præceptum ex ignorantia invincibili, quia scilicet ille impleret illud etiam præceptum, si cognosceret quod id placeret Deo; ita etiam in proposito, qui amaret Deum, diceretur optime observare præceptum contritionis virtualiter, quia haberet talem actum, qui determinaret ad observantiam istius actualem, si cognosceret quod id Deo placeret.

Respondetur ergo aliter, concedendo majorem, in casu quo Deus vellet concurrere cum ipso concursu particulari supplente defectum charitatis habitualis, sine quo concursu major est manifeste falsa. Unde difficultas est, an detur iste casus de facto? Sed responderi tamen adhuc potest independenter ab hac difficultate, dando quam partem quis voluerit. Si enim dicatur iste casus dari, concedi potest tam casus, quam minor secundæ difficultatis sed distingui debet consequens; ergo credere in Deum sub tali conceptu non est medium necessarium ad salutem, sine quo simpliciter non acquiritur aliquando de facto justificatio et salus, transeat consequentia; non est medium necessarium, regulariter loquendo, et extra casum, concedo consequentiam; nec id est contra conclusionem, quæ potest commode intelligi de medio necessario, regulariter loquendo. Si autem negetur casus, et dicatur quod Deus nunquam in ullo casu soleat concurrere ad actum amoris supernaturalis, nisi præsupponatur fides ejus ut remuneratoris bonorum et malorum operum post hanc vitam, tum negari absolute debet major de potentia jam ordinata a Deo, quamvis non possit negari de potentia absoluta, et sic facilius tollitur difficultas, et conclusio posset intelligi de medio absolute et simpliciter in omni casu necessario.

Ex his patet fidem explicitam aliquorum articulorum Symboli esse necessariam necessitate medii cuilibet adulto justificando pro quolibet statu, ut, verbi gratia, fidem istius articuli: *Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem cœli et terræ*; accepto tamen *Patre* non pro prima persona habente aliam personam divinam pro filio, quia fides ejus ut sic non sequitur ex nostra conclusione, sed accepto *Patre* pro eo qui habet curam nostri, non minus quam si esset Pater, et fidem etiam duorum ultimorum articulorum: *Remissionem peccatorum, vitam æternam*.

Fides explicita aliquorum articulorum est necessaria necessitate medii adultis peccatoribus.

46. Dico secundo post lapsum Adami semper fuit necessarium necessitate medii credere explicite quod Deus mit-

Assertio 2. Necessarium fuit

semper credere quod Deus mitteret aliquem Redemptorem. teret aliquem, qui redimeret genus humanum, obtinendo a Deo veniam pro ejus peccatis. Hæc est Scoti *supra in conclusione* 7. post Magistrum 3. *dist.* 25. quos sequuntur Theologi jam communiter citati a Lorca 2. 2. *disp.* 22. contra Durandum, Richardum, Alensem *supra citatos num.* 22.

Probatio prima Coninck et Lorcæ rejicitur. Probat Coninck et Lorca hanc conclusionem : Primo ex illo Act. 4. *Et non est in aliquo salus, nec enim aliud nomen datum est sub cœlo hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.* Verum hic locus nihil concludit, aperte enim loquitur Petrus de hominibus pro statu legis gratiæ, nec ulla particula in illa oratione habetur, ex qua vel conjici possit quod loquatur universaliter pro omni statu. Dices, si non intelligeretur hic locus universaliter, sequeretur aliquos aliquando in aliquo alio nomine fuisse salvatos, quod expresse negatur in illo loco, et in se falsum est. Respondeo, distinguendo sequelam ; in alio aliquo nomine sub cœlo, nego ; in aliquo alio nomine non sub cœlo, hoc est, in nomine Dei, concedo sequelam, nec hoc est absurdum, quantum ad hunc locum. Deinde supponunt isti auctores quod illud *in quo* debeat suppleri per ly *credendo* subintellectum, ita ut sensus sit, quod in Christo credendo oporteat omnes salvos fieri. At id omnino negari posset, quia omnes possent salvari, et quidem necessario in Christo, quamvis non omnes deberent in Christo credere, quatenus scilicet non salvarentur, nisi intuitu mortis et passionis ejus prævisæ a Deo, sed non significatæ tamen hominibus.

47. 2. Probatio Lorcæ rejicitur. Probat præterea Lorca ex aliis locis, 1. Corinth. 15. *Sicut enim in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur.* Unde dicitur Apocalypsis 13. *Agnus qui occisus est ab origine mundi.* Applicationem autem hujus redemptionis per fidem esse insinuat Paulus, Roman. 6. *Quem proposuit propitiatorem per fidem* ; et Joannes cap. 1. *Dedit eis potestatem filios Dei fieri his qui credunt in nomine ejus.* Hæc etiam loca nihil faciunt ad rem; ex primis enim duobus locis tantum habetur quod intuitu Christi, omnes semper sint consecuti salutem, quod ut paulo ante dixi, poterat esse verum, quamvis non crederent in ipsum explicite. Alia duo loca commodissime exponi possunt de tempore post Christum natum, de quo expresse agit locus Joannis, ut patet ex verbis antecedentibus : *In propria venit, et sui eum non receperunt, quotquot autem receperunt eum, dedit eis*, etc.

3. E[...] pr[...] reji[...] Probat tertio Lorca, quia Scriptura dicit eamdem fuisse fidem antiquorum et nostram, per quam omnes justificati sunt, ut patet ad Corinth. 10. *Patres nostri sub nube fuerunt, et omnes mare transierunt, et omnes in Moyse baptizati sunt in nube et in mari, et omnes eamdem escam spiritualem manducaverunt, et eumdem omnes potum spiritualem biberunt ; bibebant autem de spirituali consequente eos petra, petra autem erat Christus.* Item 2. Corinth. 4. *Habentes autem eumdem spiritum fidei.* Hæc etiam probatio non urget, non enim dicit Scriptura ullibi quod eadem fuit fides explicita, qua nos et antiqui justificamur, et præsertim id non dicit in præmissis locis : poterant enim antiqui Patres bibere de petra, quæ erat Christus, quatenus omnis gratia quam habuere, dabatur ipsis intuitu meritorum passionis Christi, licet id ipsi ignorarent, et poterant

etiam habere eumdem spiritum fidei nobiscum, quatenus credebant remissionem peccatorum, vitam æternam, et alia dona dari nobis ex gratia et liberaliter Dei.

Probat quarto idem Lorca et Coninck ex illo Joan. 3. *Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet Filium hominis, ut omnis qui credit in ipsum, non pereat.* Sed hic locus manifeste loqui videtur de hoc nostro statu post Christi adventum.

Probatur ulterius urgentius nostra hæc et communis resolutio auctoritate S. Augustini lib. 4. de gratia Christi, sive de peccato originali, cap. 24. *Sine fide Incarnationis, et mortis et resurrectionis Christi, nec antiquos justos, ut justi essent, a peccatis potuisse mundari, et Dei gratia justificari, veritas Christiana non dubitat, sive in iis justis, quos sancta Scriptura commemorat, sive in iis justis, quos quidem illa non commemorat, sed tamen fuisse credendi sunt vel ante diluvium vel inde usque ad datam legem, vel ipsius legis tempore, non solum in filiis Israel, sicut fuerunt Prophetæ, sed etiam extra eumdem populum, sicut fuit Job.*

Item *lib.* 18. *de civit. cap.* 47. agens de iis qui ex Gentibus salvati sunt, ait, quod *nemini concessum fuisse credendum est, nisi cui divinitus revelatus unus mediator Dei et hominum homo Christus Jesus, qui venturus in carne sic antiquis Sanctis prænuntiabatur, quemadmodum venisse nobis nuntiatus est, et una eadem fides per ipsum omnes in Dei civitatem in domum Dei, in templum Dei prædestinatos perducat ad Deum.* Item *lib. de natura et gratia cap.* 44. *Ea quippe fides justos sanavit antiquos, quæ sanat et nos, id est, mediatoris Dei, et hominum hominis Jesu Christi, fides sanguinis ejus, fides Crucis ejus, fides mortis ejus, et resurrectionis ejus.*

Verum hæ etiam probationes nimium probare videntur, nimirum quod requiratur fides explicita Redemptoris sub conceptu hominis, qui sua morte esset redempturus genus humanum. Hanc autem fidem ii, qui tenent nostram conclusionem, ut postea videbimus, non requirunt, et præsertim expresse Doctor eam negat, et Coninck etiam, qui his auctoritatibus utitur, unde non sufficiunt illæ auctoritates; qua enim rationes exponentur sic, ut non velint fidem tam explicitam mortis Christi requiri, simili exponi poterunt sic, ut non velint quod fides explicita ullius mediatoris mittendi sit requisita. 50. Rejicitur hæc etiam.

Probat Coninck ratione *num.* 154. quia nemo potest salvari, nisi per merita Christi, et nisi Christus in eum, qui salvatur, tanquam caput in membra, et vitis in palmites suam gratiam influat, ut constat ex pluribus auctoritatibus, præsertim *ex Joan.* 15. et Tridentinum *cap.* 16. *sess.* 6. Sed qui in Christum non credit, nequit esse membrum ejus, aut tanquam palmes in eo manere; nam ut habetur *Joannis* 6. per fidem accedimus ad Christum, et ut habetur in Tridentino *sess.* 6. *cap.* 7. per fidem incipimus uniri Christo; non possumus autem tanquam palmes in ipso manere, nisi accesserimus ad ipsum, et uniamur illi. 51. Probatio Coninck a ratione.

Hæc probatio quoque insufficiens est, quia possumus accedere et uniri Christo moraliter per fidem in unum Deum, quam accipimus per merita Christi, aut saltem per fidem implicitam Christi; quæ fides in unum Deum Rejicitur. Posset quis uniri Christo per fidem unius Dei.

potest vocari fides Christi, non quod habeat Christum pro objecto immediato materiali, sed quod detur nobis per merita Christi. Et per hoc patet ad illud quod Coninck adducit ex Augustino inferente *locis supra citatis*, quod nemo possit salvari sine fide, ex eo quod nemo possit salvari sine morte Christi, et propterea dicente quod si sine fide Christi quis salvaretur, gratis Christus mortuus esset; hæc enim intelligi possunt de fide, quam Christus sua morte nobis procuravit.

52. Probatio vera conclusionis. Sicut requiritur fides creatoris, ita et redemptoris.

Melius ergo probatur hæc sententia nostra et magis communis ratione Scoti, quia sicut requiritur fides explicita creatoris, ita etiam et redemptoris recreatoris a paritate rationis; sed ex primo dicto patet requiri fidem explicitam creatoris, ergo et redemptoris sub conceptu saltem redemptoris, abstrahendo a natura particulari illius, et modo quo redimeret nos. Ad quam rationem reduci debet alia ratio, quam affert Coninck, nimirum quod quemadmodum Deus est causa universalis efficiens nostræ justificationis, ita et Christus sit causa universalis meritoria ejusdem; ergo quemadmodum fides in Deum actualis et explicita est necessaria necessitate medii ad salutem propter illam rationem, ita et fides actualis explicita in Christum est necessaria tali necessitate.

Confirmatur hoc, quia nihil impedit quominus aliqua fides in Christum explicita sit necessaria necessitate medii; ergo, cum magis communiter id teneatur a Theologis, id magis congrue asseritur quam oppositum. Hoc autem supposito aliqua ex prædictis locis Scripturæ, quæ alias ex se non sufficerent ad nostrum intentum, possent probabiliter eo accommodari.

Objicies pro adversariis, quorum sententia nullam aliam notam, quam minoris probabilitatis meo judicio meretur. Per fidem unius Dei posset quis elicere actum charitatis, et ita justificari; ergo alia mediatoris explicita non requiritur. Respondeo primo hoc argumentum probaturum quod nec fides implicita Christi venturi requireretur, quod est contra adversarios. Respondeo secundo, ut supra, posse quidem talem sufficere, si Deus vellet concurrere, illum tamen regulariter non concursurum fuisse, nisi præsupposita fide explicita mediatoris.

Objicies secundo, sequeretur plurimis defuisse medium necessarium ad salutem, quia plurimis non revelabatur Christus venturus explicite ullo modo, sed hoc est absurdum. Confirmatur, quia Abrahæ primo omnium videtur revelatus; ergo antecedenter ad Abrahamum deesset toti generi humano medium ad salutem necessarium. Respondeo negando minorem, quia licet communiter teneatur, et verisimile sit, totum genus humanum nunquam relictum esse absque medio necessario ad salutem, tamen non est inconveniens quod plurimis negarentur illa media alio modo quam sufficienter. Ad confirmationem nego antecedens, sed primo revelabatur ipsi ex quo semine ex variis hominibus ab Adamo descendentibus Christus nasceretur; non vero primo revelabatur quod Christus nasceretur, aut veniret, id enim prius revelabatur Adamo in illis verbis Genesis 3. *Et ipsa conteret caput tuum*; et Enoch, ut habetur *in epistola Canonica Judæ*, et Noe, ut constat ex *Job.* 19.

Dico tertio, ante Incarnationem fi-

des explicita Christi sub conceptu explicito Dei et hominis, qui sua morte et passione esset redempturus genus humanum, non erat necessaria necessitate medii, nec fides etiam explicita Trinitatis sub conceptu actuali trium personarum in una essentia. Hæc quoad primam partem est Magistri *hac dist.* Scoti *supra concl.* 7. D. Thomæ 2. 2. *q.* 2. *art.* 7. contra Bannem et auctores tertiæ sententiæ supra positæ. Quoad secundam etiam partem, est eorumdem Doctorum, licet enim eam expresse non asserant, tamen sequitur ad primam, quia eatenus requireretur fides Trinitatis sic explicita, quatenus requireretur fides explicita Incarnationis secundæ Trinitatis personæ.

Probatur hæc conclusio quoad primam partem, quia si requireretur necessario necessitate medii hujusmodi fides, sine dubio revelaretur adventus Christi sub illo conceptu Judæis saltem nimirum populo electo specialiter, cujus instruendi specialem semper curam habuit Deus ante adventum Christi, sed non solum non constat eum sic fuisse illis revelatum, sed potius constat oppositum, quia Judæi, qui vivebant tempore Christi, ut colligitur ex toto Evangelio, nunquam habuerunt conceptum de Messia, quem futurum credebant, quod deberet mori et pati. Unde Judæi scandalizabantur, quando Apostoli prædicabant Christum crucifixum, ut patet 1. Corinth. 1. *Nos autem prædicamus Christum crucifixum; Judæis quidem scandalum, Gentibus autem stultitiam. Ipsis autem vocatis Judæis ac Græcis, Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.* Imo nec ipsi Apostoli Christum discurrentem de sua morte et passione intelligebant, quod res ipsis peregrina videretur, qualis tamen non appareret, si proponeretur ipsis communiter credendus Messias sub illo conceptu. Confirmatur, quia prophetias illas, quæ sunt de Messiæ potentia et regno, Judæi intelligebant communiter de potentia et regno temporali ; et hinc Paulus asserit quod *littera occidit*, hoc est, quod sensus litteralis istorum locorum, quatenus impediebat intellectum spiritualem et fidem Christi veram, occidebat spiritualiter eos, qui eo tantum utebantur ad intelligenda illa loca.

55. Probatio Coninck rejicitur.

Probat Coninck ex illo ad Ephesios 3. *Quod*, scilicet mysterium Christi, *aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicut nunc revelatum est Apostolus ejus et Prophetis in spiritu.* Verum hic locus quamvis ad hoc propositum communiter adducatur, tamen si legatur totus textus, facilem patitur responsionem ; nam expresse subjungit Apostolus de quo Christi mysterio locutus est, nimirum, *Gentes esse cohæredes, et concorporales, et comparticipes promissionis ejus in Christo Jesu per Evangelium.* Itaque responderi posset, quod non dicat Apostolus mysterium Incarnationis Christi sub conceptu Dei et hominis, qui passione, et morte, et resurrectione sua mundo remedium afferret contra peccata, fuisse incognitum hominibus antea ; sed fuisse absconditum illis, quod Christus æque redimeret Gentes ac Judæos, cum hi omnino persuasum haberent quod sibi soli salutem afferret Messias venturus, id quod clare patet ex ipso textu integre lecto. Melius quantum ad auctoritatem probatur *ex epistola* 77. *S. Bernardi*, in cujus

medio satis fuse conclusionem nostram probat, et oppositam falsam esse asserit, graviter culpans ejus auctorem, tanquam novitatis inventorem.

56. *Probatio 2. partis assertionis.* Secunda pars conclusionis patet, quia non reperitur tam expressa mentio Trinitatis in veteri Testamento; neque auctoritate aut ratione constat Judæos ante Christi adventum per traditionem, aut aliunde cognitionem distinctam ejus habuisset, imo propter pronitatem eorum ad idololatriam, communiter dicitur iis istud mysterium non fuisse distincte revelatum, præterquam quod legi gratiæ distinctior cognitio mysteriorum præcipuorum fidei erat reservanda.

Fides explicita Incarnationis et Trinitatis non fuit semper necessaria necessitate præcepti. Ex his habetur fidem explicitam Incarnationis aut Trinitatis, non fuisse ante Christi adventum necessariam necessitate præcepti, quia quod est sic necessarium, debet proponi sufficienter; cum ergo ex dictis non fuerint ista mysteria sufficienter proposita cum illa distinctione et expressione, sequitur ea non fuisse necessaria necessitate præcepti. Unde testimonia omnia agentia de necessitate fidei explicitæ Trinitatis et Incarnationis, sive medii, sive præcepti, restringenda sunt ad tempora sequentia adventum Christi, et ad legem gratiæ, non vero extendenda ad tempora antecedentia, nec ad legem naturæ, aut Mosaicam. Possent objici contra hanc conclusionem auctoritates S. Augustini adductæ pro conclusione præcedenti, nam videntur clare dicere quod fides mortis et resurrectionis Christi fuit omni tempore necessaria. Respondetur, illas auctoritates esse intelligendas de fide implicita, ut dixi supra.

57. Dico quarto, post Christum natum ante promulgationem Evangelii non erat necessaria fides explicita Christi aut Trinitatis necessitate medii. Hæc est auctorum eorum, qui tenent conclusionem præcedentem, et satis expresse S. Bernardi *in prædicta epistola* 77. Patet iisdem rationibus, quia ante promulgationem Evangelii, hoc est, antequam proponeretur necessitas fidei explicitæ Christi, eadem ratio erat necessitatis talis fidei, ac ante Christum natum; ergo si ante Christum natum non erat necessaria talis fides, ut ostendimus conclusione præcedenti, nec necessaria erat post Christum natum ante promulgationem Evangelii.

Dico quinto, post promulgatum Evangelium fides actualis explicita Christi et Trinitatis est necessaria necessitate medii, regulariter loquendo, non tamen ita, quin in casu possit aliquis adultus peccator, cui proponeretur Deus, et vita æterna, et remissio peccatorum credenda, nunquam vero audivit aliquid de Christo, aut Trinitate, justificari, et consequi etiam vitam æternam sine fide Christi. Hæc conclusio continet tres partes: Prima est, quod fides explicita Christi sit necessaria regulariter post promulgatum sufficienter Evangelium respectu adultorum peccatorum; et dico *peccatorum*, quia adultus justificatus in infantia, si moreretur antequam peccaret mortaliter, sive esset, sive non esset compos rationis, consequeretur sine dubio vitam æternam sine fide explicita Christi aut Trinitatis propter camdem rationem, propter quam supra dixi *n.* 6. quod consequeretur vitam æternam sine fide supernaturali actuali unius Dei. Secunda pars conclusionis est, quod in casu possit

aliquis sine fide explicita Christi aut Trinitatis consequi justificationem. Tertia pars conclusionis est, quod posset etiam consequi in casu vitam æternam sine tali fide.

Prima pars conclusionis est communis omnium Theologorum, et præsertim eorum, quos infra citabo pro et contra secundam partem conclusionis. Probatur ex Marci ultimo : *Prædicate Evangelium omni creaturæ, qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit ; qui vero non crediderit, condemnabitur ;* ergo qui non crediderit ea quæ Apostoli prædicare jubebantur, condemnabitur ; sed certum est præceptum fuisse Apostolis prædicare fidem explicitam Christi et Trinitatis ; ergo sine tali fide unusquisque, post promulgationem saltem ejus, condemnabitur, et consequenter talis fides est necessaria necessitate medii post promulgationem et prædicationem ejus.

Dices ex hoc loco haberi necessariam esse illam fidem explicitam in re, vel in voto, non autem in re tantum. Sed contra est primo, quod illud ipsum quod est in re, vel voto necessarium necessitate medii, sit in re necessarium tali necessitate regulariter, ut patet in Baptismo et Pœnitentia. Secundo, quia S. Bernardus *in epist.* 77. expresse asserit fidem actualem in re esse necessariam ad salutem ex illo loco ; ergo secundum ipsum non potest sufficere fides in voto.

Dices secundo, fidem actualem implicitam posse sufficere. Contra, quia ad talem fidem non esset præcipienda prædicatio fidei explicitæ, præsertim cum tanto detrimento et jactura vitæ, quam subierunt Apostoli ad prædicandam illam. Deinde quod non sufficiat fides implicita, regulariter patebit magis ex sequentibus.

Probatur secundo, Joan. 3. *Oportet exaltari Filium hominis, ut omnis qui credit in ipsum non pereat.* Respondet Coninck *num.* 168. Christum hîc loqui etiam de antiquis Patribus, quibus tamen non erat necessaria fides explicita Christi. 60. Probatur 2. Responsio Coninck.

Sed contra, quia verba omnino loquuntur de iis, qui vivebant post exaltationem, nec est unde colligatur ea extendi debere ad antiquos Patres. Rejicitur.

Melius respondetur non fieri mentionem hîc de fide explicita ; et præterea non dici quod omnis sit periturus, qui non crederet in ipsum, sed quod omnis qui credet non sit periturus, seu quod nullus qui credet sit periturus, quod posset esse verum, quamvis possit quis non perire, qui non crederet. Melior responsio.

Sed contra hoc ultimum facit quod subditur : *Qui non credit jam judicatus est, quia non credit in nomine unigeniti Filii Dei,* ubi dicitur periturus, qui non est crediturus in Christum. Contra primum etiam de fide implicita, facit, quod possint verba illa etiam de fide explicita, et quod cum Theologi communiter ita intelligant, cum ipsis sic exponenda sunt, cum nihil urgeat in contrarium. Rejicitur tamen.

Probatur tertio ex Joan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum,* ubi cognitio Christi dicitur esse vita æterna, quia est via ad vitam æternam. 61. Probatur 3. Quomodo cognitio Christi vita æterna.

Probatur quarto ex Concilio Tridentino *sess.* 6. *cap.* 6. ubi describens ordinem justificationis, dicit justificari homines credentes vera esse, quæ divinitus revelantur, atque illud in primis a Deo justificari hominem per Probatur 4.

gratiam ejus per redemptionem, quæ est in Christo Jesu.

Probatur 5. Ordinarius modus primo justificandi adultos est per Baptismum in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.

Probatur quinto, quia ordinarius modus justificandi homines adultos est per Baptismum collatum in nomine Trinitatis, et mediante propositione Incarnationis, mortis et resurrectionis Christi ; ergo ordinarie requiritur tanquam medium regulariter necessarium ad justificationem fidès explicita Christi et Trinitatis. Confirmatur, quia sicut requiritur fides Dei explicita propter dependentiam quam habemus ab ipso in ordine ad salutem consequendam, ita exigi videtur fides explicita Christi ab illis quibus proponitur, sed proponitur ordinarie et regulariter adultis peccatoribus antequam justificentur. Confirmatur secundo, quia merita Christi Domini, et quæ fecit et passus est pro salute nostra, omnino exigunt amorem et gratitudinem, et cognitionem consequenter actualem ejus ab iis salutem, quibus proponitur ; ergo congruum erat ut ab iis exigeretur talis cognitio tamquam medium necessarium. Confirmatur tertio, quia ideo non requirebatur fides ejus ab antiquis tanquam medium necessarium, quia non proponebatur sufficienter et clare illis ; ergo cum jam ordinarie proponatur sufficienter, dicendum est quod requiritur fides ejus, et consequenter Trinitatis etiam explicita, regulariter loquendo.

62. Replica ex Scoto. Responsio 1.

Dices, Scotus *supra num.* 6. asserit non esse necessarium ut rudiores et simplices habeant fidem explicitam Trinitatis ; ergo talis fides non est necessaria necessitate medii. Respondeo primo Scotum videri locutum de necessitate præcepti, ut patet ex ratione sua, quæ est, quod Deus neminem obligat ad impossibile, sed quamvis fides explicita Trinitatis non esset necessaria necessitate præcepti, posset esse necessitate medii, ut patet de Baptismo respectu parvuli. Respondeo secundo admittendo Scotum locutum de necessitate medii, et distinguendo antecedens ; rudiores non potentes concipere aliquo modo distincte et conceptu proprio ullos terminos necessarios ad fidem explicitam, transeat, de iis enim expresse loquitur ; potentes sic concipere illos terminos, nego antecedens, et distinguo consequens ; non est necessaria simpliciter, et in omni casu, concedo, id enim asserimus in secunda parte conclusionis ; non est necessaria regulariter, nego consequentiam, nam regulariter non accidit ut dentur tam rudes adulti compotes rationis, ut non possint formare talem conceptum istorum terminorum.

Respons. 2. Qui rudiores non tenentur fidem explicita Trinitatis aut Christi.

63. 2. Pars assertionis est communio...

Secunda pars conclusionis est Scoti *in loco jam citato*, expresse quantum ad mysterium Trinitatis, et consequenter quantum ad mysterium Incarnationis, si tamen loquatur ullo modo de necessitate medii. quod si non loquatur de illa necessitate, nullo modo agit de hac parte, et sic non erit cum ipso, aut contra ipsum. Est autem sine dubio Durandi et Richardi, *hic*, Scoti *in* 4. *d.* 5. *quæst.* 1. *art.* 2. Cordubæ *lib.* 2. *q.* 4. *propositione* 3. Medinæ 4. *de rectæ in Deum fide, cap.* 10. Vegæ *lib.* 6. *de Justificatione c.* 19. Suarez *disp.* 12. *de fide sect.* 4. *n.* 11. Coninck *disp.* 4. *de fide, dubio* 9. *n.* 163. Turrian. 2. 2. *disp.* 27. Bannes et Aragon 2. 2. *q.* 10. Cani *in relectione de Sacramentis in genere, part.* 2. *c.* 2. Joannis de Bononia *in tractatu de prædestinatione*, Castro *lib.* 2. *de lege pœnali, c.* 14.

Unde videtur esse communior Theologorum sententia contra Carthus. *in* 3. *q*. 1. Pesantium 2. 2. *q*. 2. *art*. 7. Malderum *ibidem*, Valentiam *disp*. 1. *q*. 2. Sanchem *in præcepta lib*. 2. *cap*. 2. Lorcam 2. 2. *disp*. 22.

Probat Suarez hanc partem supra *num*. 11. quia potest aliquis habere fidem supernaturalem Dei ante fidem explicitam Christi et Trinitatis, imo et cum ignorantia invincibili ejus; ergo cum illa fide posset justificari. Probat antecedens ex casu pueri educati in sylvis inter infideles cognoscentes unum Deum, et talem proponentes isti puero, is enim si fecerit quod in se est, illuminabitur, et poterit accipere fidem Dei sine fide Christi.

Verum hæc probatio antecedentis nullo modo placet, nam imprimis non sequitur quod si talis parvulus faceret quod in se esset, Deus deberet ipsi magis adesse ad illuminationem supernaturalem, quam adest parvulis morientibus in utero materno, quibus ad summum dat gratiam sufficientem, qualem etiam daret isti puero, licet nullam specialem illuminationem conferret ipsi. Quod autem ipse observaret legem naturæ non facit ad rem, quia observatio legis naturæ per actus naturalis ordinis non est dispositio positiva inducens justificationem, sed tantum quasi negativa, quatenus scilicet qui sic observat legem naturæ, non habet impedimenta peccatorum personalium, sicut haberet qui ea non observaret. Sed talem dispositionem habet parvulus moriens in utero, et tamen non illuminatur actu, nec hoc est contra bonitatem, aut misericordiam divinam; ergo nec esset contra eamdem bonitatem aut misericordiam non illuminare actu parvulum illum educatum in sylvis, et observantem legem naturæ per actus naturales in substantia

65. *Perinde est nasci inter infideles cognoscente Deum, ac inter cognoscentes quantum ad habendum fidem supernaturalem.*

Deinde non video quid juvet ad fidem supernaturalem Dei habendam potius quam Christi, quod is talis inter infideles educetur cognoscentes Deum; neque enim ex hoc quod cognoscerent Deum, sequitur quod possint Deum proponere sub ratione formali fidei supernaturalis. Rursus qua ratione spectaret ad Deum illuminare talem puerum fide supernaturali unius Dei, et procurare ut unus Deus proponeretur ipsi sic sufficienter, ut posset habere talem fidem de illo, eadem ratione non minus spectaret ad ipsum illuminare ipsum fide Christi explicita, si hæc esset necessaria necessitate medii; ergo prius debet constare quod hæc fides explicita Christi non sit necessaria sic, quam possit ex prædicto casu colligi fidem supernaturalem unius Dei sufficere. Nec refert quod difficilius esset proponere tali puero Christum quam unum Deum, quia Deus facile posset ut vellet superare illam majorem difficultatem, sive per miraculum manifestum, sive sine miraculo manifesto, per dispositionem occultam talem rerum hujus mundi, ut ad talem puerum adveniret qui instruere posset tam bene in fide Christi, quam in fide Dei.

66. *Prius proponi potest Deus quam Christus.*

Melius probat illud antecedens idem auctor quia licet adesset qui instruere posset ad utramque fidem, tamen prius posset, et solet proponere fidem unius Dei quam fidem Christi ullam, et fidem Christi quoad nativitatem, verbi gratia, quam fidem ejusdem quoad passionem ac mortem, hancque prius, quam fidem resurrectionis; ergo in

illo priori tempore quo proponitur unum ex his mysteriis, sive aliis, posset iste puer, aut quicumque alius qui accedit ad fidem, credere istud mysterium supernaturaliter. Confirmatur, quia nihil impedit quominus et ipse velit credere fide supernaturali mysterio primo proposito, et quominus Deus velit concurrere particulariter cum ipso ad talem fidem, antequam proponatur secundum. Nec etiam probabilitatem habet quod omnibus mysteriis necessario credendis simul credat in eodem instanti temporis; ergo prius credit unum, et postea alterum.

Supposita ergo veritate antecedentis primaria probat Suarez consequentiam, quia posset talis habens fidem supernaturalem Dei elicere actum supernaturalem amoris circa ipsum, talem actum autem si haberet in debita præsertim intentione, sine dubio justificaretur in eodem instanti; ergo posset quis justificari sine fide explicita Christi.

Non tamen sequitur quod possit haberi amor Dei ante fidem Christi.

Hæc probatio consequentiæ nimium probat, et propterea non est admittenda absque temperamento; quod autem nimium probat patet, quia si ex eo quod possit reperiri cognitio supernaturalis Dei absque cognitione supernaturali explicita Christi, sequitur quod possit aliquis de facto justificari absque fide Christi; quandoquidem ordinarie, etiam ut fatetur ipse Suarez *num.* 12. accedentes ad fidem prius habeant fidem Dei unius, quam fidem Christi explicitam, sequeretur quod non tantum in casu, sed ordinarie posset quis justificari absque fide explicita Christi, et consequenter quod fides explicita Christi non esset medium ordinarium ad justificationem; hoc autem est contra primam partem conclusionis quam idem Suarez tenet *num.* 18.

6 Vera... batio... nihil...

Itaque tota hæc probatio, ut sic ad propositum, debet accommodari hoc modo: Nihil impedit quominus quis habeat fidem actualem et supernaturalem unius Dei in aliquo casu, saltem raro, et mediante ea ac concursu particulari Dei, amorem supernaturalem perfectum ejusdem, ad detestationem ingentem peccatorum cum proposito efficaci ea in posterum vitandi per gratiam Dei absque fide actuali explicita Christi Domini, suæque mortis, passionis ac resurrectionis; ergo nihil impedit quominus quis in tali casu raro absque tale fide possit justificari. Probatur antecedens, solvendo fundamenta adversariorum.

Absq... cess... non ... exigi... aliqu... termi...

Confirmatur, quia absque necessitate manifesta rationis, aut auctoritate non debemus asserere tam strictam necessitatem fidei explicitæ Christi, quin in aliquo raro casu possit quis justificari sine ea. Confirmatur secundo, quia aliqua, quæ dicuntur communiter necessaria necessitate medii, non sunt ita simpliciter necessaria in omni casu, quin aliquando absque iis in re susceptis possit quis justificari, ut patet de Baptismo et Pœnitentia, ac dolore expresso de peccatis; ergo quamvis fides explicita Christi esset necessaria necessitate medii, non sequeretur quod esset necessaria actu in omni casu.

Neces... neces... medii... sunt n... sari... omni...

Quod si dicas fidem actualem et explicitam Christi esse magis necessariam quam sit Baptismus ac Pœnitentia; contra, quia inde non sequeretur aliud necessario, quam quod rarius contingeret justificatio absque tali fide quam absque illis Sacramentis, per hoc enim esset magis necessarium. Et

si dicas ulterius quod fides explicita Christi sit in omni eventu necessaria simpliciter, petis principium, hoc est enim quod quæritur, et quod nos asserimus probari non posse.

Objicies contra hanc partem primo, fundamenta supra posita pro prima parte. Sed facile respondetur ea intelligenda esse regulariter et ordinarie.

Objicies præterea 1. Corinth. 3. *Ut sapiens architectus fundamentum posui, alius autem superædificat*; *unusquisque videat quomodo superædificet ; fundamentum enim aliud nemo potest ponere præter id quod positum est, quod est Jesus Christus.* Supra quæ verba Gregorius relatus secundum Lorcam 1. *quæst.* 1. ait: Cum Paulus dicat, *fundamentum aliud nemo potest ponere*, etc. consequenter probatur quod ubi Christus fundamentum non est nullius boni operis potest esse ædificatio. Sed fundamentum hoc, de quo Paulus, est Christus creditus; ergo absque fide explicita Christi non potest acquiri justificatio ab adulto compote rationis.

Respondetur primo, posse hunc locum etiam intelligi regulariter et ordinarie. Respondeo secundo, Christum posse esse fundamentum ædificii spiritualis, non solum explicite creditus est, sed etiam implicite et virtualiter creditus, et sic erat fundamentum respectu temporis antecedentis promulgationem Evangelii secundum ipsos adversarios ; ergo ex prædicto loco non sequitur fidem explicitam Christi esse necessariam ad justificationem in omni casu.

Objicies tertio illud Galat. 2. *Scientes autem quod non justificatur homo ex operibus legis, nisi per fidem Jesu Christi, et nos in Christo Jesu credimus, ut justificemur.* In quibus verbis, inquit Lorca, quamvis quod primo dicitur neminem justificari nisi ex fide Jesu Christi, exponi possit de necessitate fidei Christi, quæ omni tempore fuit ; tamen quod postea dicit, *et nos credimus ut justificemur*, manifeste refertur ad fidem explicitam, qualem Paulus habebat et prædicabat. Verum supposita explicatione Responsio.
primæ partis, quam admittit Lorca ad nihil prorsus deservit hic locus, quia tantum sequitur quod scientes non justificari hominem, nisi per fidem Christi, credere debeant ut justificentur ; ex hoc autem non infertur quod id nescientes nequirent justificari absque fide explicita Christi. Itaque tota vis hujus loci consistit in eo, quod Paulus dicat se scire quod justificatio non acquiratur, nisi per fidem Christi ; unde si id possit exponi de fide implicita Christi, ut fatetur Lorca, et est satis probabile, profecto non sequitur ex hoc loco necessitas fidei explicitæ. Respondeo secundo, quamvis expresse diceret Paulus non justificari hominem, nisi per fidem explicitam Christi, id tamen optime posse intelligi de fide explicita in re, vel in voto, et de eo quod ordinate et regulariter contingit. Responsio 2. Necessitas fidei Christi posset intelligi de fide in re, vel in voto.

70. Objectio 4.
Objicies quarto, illud Symboli Athanasii : *Hæc est fides Catholica, quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, salvus esse non poterit ;* et illud aliud : *Sed necessarium est ad æternam salutem, ut Incarnationem quoque Domini nostri Jesu Christi fideliter credat*, etc. Item illud Concilii Tridentini *sess.* 6. in principio : *Fides nostra Catholica, sine qua impossibile est placere Deo ;* ubi per *fidem Catholicam* intelligitur fides Christi explicita. Respondeo secundum omnes, non requiri fidem explicitam omnium quæ continentur in Symbolo Athanasii, tanquam medium necessarium ad salutem ; unde cum ex præ- Responsio 1. Non requiritur fides explicita omnium quæ proponuntur in Symbolo

S. Athanasii. Responsio 1. Et si sic. id deberet intelligi ordinarie. dictis verbis æqualis necessitas omnium designetur, non debent intelligi de necessitate medii, nisi ad summum respectu eorum, quibus proponuntur. Respondeo secundo, omnia illa loca posse intelligi ordinarie et regulariter, sicut et alia præcedentia loca, nisi aliunde constet talem explicationem non esse convenientem, quod non facile ostendent adversarii.

Objectio 5. Responsio. Objicies quinto loca Augustini supra citata, *num.* 49. Sed cum illa loca expresse loquantur de necessitate fidei Christi, non solum pro tempore a promulgatione Evangelii, sed pro omni tempore antecedenti, et ex supradictis constet, fatentibus ipsis adversariis pro majori parte, non fuisse requisitam fidem explicitam Christi ante adventum Christi, sequitur manifeste non concludi ex illis quod requiratur talis fides post Christi adventum.

71. Solvuntur aliæ auctoritates Augustini. Magis ergo urgent pro adversariis alia loca ejus de correptione et gratia cap. 7. *Si enim, sicut veritas loquitur, nemo liberatur a damnatione, quæ facta est per Adam, nisi per fidem Jesu Christi, et tamen ab hac damnatione non se liberabunt, qui poterunt dicere non se audiisse Evangelium Christi;* et infra: *Ac per hoc, et qui Evangelium non audierunt, et qui eo audito in melius commutati perseverantiam non acceperunt; et qui Evangelio, audito venire ad Christum, hoc est, in eum credere noluerunt, et qui per ætatem parvulam, nec credere potuerunt; sed ab originali noxa solo possent lavacro regenerationis absolvi, quo tamen non accepto mortui perierunt, non sunt ab illa massa perditionis discreti.* Sed si in aliquo casu qui non credit in Christum explicite, eo quod non fuit ipsi propositus sufficienter, justificaretur, profecto falsum esset quod qui non audierunt Evangelium Christi, a damnatione non liberarentur, aut non essent discreti a massa perditionis; ergo semper secundum Augustinum requiritur fides explicita Christi.

Inte possu pote ordin Respondeo primo, hunc locum posse optime intelligi regulariter et ordinarie, ita ut sensus esset, quod qui non credunt in Christum explicite, et quibus non est proposita fides explicita ejus, ordinarie damnentur. Et sic breviter responderi potest ad cæteros Patres, quos adducit Lorca, et quorum loca propterea non est opus hic referre. Respondeo secundo, locum hunc S. Augustini posse intelligi, non de quocumque, qui non audiret Evangelium Christi, sed de eo omni qui non audiret illud ob culpam et negligentiam suam; sic autem intellectus non facit ad rem, quia nos non dicimus tales posse justificari absque fide Christi in nullo casu.

Objicies sexto, eumdem Augustinum *de prædestinatione Sanctorum cap.* 7. 7 Objec ubi loquens de Cornelio: *Cujus*, inquit, *acceptæ sunt eleemosynæ et auditæ orationes, antequam credidisset in Christum, nec tamen sine aliqua fide donabat et orabat: nam quomodo invocaret, in quem non crediderat? Sed si posset sine fide Christi esse salvus, non ad eum ædificandum mitteretur architectus Apostolus Petrus.* Respondeo, vel Cornelium Respo hunc fuisse justificatum antequam instrueretur a Petro in fide Christi, vel non fuisse; si fuit justificatus antea nihil facit locus contra hanc partem, sed potius facit contra tertiam partem conclusionis, contra quam illum rursum objiciemus. Si non fuit justificatus, tum respondeo illum missum fuisse ad Petrum, ut instrueretur in fide

Christi, quia licet posset aliquis justificari in casu sine fide explicita Christi, tamen ordinarius modus justificandi est mediante fide Christi, et hoc tantum vult Augustinus.

Objicies septimo rationem Theologicam, qua utitur Lorca, quia nullus adultus peccator post promulgatum Evangelium salvari potest aut justificari, qui non sit Christianus; sed nemo fit Christianus sine fide explicita Christi; ergo talis fides est necessaria ad justificationem. Confirmatur, quia alias Judæus invincibiliter ignorans Christum cum fide implicita ipsius, et fide explicita legis veteris, posset justificari; et idem est de Mahumetano, sed hoc est absurdum, ergo requiritur fides explicita Christi. Respondeo, distinguo majorem, nullus qui non sit Christianus, id est, credens explicite Christum justificatur regulariter, concedo majorem; nullus qui non sit Christianus, seu credens explicite Christum justificatur in casu, nego majorem; et concessa minori distinguo consequens; ordinarie et regulariter, concedo; in casu et ordinarie, nego consequentiam. Ad confirmationem, concessa majori in casu extraordinario, nego subsumptum.

Objicies octavo, Baptismus est necessarius necessitate medii parvulis ad justificationem, in quo Baptismo fit expressa professio Trinitatis; ergo talis expressa fides requiritur in adultis ad justificationem. Respondeo primo, negando consequentiam, quia ex suppositione antecedentis non est alia via salvandi parvulos, sed est alia via salvandi adultos præter fidem explicitam Trinitatis. Respondeo secundo, negando antecedens, quia Baptismus, in quo fit talis professio, non est tam necessarius, quin per martyrium posset justificari et salvari tam parvulus quam adultus in casu; ergo similiter nec fides Trinitatis. Adde, si proportio fidei requisitæ in adulto, et fidei professæ in Baptismo esset attendenda, quod in adultis non requireretur fides Christi explicita, sicut non habetur professio ejus explicita in Baptismo, sed hoc est contra adversarios; ergo talis proportio non debet attendi.

Tertia pars conclusionis est eorumdem auctorum, qui tenent secundam partem, et etiam ex suppositione ejusdem secundæ partis est communis aliorum omnium, præter Canum, Bannem, Aragon. Castr. et Joannem de Ripa, qui quamvis in locis supra citatis admittant illam secundam partem, dicunt tamen nunquam aliquem salvari posse per consecutionem vitæ æternæ absque fide explicita Christi, pro hac vita aliquando habita. 75. Tertia pars assertionis.

Probat Coninck *num.* 175. ex Concilio Tridentino *sess.* 6. cap. 16. *Nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quæ in Deo sunt facta, divinæ legi pro hujus vitæ statu satisfecisse, et vitam æternam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam, vere promeruisse censeantur.* Ergo si in casu possint justificari absque fide explicita Christi, in casu etiam possent consequi vitam æternam absque tali fide, alias aliquid decedentibus in gratia deesset ad consecutionem vitæ æternæ contra Concilium. Probatur a Coninck.

Hæc probatio non est sufficiens, quia adversarii non negant justificatum, si absque fide explicita Christi decederet in gratia, consecuturum vitam æternam, sed negant quod aliquis sic unquam decedet absque fide Sed male.

Christi explicita ; non ergo negant ullo modo quod asserit Concilium. Unde in forma negarent optime consequentiam cum sua probatione. Confirmatur hæc responsio, ultra gratiam justificationis, et illud quod per se ad eam requiritur, certum est quod ut aliquis consequatur vitam æternam, requiratur necessario in omni casu donum perseverantiæ, non obstante illo dicto Concilii, quia nimirum istud donum necessario requiritur, ut quis decedat in gratia justificante ; ergo ultra justificationem, et ea quæ ad eam necessario requiruntur, potest requiri fides explicita Christi, non obstante eodem dicto Concilii.

Non sufficit justificatio ad consecutionem vitæ æternæ.

76. Probat secundo idem auctor hanc tertiam partem, ex S. Augustino *lib. de natura et gratia*, ubi dicit, si fieri posset, ut quis impleret legem naturæ, et perficeret justitiam, absque fide sanguinis Christi, eo quod invincibiliter Christum ignoraret, eum debere esse securum de regno cœlorum ; et addit : *Non enim injustus Deus, qui justos fraudet mercede justitiæ, si iis non est annuntiatum Sacramentum divinitatis et humanitatis Christi, quod manifestatum est in carne*. Quæ, inquit Coninck, aperte essent falsa, si quis vere justus ob invincibilem ignorantiam Incarnationis posset excludi cœlo.

Secunda probatio ejusdem auctoris.

Hæc etiam probatio non sufficit, et fundatur in eodem errore sententiæ adversariorum male intellectæ, quo præcedens ; neque enim adversarii dicunt quod vere justus decedens fraudetur regno cœlorum ob ignoratam Incarnationem, aut quemcumque alium articulum, sed dicunt neminem sic justum decessurum, nisi haberet ante fidem explicitam Christi ; et hoc videtur insinuare ipsemet S. Augustinus in hypothesi illa sua : *Si fieri posset ut absque fide sanguinis Christi impleret legem*. Unde potius hic locus favet adversariis, quam nobis, aut Coninck ; sed nec ipsis tamen multum favet, quia non est necesse ut S. Augustinus loquatur de fide explicita sanguinis Christi.

Rejicitur.

77. Probat tertio idem auctor, ratione desumpta ex natura justitiæ, quia justificatus est filius Dei, et hæres regni cœlorum ; ergo habet jus ad regnum, et consequenter si moriatur in illo statu, dabitur ipsi regnum. Hoc etiam argumentum simili errore peccat, concedunt enim adversarii totum, sed negant moriturum unquam justum in justitia, nisi aliquando habuerit fidem explicitam. Vidit Coninck ipse tandem posse dari hanc responsionem, et eam impugnat, quia gratis asseritur. At certe hoc ipsum ab initio sufficeret ipsi pro probatione, tam bene quam sufficit jam pro impugnatione, et cæteræ rationes præmissæ omnino superfluæ sunt.

Prob... tertia ... dem...

Rejici...

Itaque resumendo hoc ultimum, probo conclusionem, nihil impedit quominus, ut quis posset acquirere justificationem absque fide explicita Christi, ita etiam posset ad mortem usque in ea perseverare absque illa fide in casu aliquo, sed si sic perseveraret consequeretur vitam æternam secundum ipsosmet adversarios et omnes ; ergò nihil impedit quominus quis possit in casu consequi vitam æternam absque fide explicita Christi. Antecedens probatur primo, quia plura sunt loca Scripturæ et Patrum, quibus significatur necessitas fidei Christi ad justificationem, quam ad consecutionem gloriæ, aut saltem

Vera ... batio ... clusio...

Æque ... quirit... des Ch... ad jus... catio... ac vi... æterna...

æque multa et clara, quod nobis sufficit; ergo quemadmodum non obstantibus illis locis potest quis secundum adversarios justificari in casu absque fide Christi, nihil impedit quominus, non obstantibus locis exigentibus fidem Christi ad glorificationem, possit quis in casu absque explicita fide Christi glorificari.

Probatur secundo idem antecedens, quia casus ille, in quo posset quis justificari absque fide explicita Christi, posset esse talis, ut statim in eodem ipso instanti, quo quis esset justificatus naturaliter deberet mori, antequam posset instrui fide Christi, aut peccare mortaliter; ergo in tali casu, nisi Deus miraculose conservaret vitam illius, ut posset postea habere fidem Christi, consequeretur vitam æternam. Sed prorsus ridiculum est quod Deus miraculose deberet conservare vitam ipsius; ergo potius dicendum est, quod in tali casu consequeretur vitam æternam absque fide actuali explicita Christi. Confirmatur, quia qua ratione aut auctoritate moveretur quis ad negandam hanc partem conclusionis, posset moveri ad negandam secundam partem; ergo adversarii inconsequenter negant hanc, et asserunt illam.

Objicies pro adversariis, et est fundamentum principale eorum: Cornelius *in Actibus Apostolorum cap.* 10. cum esset fidelis et justus, jussus tamen est, Angelo admonente, vocare sanctum Petrum, ut instrueretur in fide explicita Christi, quam ante non habuit; ergo fides explicita Christi, quamvis non sit necessaria ad justificationem, seu primam salutem, in omni casu, erit tamen necessaria ad consequendam secundam salutem, hoc est, vitam æternam. Probatur consequentia, quia secundum Augustinum *de prædest. in Sanct. c.* 7. si posset sine fide Christi esse salvus, non ad eum ædificandum mitteretur Architectus Petrus.

Hæc historia Cornelii ad multa adduci solet. Primo enim adducitur ad probandum secundam partem nostræ præsentis conclusionis, quia supponitur quod fuit justificatus antequam instrueretur a Petro in fide Christi; inde autem sequi videtur quod fides explicita Christi non sit simpliciter necessaria ad justificationem in omni eventu, etiam post promulgationem Evangelii; sed probatio non subsistit, et propterea non sum usus illa in probanda illa parte, quia quamvis daretur suppositum illud, nimirum ipsum fuisse justificatum ante fidem explicitam Christi, tamen facile responderi posset ipsum non fuisse factum justum post promulgationem Evangelii. Licet enim dicatur in Actibus Apostolorum religiosus et timens Deum, hocque concedatur idem esse, ac esse justum seu justificatum, tamen non dicitur factus post promulgationem Evangelii, justus aut religiosus, ac timens Deum, et certe per ætatem ipsius poterat fuisse justificatus longe ante illam promulgationem.

Historia Cornelii ad multa adducitur.

Male adducitur ad probandum quod fides Christi non sit necessaria ad justificationem post Evangelii promulgationem.

Secundo adducitur illa historia ad ostendendum quod fides explicita Christi sit necessaria ad justificationem in omni eventu; sed si supponatur fuisse justificatus antequam accederet ad eum Petrus, male ad id adducitur, ut patet; si vero non supponatur ante justificatus, adhuc non sufficit, quia ex eo quod ipse non sit justificatus absque tali fide, sed miraculose instructus in illa antequam justifica- 80.

Male adducitur ad probandum requiri fidem Christi ad justificationem.

retur, non sequitur quod ita esset dicendum de aliis omnibus in omni eventu ; præsertim cum congruentia magna esset eum sic instruendi, ut cæteri Gentiles ejus exemplo crederent, et admonerentur omnes, ordinariam viam consequendæ justificationis esse explicite credere in Christum.

81. An valeat ad probandum, quod absque gratia justificante, posset quis observare solam legem.

Tertio adduci posset ad ostendendum quod absque gratia sanante et justificante posset quis observare totam legem naturæ, et non peccare actualiter, habereque opera meritoria accepta Deo, quia scilicet Cornelius observavit totam legem, alias non diceretur vir religiosus ac timens Deum, nec dicerentur orationes ejus et eleemosynæ acceptæ Deo ; sed ad hoc propositum non valet, nisi in sententia asserente quod Cornelius ante adventum Petri non erat justificatus, quæ minus est communis jam. Sin illa autem habet locum, et quod ad me attinet, non est mihi inconveniens, quod aliquis non justificatus, saltem pro aliquo tempore, non transgrederetur ullum præceptum legis, et quod quamvis esset peccator, opera ejus possent esse accepta Deo, non quidem tali modo quo acceptantur merita de condigno, sed quo acceptantur merita de congruo, qualia merita sunt dispositiones ad justificationem, quæ a peccatore procedunt et valent ad impetrandam gratiam justificationis, nec possunt propterea elici absque gratia particulari Dei, qualem sine dubio habuit Cornelius ad opera illa bona elicienda, quæ accepta erant Deo, sive fuit justificatus dum ea produceret, sive non.

82. Non p[...] Bap[...]mum [...] esse n[...]sariu[...] justi[...]tione[...] bita c[...] modi[...] eju[...]

Quarto adduci posset ad probandum quod Baptismus in re non sit necessarium medium consequendæ justificationis, etiam in casu quo posset commode applicari, quia in illa historia habetur quod cum Petrus Cornelio, iisque, qui cum ipso erant multi, proponeret mysterium Christi : *Adhuc loquente Petro verba hæc, cecidit Spiritus sanctus super omnes, qui audiebant verbum, et obstupuerunt ex Circumcisione fideles, qui venerant cum Petro, quia et in nationes gratia Spiritus sanctis effusa est, audiebant enim illos loquentes linguis et magnificantes Deum.* Sed post hæc Petrus jussit eos baptizari, ut habetur in eodem loco ; ergo justificatio habetur sine Baptismo in re suscepto, etiam cum Baptismus posset commode administrari, nam certe Petrus tunc, cum descendit Spiritus sanctus, poterat illos baptizare, si vellent.

Sed responderi potest dupliciter : Primo negando sequelam cum consequentia probationis, quia licet ante Baptismum tunc re susceptum, gratia Spiritus sancti descenderit in illos, illa tamen gratia non necessario intelligenda est de gratia justificationis, sed de gratia linguarum, de qua expressam mentionem facit Scriptura, et congruentissime in illa occasione conferri poterat, non tantum ut iidem Gentiles persuasum haberent doctrinam Petri, tanto miraculo confirmatum, fuisse divinam, sibique propterea amplectendam, sed etiam ut fideles Judæi qui erant cum Petro, cognoscerent Baptismum non solum Judæis, sed etiam Gentilibus esse communicandum, quod certe tantum aberat, ut ipsi ante cognoverint, ut jam mirati sint vehementer, cum eo miraculo tam manifesto id intelligerent. Respondeo secundo non esse inconve-

niens, quod in casu ob excellentem dispositionem accedens ad Baptismum prius justificetur, quam actu recipiat Baptismum, sicut non est inconveniens quod prius justificetur peccator baptizatus, quam actu accipiat absolutionem sacramentalem.

Quinto denique adducitur, ut in initio hujus discursus proposita est contra hanc tertiam partem nostræ conclusionis. Et respondetur primo, si Cornelius non fuit justificatus antequam instrueretur a Petro, ut multi etiam Patres, et specialim Chrysostomus *homil. de fide et lege naturæ*, OEcumenius *in cap.* 10. *Actuum*, Basilius *regula breviori* 224. et alii intelligunt, nihil inde contra nos sequi, ut manifestum est. Respondeo secundo, admisso quod ante fuit justificatus, ut communius tenent recentiores cum Gregorio *hom.* 19. *in Ezechielem,* Beda *in caput* 10. *Act.* Hieronymo in illa verba ad Gal. 3. *Hoc solum a vobis volo discere*, respondeo, inquam, hoc admisso, negando sequelam ; et ad probationem ex S. Augustino, respondeo primo, eum posse exponi sic, ut velit quod si Cornelius posset esse salvus tam commode et perfecte per consecutionem tantæ gloriæ, sine fide Christi, quantam cum illam fide consequeretur, non fuisse ad ipsum mittendum Petrum.

Respondeo secundo, posse fieri quod Cornelius non posset consequi moraliter salutem sine fide Christi, non quia si moreretur ante fidem Christi, et antequam mortaliter peccaret, non consequeretur salutem æternam ; sed quod in eo rerum statu ipsi proponeretur sufficienter per auditum ab aliis fides Christi, et nollet credere, sicque peccaret, et non consequeretur salutem æternam, vel quod ipse esset specialiter ita tentandus ad aliqua peccata, ut nisi adjuvaretur per considerationes vitæ ac mortis Christi, ipse peccaret et perderet vitam æternam.

Propter hoc ergo posset esse verum, quod si ipse posset salvari moraliter, seu in illo rerum statu sine fide Christi, non esset ad ipsum mittendus Petrus, cum hoc autem optime posset stare, quod aliquis alius in aliquo casu posset consequi salutem æternam sine fide Christi, quæ scilicet, nec proponeretur ipsi unquam, nec occurrerent tentationes, quas sine illa fide non superaret. Posset autem S. Augustinus colligere, quod ipsi particulariter esset necessaria fides explicita Christi ad salutem, ex eo quod cum esset justus et timens Deum, Deus tamen tam miraculose providit ipsi istam propositionem fidei per Petri operam. 84.

Responsio tertia. Augustinus erat dubius de justificatione Cornelii ante fidem Christi.

Respondeo tertio Augustinum videri dubium de justificatione Cornelii ante adventum Petri, nam *epist.* 69. *cap.* 8. *et lib.* 1, *ad Simplicianum*, *q.* 2. imo et in eodem ipso libro ex quo prædicta verba desumuntur, *cap.* 10. videtur insinuare quod non fuit ante justificatus. Hoc ergo supposito, sensus prædicti loci esse posset, quod si Cornelius posset justificari aut consequi salutem modo ordinario et regulari absque fide Christi, non fuisset ad ipsum mittendus Petrus, cum hoc autem posset stare quod et ille et alii modo extraordinario, et in casu posset sine fide Christi justificari et consequi salutem. Et sane hæc responsio videtur etiam satis apta, quamvis teneret Augustinus ipsum fuisse justificatum ante, nam hoc etiam supposito posset es-

se verum, quod Petrus missus sit ad eum, quia sine fide Christi explicita non poterat modo ordinario et regulari consequi salutem, quamvis posset consequi salutem in casu sine tali fide.

85. Responsio quarta. Respondeo denique quarto, Augustinum posse optime intelligi de fide Christi non in re habita determinate, sed de ea, vel in re, vel in vota habita; sic autem intellectus locus, non sequitur ex eo fidem Christi explicitam in re habitam esse necessariam in omni casu ad consequendam salutem vitæ æternæ. Dices, si sufficeret fides in voto, non esset ad Cornelium mittendus Petrus ad ipsum instruendum in fide explicita; ergo fides necessaria Cornelio, ad quam docendum missus erat Petrus, fuit fides explicita, nec sufficiebat implicita, aut fides in voto. Respondeo, negando sequelam antecedentis, quia Petrus poterat optime mitti, ut daret ipsam occasionem habendi actu et explicite illam fidem, quam, nisi fuisset missus, haberet tantum implicite et in voto, non quod explicita esset simpliciter necessaria in omni casu, sed quod esset necessaria ordinate et regulariter, et quod esset valde utilis ad augenda merita et gloriam Cornelii.

Hæsi in solutione hujus objectionis, quia expertus sum multis eam videri valde difficilem. Si autem ulterius quæratur circa illam historiam Cornelii, quid vere dicendum sit de ipsius justificatione ante adventum Petri, resolutionem remitto *ad num. distinctionis* 35. quandoquidem ad præsens nullo modo sit necessaria.

86. Hæc de iis quæ sunt necessario credenda necessitate medii sufficiant. Modo aliqua subjungenda sunt de iis, quæ necessario credenda sunt necessitate præcepti præcise. Dico autem præcise, quia suppono ex dictis ea quæ sunt credenda ex necessitate medii, etiam esse credenda ex necessitate præcepti, sed quia de iis ante actum est, hic agendum solum de iis quæ sunt necessario credenda sola necessitate præcepti; nec sunt ex se ordinata ad consecutionem justificationis ordinarie et regulariter.

Pro hujus autem resolutione, advertendum est, non eadem esse sic necessario credenda omnibus adultis, sed aliquibus plura, aliquibus pauciora, saltem quantum ad explicitam fidem. Unde communiter dividuntur fideles in tres ordines, nempe in majores, medios et infimos. Per majores intelliguntur Prælati, ut Archiepiscopi, Episcopi, et ii qui talem dignitatem, aut quasi talem habent, quibus incumbit Ecclesiam regere, et Pastores inferiores. Per medios intelliguntur inferiores Pastores, Concionatores, et Doctores seu professores Theologiæ. Per infimos intelligitur reliqua multitudo Christianorum.

Quantum igitur ad communem omnium fidelium obligationem, tres præcipuas refert Theologorum sententias Sanchez *lib.* 2. *in Decal. c.* 3. Prima sententia est omnes teneri credere explicite omnia, quæ continentur in Symbolo Apostolorum. Pro hac citat Gabrielem, Marsil. Castr. Ban. Arag. Valentiam, Sayr. 8

Secunda sententia est, non teneri omnes explicite credere fidei articulos omnes, ut in parvulorum Catechismo continentur, sed sufficere eos quos Ecclesia solemni ritu celebrat. Pro hac citat D. Bonaventuram 3. *d.* 25. *a.* 2. *q.* 3. Scotum 16. §. *Sed posito.* Richar-

dum *a.* 4. *q.* 1. Angelum *v. Fides.* Sylvestrum 16. *q.* 3. Med. 4. *fidei* 6. Sed hi auctores non faciunt vel levem mentionem de Catechismo puerorum præter Medinam; et hic etiam non agit de quibuscumque Catechismis, sed de indoctis quibusdam sui temporis, et in re convenit cum priori sententia, solumque negat requiri ut quis memoriter teneat Symbolum aut Catechismum ullum, ita ut eo ordine et modo quo assignantur articuli fidei in Symbolo, aut quo proponuntur in Catechismo, debeat quis eos scire memoriter.

Tertia sententia, quam ipsemet amplectitur est, quod non teneantur omnes ad credenda explicite omnia, quæ ponuntur in Symbolo, sed bene omnes quatuordecim articulos, qui proponuntur in Catechismo puerorum. Pro hac sententia citat D. Thomam. 2. 2. *q.* 2. *a.* 5. tanquam qui expresse eam teneret ex eo quod habeat hæc verba: *Quantum ad credibilia quæ sunt articuli fidei, tenetur homo explicite credere, sicut tenetur habere fidem.* Sed hæc verba potius expresse favent primæ sententiæ, quia credibilia, quæ sunt articuli fidei, sunt illa omnia et sola quæ ponuntur in Symbolo Apostolico secundum D. Thomam, qui propterea resolvit articulos fidei sufficienter contineri in Symbolo. Citat etiam eumdem D. Thomam *in* 1. *Cor.* 11. *lect.* 4. ubi docet ab errore circa articulos fidei non posse aliquos ob simplicitatem excusari, præcipue quantum ad ea quæ Ecclesia solemnizat, et quæ communiter in ore fidelium versantur. Sed hæc doctrina nihil facit ad rem, quia Symbolum etiam Apostolicum magis est, aut æque in ore fidelium communiter, quam isti quatuordecim articuli, de quibus agit Sanchez. Deinde aliud est, fideles teneri credere explicite aliquod mysterium fidei, aliud eos non excusari ab errore circa illud; nam certum est secundum omnes, fidelem, cui proponeretur aliquid esse definitum ab Ecclesia, quod non esset ipsi necessarium cognitu, ut verbi gratia, quod justificemur per aliquod intrinsecum, non excusari ab errore circa illud, si negaret illud esse verum.

Aliud est teneri ad credendum, aliud non excusari ab errore circa credendum.

89. Plures auctores pro hac etiam sententia citat, sed non adeo bona fide; nam vel omnes, vel certe major pars eorum potius tenent primam sententiam, cujus differentia ab hac tertia Sanchez sententia, ut cognoscatur, et ut intelligatur melius hæc tertia sententia, advertendum est omnes articulos fidei posse reduci et dividi in quatuordecim articulos, eosque quatuordecim articulos, sicut et Symbolum ipsum, contineri in Catechismis puerorum. Unde auctores primæ sententiæ, cum asserant omnes fidei articulos, contentos in Symbolo, debere explicite credi, consequenter tenere debent quatuordecim articulos in Catechismo puerorum contentos esse necessario necessitate præcepti credendos. Et præterea quandoquidem Sanchez asserat quatuordecim articulos contentos in Catechismo puerorum, esse sic necessario credendos, videri posset convenire cum auctoribus primæ sententiæ ex hoc capite; sed dum negat omnia, quæ continentur in Symbolo, debere credi ex alio capite, videretur et primæ sententiæ et sibi ipsi contradicere, sed non tamen contradicit sibi, quia ipse existimat præter articulos quatuordecim, quæ ponuntur in Catechismo puerorum, alia contineri

Differentia primæ et tertiæ sententiæ.

in symbolo Apostolico, eaque non debere credi explicite ab omnibus ex præcepto, et speciatim id asserit de communione Sanctorum, quam, licet contentam in Symbolo Apostolico, negat tamen sic debere credi ; unde in hoc contradicit primæ sententiæ, quæ asserit illam communionem ex præcepto credendam esse. His addi posset quarta sententia, quam habet Rosella, v. *fides*, et quæ a Sanchez tribuitur Innocentio in cap. *firmiter*, nempe simplicibus communiter sufficere credere actualiter omnia, quæ credit Ecclesia. Sed communiter ab omnibus rejicitur, ut improbabilis, patetque ejus falsitas ex dictis supra de credendis ex necessitate medii. Valent. et Ledesma eam vocant erroneam ; Bann. et Eymericus hæreticam.

Quarta sent.

90. Dico ergo sexto, omnes fideles teneri credere explicite, et actu particulari omnes articulos, qui continentur in Symbolo Apostolorum, non solum eos, qui sunt necessitate medii necessarii, ut patet ex dictis, sed etiam, qui non sunt sic necessarii, saltem quoad substantiam illorum articulorum, et nisi sint tam rudes et hebetes, ut non possint capere ullo modo terminos aliquorum articulorum ex illis. Hæc est communis Theologorum, et speciatim eorum, quos citat Sanchez pro tribus prædictis sententiis; et præterea Suarez *disp.* 13. *de fide sect.* 4. *n.* 5. Coninck *disp.* 14. *dub.* 10. contra Sanchem, et quoscumque qui tenerent secundam aut tertiam sententiam præmissam, colligitur ex Conciliis, Agathensi, Bracharensi secundo, et Cabilonensi *cap.* 46. Confirmatur auctoritate Catechismi Pii V. in cujus principio dicitur quod omnes Christiani scire et credere debent illa, quæ Apostoli certis articulis comprehenderunt. Confirmatur secundo ex usu et traditione Ecclesiæ proponentis hos articulos omnibus credendos, et ordinantis ne adulti recipiantur ad Baptismum, nisi prius in toto Symbolo sint instructi, ut patet *ex cap. Viginti dies* 54. c. *Baptizandos* 57. cap. *Non liceat* 58. *de consecratione dist.* 4. et hinc ibidem *cap. Symbolum* 55. præcipitur ut octo diebus ante Pascha competenter prædicetur Symbolum. Ad hoc etiam facit usus Ecclesiæ non impendentis absolutionem sacramentalem, nisi scientibus Symbolum. Probatur secundo, quia non est verisimile Apostolos ex tot mysteriis fidei illos paucos electuros, et tanta cura propondituros mundo, ac in earum prædicatione inter se conventuros; nec est verisimile Ecclesiam tantam diligentiam in eorum continua prædicatione et instructione adhibituram, nisi essent necessario credendi, ergo qui ex illis non sunt necessario credendi necessitate medii, sunt necessario credendi necessitate præcepti.

Assertio 6. Fideles tenentur explicite credere ex præcepto omnia contenta in Symbolo Apostolorum.

Probatur.

Probatur specialiter contra Sanchem, quia ista omnia proponuntur fidelibus credenda in omnibus Catechismis; nullus enim est Catechismus, in quo non proponitur credendum Symbolum expresse, et plures sunt catechismi, in quibus non proponuntur isti quatuordecim articuli, sine communione Sanctorum, et reliquis, quæ in Symbolo continentur; ergo potius dicendum est quod omnia contenta in Symbolo sunt credenda, quam isti quatuordecim articuli, quos vult Sanchez. Probatur consequentia, quia ex eo quod isti quatuordecim articuli proponantur credendi in Catechismo puerorum, colligit Sanchez eos esse

necessario credendos; ergo quandoquidem in pluribus proponantur Catechismis omnia, quæ continentur in Symbolo, quam isti quatuordecim, quos vult Sanchez, sequitur potius omnia quæ ponuntur in Symbolo esse credenda, quam istos quatuordecim articulos.

Confirmatur primo, quia falsum supponit, quod in Catechismo puerorum proponantur omnibus fidelibus isti quatuordecim articuli, in quibus non continentur omnia, quæ continentur in Symbolo; nam pluribus, et communius jam proponitur fidelibus Catechismus Canisii et Bellarmini, in quibus tamen non proponuntur isti quatuordecim articuli, sine communione Sanctorum, et cæteris contentis in Symbolo, neque memini unquam me vidisse ullum Catechismum, in quo proponerentur. Unde si sit aliquis Catechismus, in quo proponuntur, non est omnino communis, sed usitatus tantum in particularibus locis, et forte ex iis quos Medina supra vocavit indoctos.

Confirmatur secundo, quia certum est quod in quolibet Catechismo proponatur Symbolum Apostolorum quoad omnia contenta in ipso; ergo ex propositione istorum quatuordecim articulos in Catechismo, non potius sequitur eos credendos, quam ex propositione omnium contentorum in Symbolo, sequitur totum Symbolum esse credendum, saltem quoad substantiam.

Confirmatur tertio contra eumdem, quia cum res hæc sit gravis, aliqua certa regula accipienda est, ut ipse asserit; sed magis certa est regula, quod omnia contenta in Symbolo sunt credenda, quam quod omnia illa sola quæ continentur in illis puerorum Catechismis (si qui tales sint), quandoquidem contenta in Symbolo sint composita, et tradita ab ipsis Apostolis, et proposita in omnibus Catechismis, ac secundum omnes memoriæ mandanda, sub peccato veniali saltem; illa vero alia non sint sic tradita ab Apostolis, nec proposita in omnibus Catechismis, aut memoriæ mandanda sub peccato ullo, cum sufficiat memoriter scire ipsum Symbolum. Nec constat de auctore istius divisionis mysteriorum fidei in illos articulos, nam quamvis satis constet plures Doctores cum D. Thoma, D. Bonaventura, Scoto, Alensi, dividere Symbolum in quatuordecim articulos, tamen in illis comprehenditur expresse quidquid habetur in Symbolo; ergo magis certa regula credendorum ex præcepto est, quod contenta in Symbolo sic sint credenda, quam quod contenta in illis quatuordecim articulis Sanchezii sint sic credenda.

Quæ magis certa regula cognoscendi quæ sunt necessario credenda ex præcepto.

93. Probatur secundo contra eumdem, quia si esset aliqua pars Symboli, quæ non esset credenda ex præcepto maxime *communio Sanctorum*, hoc enim est exemplum, quod affert Sanchez ad probandum non omnia contenta in Symbolo esse credenda; sed illa communio est credenda, ergo nihil contentum in Symbolo excluditur a præcepto. Probatur minor, tum quia alias in Symbolo non poneretur inter tot alia præcepta; tum quia ejus cognitio est valde necessaria et utilis, imo magis videtur esse utilis, quam cognitio istius articuli, quod *Christus descendit ad inferos*; nam credere illam communionem juvat multum ad habendam confidentiam et spem adipiscendi regni cœlestis, et ad invocandos Sanctos, poscendaque aliorum suffragia; nec est tam difficilis articulus, ut

Communio Sanctorum credenda ex præcepto.

existimat Sanchez, quia facilius multo possint fideles illum concipere, quam plures alios ex iis quæ continentur in Symbolo, et sunt credenda secundum Sanchem ; ergo illa communio Sanctorum est credenda.

94. Credenda ex præcepto non sunt credenda actu distincto.

Dixi autem in conclusione, *aliquo actu particulari*, quia non requiritur, ut credantur actu, quo concipe rentur termini istorum articulorum distincte, aut actu præsupponente distinctum conceptum istorum terminorum, cum id esset valde difficile, et moraliter impossibile fidelibus communiter. Dixi etiam *saltem quoad substantiam*, quia licet sit necessarium credere istum articulum : *passus sub Pontio Pilato*, quantum ad substantiam, quæ consistit in hoc quod Christus sit passus, tamen communiter tenetur, quod non sit necessarium credere quod sit passus a Pilato. Sed revera videtur mihi, quod hoc etiam sit necessarium necessitate præcepti, quia proponebatur ab Apostolis, et adhuc semper proponitur, quamvis forte transgressio præcepti quoad illam circumstantiam esset veniale peccatum, nisi quis ex contemptu illud transgrederetur.

Ex præcepto credendum, quod Christus passus sit sub Pontio Pilato.

Dixi denique, nisi quis sit tam rudis, ut non possit capere terminos, nam si casus iste sit possibilis in ullo rationis compote, sine dubio non obligabitur præcepto ad credendum articulum illum, cujus terminos capere non poterit ; sed certe vix credo casum esse possibilem, sic quin aliquo modo quicumque capax rationis possit terminos quorumcumque articulorum Symboli, prout sunt in Symbolo, concipere conceptu proprio ; excepi tamen illum casum, ut abstraherem conclusionem a possibilitate vel impossibilitate istius casus.

95. Quem conceptu[...] ticulo Sym[...] sufficit delibu[...] ber[...]

Sed quia non eumdem conceptum omnes debent habere de rebus contentis in Symbolo, quantum ad distinctionem ac perfectionem, non erit abs re proponere hic breviter, qualis possit sufficere omnibus communiter, quantum ad obligationem communem ex ratione Christiani et fidelis, ut sic, sequendo ordinem istarum rerum, prout ponuntur in ipso Symbolo, non curando de earum divisione in tot vel tot articulos, in qua non conveniunt Doctores ; nec est res ullius momenti quantum ad præsens, cum certum sit Christianos non debere scire, quot sint articuli, aut quinam a se invicem distinguantur, sed iis sufficere credere omnia quæ continentur in Symbolo.

Non t[...] tur fi[...] nisi ex co[...] tudin[...] re Sy[...] lum n[...] rite ordin[...] ut co[...] niter tari [...]

Nec est necesse ut teneant memoriter Symbolum vocaliter aut ordinatim, ut communiter dici solet, et proponi, (nisi forte ex consuetudine sic obligarentur, quia communiter omnibus ita proponi solet, ut vix possit excusari a contemptu, aut negligentia magna, qui Symbolum sic non teneret), sed sufficit ut ita teneant Symbolum, ut articulus nullus sit ex iis contentis in Symbolo, qui articulus si proponeretur ipsis non responderent se illum firmiter credere tanquam mysterium fidei ; et hoc tantum vult Medina noster supra, unde non est contra nostram conclusionem.

9[...] Quen[...] cel[...] Dei s[...] fide comm[...] ter h[...] Et c[...] Pat[...]

Itaque quantum ad illud : *Credo in Deum,* sufficit ipsis concipere Deum per modum rei summæ, bonæ aut infinitæ perfectionis, aut quæ melius quidpiam cogitari non potest. Quantum ad illud *Patrem*, sufficit ipsis concipere, quod detur una persona quæ est Deus, et habet Filium ; nec est necesse ut concipiant Patrem esse personam expresse per modum sub-

stantiæ singularis incommunicabilis, sed sufficit quod concipiant ipsum per modum alicujus, quod sit Deus, et habeat Filium, qui non sit ipsum, licet sit Deus.

Quantum ad *omnipotentem* non est necesse, ut cognoscant Deum sub ratione omnipotentis, ut omnipotentia capitur theologice pro potentia factiva ex nihilo, sed sufficit quod concipiant ipsum per modum omnipotentis, id est, potentis facere omnia, quæ non arguerent in ipso imperfectionem, et essent possibilia.

Quantum ad *Creatorem cœli et terræ*, non est necesse ut credant ipsum fecisse cœlum et terram in tempore, et non ab æterno, nam quamvis Bannes id asserat 2. 2. *q*. 2. *n*. 8. tamen nullum id affirmandi habet fundamentum, et propterea melius cum communi negatur. Non debent etiam credere, nec quod fecit cœlum et terram, sine vel cum dependentia a materia, cum non debeant cognoscere dari materiam ; sed sufficit ipsis credere, quod ipse effecit cœlum et terram, seu quod dependenter ab illo cœlum et terra existant. Unde in Symbolo Nicæno non ponitur : *Creatorem cœli et terræ*, sed *factorem*. Per *cœlum* autem et *terram*, intelligere debent non solum ipsum cœlum et terram, sed etiam alias res omnes, quæ in illis continentur ; unde additum est in eodem Symbolo Nicæno : *Visibilium omnium et invisibilium*.

Quantum ad illud : *Et in Jesum Christum Filium ejus unicum Dominum nostrum*. Sufficit ipsis concipere Christum per modum rei, quæ sit Deus et homo, et non sit Pater, sed sit Filius unicus Patris, et Dominus noster, cui scilicet debemus obsequi et servire per observantiam mandatorum ejus omnium. Videtur autem illud de Domino adjunctum, ne quis, licet crederet Christum esse Deum et hominem, putaret tamen non esse necessario obediendum illi, quantum ad illa omnia quæ proponeret, ex eo quod posset aliqua proponere, ut homo, in quibus propterea non esset obediendum ipsi. Itaque ut ab hoc errore amoverentur, opportune satis addebatur illud de dominio Christi, quod propterea intelligendum est, quantum ad omnia quæ ordinat et præcipit non solum ut Deus, sed etiam ut homo.

Quantum ad illud : *Qui conceptus est de Spiritu sancto*, sufficit ipsis concipere quod illa persona, seu res, qua est Deus et homo, fuit conceptus a B. Virgine per cooperationem aliquam Spiritus sancti ; non est autem necesse ut cognoscant, an illa cooperatio fuerit particularis solius Spiritus sancti, et non Patris, sed quod fuerit ipsius aliquo modo abstrahendo ab hoc, an fuerit proprie ipsius, vel appropriate ; nec est necesse ut cognoscant conceptionem et cooperationem illam fuisse instantaneam vel temporaneam, Virgine effective concurrente, aut passive tantum.

Quem conceptionis ex Spiritu sancto.

Quantum ad illud : *Natus ex Maria Virgine*, debent credere Christum fuisse natum, et B. Virginem fuisse revera Virginem, dum nasceretur ; an autem debeant credere quod manserit semper Virgo post partum, dubitatur, et Suarez probabilius judicat quod sic, quia, inquit, in Symbolo Apostolorum hoc satis significatur, dum dicitur : *Natus ex Maria Virgine*, ibi enim et significatur Virginitas in partu, atque etiam perpetua post partum, ut ex absoluta Virginis appellatione colligitur. 99.

Quem nati ex Maria Virgine ?

Confirmatur, quia in articulis fidei, ita expresse declaratum est, et illi proponuntur omnibus fidelibus, ut materia suæ fidei explicite. Sed hæ rationes nil suadent, nam non est necessarium ut intelligatur Maria vocari absolute Virgo in illo articulo, sed solum vocari sic pro instanti conceptionis, nec consequenter satis explicite virginitas post partum B. Virginis proponitur in Symbolo fidelibus. Unde quantum est ex obligatione orta ex præcepto de Symbolo, probabilius puto Christianos non obligari ad credendam virginitatem Mariæ post partum, quamvis aliunde obligentur ad hoc, nimirum ex eo quod id sit definitum a Conciliis et PP. et satis sufficienter propositum Christianis omnibus communiter, sicut et multa alia, quæ non continentur explicite in Symbolo.

100. Quem passi sub Pontio Pilato, crucifixi, mortui et sepulti ?

Ad fidem illius : *Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus.* Sufficit credere quod Christus sit passus magnam passionem, non specificando in particulari genus passionis præter crucifixionem, mortem et sepulturam ; et ut supra dixi, probabilius puto debere credi quod etiam passus sit sub homine vocato Pontio Pilato, quia alias non poneretur in Symbolo ; aliunde tamen non dubito Christianos communiter teneri ad credendum quod fuerit flagellatus, colaphizatus et consputus, quia hæc expresse continentur in Scriptura, et ut talia sufficienter fidelibus proponuntur. Ulterius etiam existimo, omnes debere credere quod passus fuerit propter peccata hominum; quamvis enim hoc non habeatur expresse in Symbolo, tamen continetur in Scriptura, proponitur sufficienter omnibus fidelibus, et est præcipuum motivum reddendi nobis fidem passionis utilem.

Ad credendum quod *descendit ad inferos*, non est necesse ut credatur ad quam partem inferni descenderit, aut quid ibi fecerit, sed sufficit credere quod descenderit ad aliquas partes inferiores. Aliqui dubitare videntur, utrum hæc pars sit necessario credenda ; sed ex dictis patet quod sic, cum ponatur in Symbolo expresse per modum propositionis integræ, et non per modum circumstantiæ alterius propositionis. 10[illegible] Quem[illegible] censu[illegible] infer[illegible]

Quod *tertia die resurrexit a mortuis*, facile concipitur, sed substantia hujus consistit in ipsa resurrectione, cujus circumstantia est tertia dies, quæ tamen est necessario credenda ex præcepto, sicut dixi supra de circumstantia Pontii Pilati respectu passionis.

Sequitur : *Ascendit ad cœlos, sedet ad dexteram Dei Patris,* cujus articuli prima pars, sine difficultate concipitur. Per secundam autem partem, quam etiam necessario credendam ex præcepto non dubito, intelligere sufficit quod Christus, ut homo, constitutus fuerit in suprema post Deum cœli dignitate et honore. Quem[illegible] sioni[illegible] dexte[illegible] Pat[illegible]

Illud : *Inde venturus est judicare vivos et mortuos*. Sic intelligi sufficit, ut aliquo modo sit aliquando venturus Christus ad judicium ferendum de hominibus, et dandum illis juxta opera bona quidem, et vitam et gloriam æternam ; mala autem mortem et pœnam similiter æternam. 10[illegible] Quem[illegible] ventu[illegible] judici[illegible]

Ut satisfiat illi : *Credo in Spiritum sanctum*, sufficit concipere Spiritum sanctum per modum alicujus, qui sit Deus, et non sit Pater, nec Filius, nec est necesse ut cognoscatur procedere a Patre et Filio, aut per voluntatem, quantum ad obligationem ortam ex hoc Symbolo præcise. Quem[illegible] ritus[illegible] ti[illegible]

Sequitur : *Sanctam Ecclesiam Catholicam.* Huic articulo non satisfit credendo dari certam quamdam congregationem unam fidelium convenientium in fide vera, extra quam non est salus, quia posset quis talem fidem habere non cognoscendo determinate, nec credendo quænam esset illa congregatio. Sed necessitas et utilitas hujus articuli est in ordine ad habendam regulam certam rerum credendarum et necessariarum ad consecutionem salutis ; talem autem regulam habere non possumus per fidem ullam Ecclesiæ, qua non cognosceretur determinate quænam esset ; ergo non sufficit talis fides. Itaque existimo requiri ad fidem hujus articuli, quod credatur Ecclesia illa seu congregatio fidelium, qui parent et subduntur Papæ, esse congregationem, quæ profitetur veram fidem, et extra quam non est salus. Non est autem necesse ut credant congregationem, quæ est Romæ, aut quæ paret Episcopo Romano esse illam congregationem ; tum quia antequam erat talis congregatio Romæ, hoc est, antequam Petrus eo pervenerat, erat congregatio fidelium hîc credenda, et poterat satisfieri huic præcepto ; tum quia si Papa relinqueret diœcesim Romanam, sicut reliquit Petrus Antiochenam alii Episcopo, posset ille Episcopus cum suo clero incidere in fidem erroneam, nec fideles communiter debent scire utrum Papa possit illam sedem relinquere, necne.

Per ly *Catholicam*, seu communem, non debet quilibet cognoscere quod Ecclesia sit maxime communis congregatio profitentium unam sectam, quia tempore Apostolorum, cum confiteretur Symbolum, non erat talis ; sed sufficit intelligere quod illa sit communis omnibus fidelibus salvandis, ita scilicet, ut extra illam non possit haberi salus ; fit autem aliquis extra illam, quando scienter, aut sine ignorantia inculpabili, tenet oppositam doctrinam ei, quam illa profitetur.

Per ly *Sanctam*, non debet intelligi quod omnes, qui sunt intra Ecclesiam per fidei ejusdem professionem, sint sancti, cum plures veri fideles sint magni peccatores, sed quod extra illam non sit vera sanctitas in ullo, et quod intra illam sit talis sanctitas, licet non sit in omnibus membris ejus, et licet non esset etiam in præcipuis ejus membris, ut in Papa ipso, Cardinalibus, Episcopis, qui sunt præcipua Ecclesiæ membra, si auctoritatem et jurisdictionem spectes. Quem Sanctæ.

Dixit superius *num.* 93. qualem conceptum sufficiat habere de Sanctorum communione, nimirum talem esse communionem membrorum sanctorum Ecclesiæ, ut bona opera et orationes unius participentur ab aliis, et suffragentur illis, ubi etiam ostendi, quod debeat sub præcepto explicite credi contra Sanchem, cujus sententiæ Suarez, quamvis expresse teneat nostram conclusionem, favet *num.* 10. dicens probabilius esse, vel non esse in præcepto, vel non obligare ad peccatum mortale. Sed certe non satis consequenter videtur dubitare de præcepto, cum illa pars sit de substantia Symboli, neque enim est limitatio alterius propositionis, aut subjecti vel prædicati ejus, sed propositio per se distincta a cæteris ; ergo si totum Symbolum quoad substantiam sit sub præcepto, idem dicendum est de Sanctorum communione. Deinde res est magni momenti et utilitatis, 104.

ut patet ex dictis *in supradicto numero* 93. ergo qui sua culpa non crederet, peccaret mortaliter.

105. Quem remissionis peccatorum? *Remissio peccatorum* credenda est, sic ut firmiter teneatur intra Ecclesiam remitti quævis peccata posse per applicationem illorum mediorum, quibus ad hoc utitur Ecclesia, verbi gratia, Sacramentorum, præcipue Baptismi et Pœnitentiæ.

Quem carnis resurrectionis? *Carnis resurrectionem* sufficienter credit, qui certum habet iterum post mortem futurum aliquando, ut omnes tam boni quam mali sint victuri quoad corpus et animam.

Quem vitæ æternæ? *Vitam æternam.* Ad hunc ultimum articulum credendum sufficit concipere, cum iterum resurgemus, nunquam futurum ut iterum moriamur, sed mansuros nos semper in statu gloriæ vel damnationis, ad quam tum juxta nostrorum operum exigentiam adjudicabimur.

106. Septem Ecclesiæ Sacramenta omnibus necessario credenda. Dico septimo ultra hæc, omnes debere credere septem Ecclesiæ Sacramenta, sed præcipue Baptismum, Pœnitentiam et Eucharistiam, et alia quæ volunt suscipere, antequam suscipiant, si sint tum compotes rationis. Prima pars est minus communis inter recentiores, sed eam tenet Coninck *disput.* 14. *dub.* 10. *num.* 192. et probatur, quia cognitio eorum est facilis acquisitu, proponitur omnibus communiter, tanquam quid credendum, estque valde necessaria non solum suscipientibus, sed aliis etiam, ut illa Sacramenta debito honore prosequantur, et ut par est, æstiment ac suo tempore procurent iis, quibus sunt necessarii.

Confirmatur, si aliqua ex ipsis non essent omnibus credenda necessario, maxime Confirmatio et Extrema unctio, quorum susceptio non est sub præcepto, et Matrimonium ac Ordo, quia non conveniunt omnibus, nec debent ab omnibus suscipi, sed illa sunt cognoscenda, quia licet Confirmatio et Extrema unctio non sint sub præcepto, sunt tamen magnæ utilitatis, et nullo modo contemnenda ; ergo ut parentes et amici habeant curam, ut dixi, ea opportuno tempore procurandi iis, quibus viderint ea futura esse usui, opportunum esset præcipere illarum cognitionem. Similiter Matrimonium et Ordo, licet non omnibus conveniant, tamen ut status matrimonii, et status ordinatorum digne æstimetur, opportunum valde esset cognoscere, quod tam Matrimonium quam Ordo sunt Sacramenta, et consequenter opportunum esset præcipere talem cognitionem.

1[illegible] Cog[illegible] Sacra[illegible] torum præc[illegible] Sym[illegible] Hinc patet secunda pars, quam tenent Doctores communiter, Suarez *disp.* 13. *sect.* 4. Coninck *supra*, Sanchez *lib.* 2. *in præcept. cap.* 3. qui alios citat, et dicit cognitionem Sacramentorum sufficienter præcipi in præcepto, quod est de Symbolo. Sed non puto hoc esse verum, quia tota fides, quæ præcipitur fidelibus communiter præcepto Symboli, haberi potest sine cognitione ullius Sacramenti, nam ad illam fidem sufficit concipere articulos Symboli, ut supra illos explicui ; sic autem certum est eos posse concipi sine cognitione ulla explicita Sacramentorum, verum hoc omisso probatur hæc secunda pars de Pœnitentia et Baptismo propter summam necessitatem eorum ; de Eucharistia propter dignitatem ac ingentem utilitatem ipsius, et de reliquis suscipiendis, ut digne suscipiantur.

1[illegible] Ad satisfaciendum autem huic obli-

gationi, non est necesse ut memoriter teneant fideles hæc Sacramenta eo ordine, quo in Catechismo parvulorum proponi solent, imo nec ut ullo modo cognoscant eorum nomina ; sed sufficit quod sciant illam baptizationem, quæ fieri solet parvulorum, esse omnino necessariam ipsis, et illam aliam cæremoniam, quæ utitur Episcopus dum confirmat, esse valde conducentem ad utilitatem spiritualem suscipientis. Item species panis, quas proponit Sacerdos in altari adorandas et sumendas fidelibus, continere Christi Corpus, et species vini, quas in calice adorandas proponit, continere Christi sanguinem. Item Confessionem sacramentalem et absolutionem Sacerdotalem requiri ad deletionem peccatorum actualium, et habere vim ea delendi. Item, contractum legitimum maris et fœminæ habere annexum emolumentum spirituale, et similiter institutionem Sacerdotum, ac cæremoniam illam, qua utitur Sacerdos dum ungit extreme infirmos, afferre tale emolumentum. Nec credo Medinam nostrum supra in hoc sensu negare requiri fidem et cognitionem Sacramentorum, sed velle tantum quod non requiratur cognitio nominum horum Sacramentorum, aut memoria ordinata eorum, prout proponuntur in Catechismo.

Dico octavo, fidem decem mandatorum Decalogi omnibus Christianis esse necessariam necessitate præcepti. Hæc est communis, et speciatim Coninck, Sanchez et Suarii, qui dicit eam esse contra Medinam *in eodem libro quarto de fide, cap.* 6. Probatur hæc assertio, quia cognitio horum est valde utilis ac magni momenti, proponiturque omnibus communiter, et maximopere inculcatur a Scriptura ; ergo dicendum est, quod omnes teneantur ea credere. Nec puto Medinam hoc etiam negare, sed solum asserere videtur quod non teneantur ea memoriter scire, ut traduntur in Catechismo, aut cognoscere quod sit primum, aut quod secundum aut tertium. Hoc autem si intendit, omnino verum dicit, sufficit enim abunde quod sciant sibi esse præceptum a Deo non adorare Deos alienos, non jurare in vanum, sanctificare Sabbatum, honorare parentes, etc. ita ut si petatur ab ipsis, an illa sint præcepta, dicant quod sic, quamvis non sciant esse decem præcepta.

Hæc Doctores communiter asserunt esse necessario credenda ex præcepto omnibus fidelibus, qui etiam consequenter tenent statim ac perveniunt ad usum rationis aut discretionis, eos omnes teneri adhibere debitam diligentiam ea addiscendi, et parentes obligari ad providendam eorum notitiam filiis, sicut et dominos servis. Unde præterea inferunt Parochos obligari per se, vel alios ad ea proponenda, et juxta addiscentium captum explicanda, in quo sane favendo longe utilius prædicatores impenderent suam operam, præsertim ubi plebs communis est magis rudis quam in aliis curiosis et doctis concionibus. Sed non est necessarium ut statim pervenientes ad usum rationis illa sciant, nec ut totum tempus in iis omnibus addiscendis, relictis omnibus aliis studiis et occupationibus impendant ; sufficit enim ut paulatim ea addiscant, et sic se gerant, ut non habeantur moraliter negligentes, nullum enim est urgens fundamentum ad majorem diligentiam eos obligandi,

110\. Rationis compotes debent statim laborare acquirere notitiam rerum prædictarum.

Diligentia tamen moralis excludens moralem defectum sufficiat.

et sine fundamento non debet tam dura obligatio iis imponi. Illud autem advertendum maximopere, non sufficere ad satisfaciendum huic obligationi, ut prædicta omnia teneantur memoriter in lingua Latina, aut alia ignota, quod expresse asserit Navar. Valent. Bann. Ledesma, Suar. et Coninck supra ; et satis patet, quia in tali lingua perinde est quantum ad instructionem et directionem, in ordine ad quam requiritur fides, ea scire ac prorsus nescire.

111. Quo præcepto teneantur fideles prædicta credere. Circa hæc autem, ut melius intelligantur, et ut ad praxim deservire possint aliqua ulterius quærenda sunt ; et quidem primo quæri potest, quali præcepto fideles teneantur prædicta scire ? an jure naturali, vel positivo ; et si positivo, an divino vel humano ?

Assertio 1. Præceptum juris naturalis est de fide articulorum necessariorum necessitate medii. Dico primo, si loquamur de iis quæ sunt necessaria necessitate medii, esse præceptum juris naturalis de illis, quia etiamsi nulla superioris ullius prohibitio libera accederet, eo ipso quo illa cognoscerentur, esse media necessaria ad salutem, ratio naturalis tam dictat illa applicanda pro posse nostro, quam comedere et bibere ad sanitatem et vitam corporalem sustinendam.

Replica. Dices, legem naturalem non dictare, nisi de fine naturali et mediis ad ipsum requisitis, sed cognitiones fidei prædictæ, non sunt nec de fine naturali ut sic, nec de mediis ad ipsum requisitis, aut conducentibus ; ergo lex naturalis non obligat ad illas.

Responsio Suari rejicitur. Responderi posset cum Suario, *disp.* 13. *n.* 3. duplicem esse legem naturalem, unam per connaturalitatem ad naturam, et tendentem in finem naturalem, alteram non puram per connaturalitatem ad naturam, ut elevatam ad finem supernaturalem per gratiam ; legem autem naturalem obligantem ad prædictas cognitiones esse naturalem non puram. Sed hæc distinctio, præterquam quod parum soliditatis contineat, sed reducat rem ad quæstionem de nomine, omnino inutilis est.

Vera responsio. Quare respondendum aliter ad objectionem negando majorem, lex enim naturalis hîc accipitur prout distinguitur a lege positiva ; unde quidquid est ex se præceptum independenter a præcepto libero positivo, sive sit naturalis ordinis, sive sit supernaturalis, est juris naturalis, et per ipsum præcipitur.

Dices, natura non potest pervenire ad cognitionem necessitatis istarum cognitionum ; ergo non potest præcipere illas. Respondeo, distinguendo consequens, non potest præcipere illas, nisi supposita cognitione necessitatis, concedo ; supposita ista cognitione, nego consequentiam. Replica. Responsio.

112. Assertio. Est etiam præceptum juris divini de eadem fide. Probatio. Dico secundo adesse jus divinum de cognitione istorum articulorum necessariorum necessitate medii. Hæc videtur communis, et probatur primo ex illo 1. Joannis 3. *Hoc est mandatum ejus, ut credamus in nomine Filii ejus*, ubi videtur asseri quod Deus præcepit fidem Christi, sed eadem ratio est de fide aliarum rerum, quæ sunt necessaria necessitate medii ad salutem ; ergo est præceptum divinum positivum de illis. Contra hoc posset objici quod jus naturale vocetur jus divinum ; ergo quamvis non haberet Deus ullum actum liberum præcipientem fidem Christi, eo ipso quo præcipitur per rationem naturalem,

Replica. Jus naturale est jus divinum.

posset dici esse præceptum divinum de illa, et consequenter ex eo quod dicat Joannes : *Esse mandatum Dei, ut credamus in Christum*, non sequitur esse mandatum positivum ipsius.

Ego fateor sic posse responderi. Sed tamen sicut præcepta Decalogi, licet sint præcepta juris naturalis, sunt tamen positive præcepta a Deo secundum omnes, idque colligitur ex eo quod dicat Moyses Deum illa præcepisse, et ex eo quod possint simul a Deo et natura præcipi, hominesque eo magis ducantur ad eorum observantiam, quod a Deo etiam sint particulariter et positive præcepta, quandoquidem eædem rationes concurrant de præcepto fidei Christi, debet dici illud non solum esse præceptum Dei, quatenus præcepta juris naturalis sunt ipsius præcepta, sed etiam quia particulariter a Deo positive præceptum est in ordine ad magis inducendos homines ad ejus observantiam ; et quandoquidem, ut dixi, eadem sit ratio de fide Christi, et aliarum rerum necessariarum necessitate medii, idem dicendum est etiam de illis aliis.

Probatur secundo, quia omnia quæ proponuntur in Scriptura a Deo, sub comminatione pœnæ æternæ, sunt posita sub rigoroso præcepto divino positivo ; hinc enim colligitur ex illo loco Joannis 6. *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis*, etc. *non habebitis vitam in vobis*, esse præceptum positivum divinum de manducanda ejus carne juxta sensum istius loci. Inde etiam colligitur ex illo Galat. 5. *Qui talia agunt regnum Dei non possidebunt*, quod fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, et cætera carnis opera, quæ paulo ante commemoravit Apostolus, sint prohibitia jure positivo divino, sed fides proponitur in Scriptura sub tali comminatione, Matth. ult. *Qui non crediderit condemnabitur ;* ad Hebræos 2. *Quomodo nos effugiemus, si tantam salutem neglexerimus*, et 10. *Justus ex fide vivit, quod si substraxerit, non placebit animæ meæ.*

114. Advertentia circa hanc probationem.

Circa hanc probationem illud obiter adverterim non dubitare me, quin quoties proponit Deus aliquid sub comminatione pœnæ æternæ, possit saltem probabiliter colligi præceptum positivum ipsius de re sic proposita, sed tamen addo dubitari posse, an quoties dicit Scriptura, nisi feceritis aliquid tale, damnabimini, et similia, possit sufficienter colligi quod proponatur sub tali comminatione, quia quando aliquid esset institutum per modum medii necessarii ad evadendum aliquam pœnam, quamvis non præciperetur illa res, posset optime dici quod nisi applicaret tale medium, incurreret illam pœnam, et tamen illud medium non esset ex hypothesi præceptum ; ergo ex eo quod dicatur pœna incurrenda, nisi aliquid fiat, non sequitur præcise quod illud sit præceptum positive.

An hoc ipso proponitur præceptum in Scriptura, quo dicit : nisi hoc feceritis moriemini, aut condemnabimini ?

Confirmatio prima partis negativæ.

Confirmatur, quia potest Deus dicere vere de parvulis, quod nisi habeant fidem damnabuntur, et tamen non propterea esset præceptum positive ipsis ut habeant illam fidem, cum non sint capaces præcepti ; ergo ex eo quod Deus illud dicat adultis præcise, non sequitur quod præcipiat illis fidem.

Nec refert quod adulti sint capaces præcepti, et quod parvuli non sint, quia hinc tantum sequitur quod Deus posset præcipere adultis fidem, et quod non posset eam præcipere par-

vulis, non vero quod actu præcipiat.

115. Confirmatio 2. Confirmatur secundo, quia damnatio posset adultis non habentibus fidem esse pœna, quamvis non esset præcepta fides, et posset non imponi ipsis, ut pœna si haberent fidem etiamsi fides non esset præcepta; ergo posset ipsis comminari pœna æterna seu damnatio, nisi haberent fidem, quamvis fides non esset præcepta, et consequenter ex eo quod comminetur Deus pœnam adultis, nisi habeant fidem, non sequitur quod præcipiat ipsis fidem positive.

Posset Deus interminari infernum adulto nisi haberet fidem, quamvis fidem non præciperet.

Probatur prima consequentia, quia ut Deus interminetur pœnam, nisi habeant fidem, sufficit quod ipsis posset damnatio ob alia peccata esse pœna, et quod infligeretur ipsis nisi haberent fidem, et quod habita fide præsertim formata, mererentur amotionem istius pœnæ; ergo si posset damnatio sic ipsis competere, nisi haberent fidem, quamvis fides non esset præcepta, posset Deus comminari ipsis damnationem, ut pœnam, nisi haberent fidem, quamvis fides non esset præcepta.

116. Quando ex locutionibus comminatoriis potest colligi præceptum. Itaque, ut colligatur ex locutionibus comminatoriis Scripturæ præceptum divinum, non sufficit ut sint comminatoriæ quomodocumque, sed requiritur ut sint comminatoriæ in pœnam defectus aut positionis illius rei, ob cujus defectum vel positionem pœnam interminantur; unde quando diceret Deus : nisi baptizatus fuerit infans, in pœnam hujus condemnabitur, sufficienter colligeretur præceptum ejus positivum de Baptismo, non vero ex eo quod diceret, puniam parvulum pœna æterna, si non baptizabitur, nisi intelligatur quod puniet ipsum tali pœna propter defectum Baptismi, tanquam propter causam demeritoriam talis pœnæ. Ad colligendum vero in particulari utrum sic intenderet, adverti debet primo, utrum ille cui fit interminatio pœnæ cum conditione alicujus rei, habeat aliam rationem ob quam pœna posset ipsi imponi, præter positionem aut negationem conditionis ; et si non habeat, tum optime colligi potest interminatio pœnæ ob positionem, aut negationem conditionis, et consequenter potest colligi præceptum de illa conditione, ut patet.

Si vero sit alia ratio, ob quam posset puniri, præter negationem aut positionem illius conditionis, difficilius tum potest colligi ; sed videndum ulterius, utrum positio aut negatio conditionis possit esse ipsi peccaminosa, et si sit, tum ex hoc capite potest colligi quod pœna imponatur etiam ob ipsam, et consequenter quod illa negatio aut positio conditionis sit præcepta positive. Et quamvis Deus possit absolute et simpliciter interminari pœnam, etiamsi non esset præceptum positivum de illa, si esset præceptum juris naturalis de illa, ut contingit in proposito, tamen quia etiam potest positive præcipi, et quia potest imponi pœna ob illam, non solum quatenus est transgressio juris naturalis, sed quatenus est etiam transgressio juris positivi, hinc potest ex interminatione pœnæ colligi præceptum positivum. Præterea etiam id colligi debet, quoties ita asserunt Doctores ob eorum auctoritatem, quando nihil obstat. 11

Unde breviter concludo hanc secundam probationem eatenus valere, quatenus potest interminatio pœnæ fieri ob transgressionem non solum

Quom vale prob

juris naturalis, sed etiam positivi, et quatenus potest negatio aut positio conditionis, ob quam fit interminatio, præcipi etiam jure positivo, et quatenus de facto nihil obstat quominus ita præcipiatur, Doctoresque communius id asserunt ita fieri.

Sed dices cum Cajetano 2. 2. *quæst.* 10. *art.* 1. contra hanc resolutionem nostram, qua dicimus præcipi jure positivo divino fidem necessariam necessitate medii, fides pertinet ad conditionem superantem naturam hominis dignitatemque ac statum ejus ; ergo non potest ipsi præcipi, sicut non potest præcipi communi, aut vulgari civi ea quæ spectant ad statum nobilium.

Confirmatur, quia non est in potestate libera hominis procurare sibi fidem, ergo non potest ipsi præcipi ; omne enim præceptum debet posse libere observari.

Confirmatur secundo, quia quod præcipitur debet cognosci priusquam possit obligare, præceptum autem fidei non cognoscitur antequam obliget ; nec etiam quod majus est, antequam actu observetur, quia non cognoscitur nisi per fidem, fides autem actualis est exercitium præcepti fidei.

Respondeo, si loquamur de fide actuali, de qua agimus principaliter in hac difficultate, illam non esse supra naturam hominis habentis fidem habitualem ; unde non est difficultas ulla quin illa præcipi possit sic habituato. Si vero loquamur de fide actuali quam deberet habere infidelis non habens fidem habitualem ; respondeo, talem non obligari proxime ad actum fidei supernaturalem, sed ad adhibendam debitam diligentiam eam habendi, cui obligationi si satisfecerit, vel Deus infundet ipsi habitum fidei, vel dabit ipsi concursum supplentem defectum ejus, vel certe non imputabit ipsi defectum fidei propter impossibilitatem ejus respectu talis. Certum autem est quod licet Princeps non possit obligare plebeium ad fungendum officio nobilis immediate, quia tale non posset exercere, nihil tamen impediat quominus possit obligare ipsum ad procurandam illam dignitatem, quantum in ipso esset, et ea mediante ad fungendum officio ipsi correspondente.

120. Responsio ad primam confirmationem.

Per quod patet ad primam confirmationem, quia licet non sit in potestate hominis habere aut procurare fidem, tamen est in potestate ejus conari quantum est ex parte sua eam habere et procurare, et cum habuerit fidem habitualem, elicere actus ejus, mediante gratia Dei, quæ semper adest sufficienter quoties instat hoc præceptum ; non obligatur autem quis non habens fidem habitualem ad immediate et proxime producendum actum ejus, quia non potest, sed ad faciendum quantum est ex se ad habendam illam.

Responsio ad secundam confirmationem. Absque fide supernaturali potest cognosci obligatio credendi supernaturaliter.

Ad secundam confirmationem nego minorem, dico enim quod cognosceretur per fidem naturalem et judicium credibilitatis esse præceptum a Deo, ut quis credat quod sit præceptum credendi in Christum, verbi gratia, et ut quis consequenter credat in Christum, et hoc sufficit ut quis obligetur ; quod si etiam primus actus, quo cognosceret dari præceptum de fide, esset actus fidei, tum præceptum fidei non obligaret ad illum primum actum, sed ad actus sequentes.

121.

Dico tertio quantum ad alia mysteria fidei contenta in Symbolo, et non

Assertio 3. Articuli non necessarii necessitate medii non sunt juris naturalis, sed positivi.

necessaria necessitate medii, sed solum necessitate præcepti, illa non esse præcepta juris naturalis, quia non potest ostendi ex quo capite ratio naturalis deberet ostendere ea esse cognoscenda, nisi quatenus præciperetur positive ab aliquo superiore eorum cognitio; quamvis enim cognitio eorum multum juvare posset ad consecutionem salutis, tamen ratio naturalis non præcipit omne illud quod juvat ad consecutionem salutis. Sunt ergo illa præcepta juris positivi, sed an humani, vel divini, non mihi adeo constat. Quod sint divini, posset videri, quia Apostoli potuissent propterea moveri ad ea proponenda cum tanta uniformitate ex eo quod scirent Christum ea præcepisse. Quod autem sint juris humani, videri posset, quia potuissent ad hoc moveri, quia viderent ipsi utilitatem eorum, et propterea ipsimet propria auctoritate ea præciperent.

Divinine, an humani, incertum?

122\. Quantum ad præcepta Decalogi fides eorum videtur esse præceptum juris divini, quia illa præcepta sunt istius juris, et quocumque jure præcipitur observantia alicujus præcepti, eodem jure præcipitur cognitio ejus. Similiter cognitio præceptorum aliqua est juris naturalis, sicut et ipsa præcepta propter eamdem rationem; sed fides supernaturalis præceptorum Decalogi non videtur esse juris naturalis, quia possunt observari, quantum ratio naturalis dictat ea observanda per cognitionem naturalem, seu ea mediante; ergo non requiritur ex obligatione legis naturalis alia cognitio eorum quam naturalis, et consequenter alia cognitio vi istius legis præcise non præcipitur. Nihilominus quia his præceptis præcipiuntur aliqui actus supernaturales necessarii necessitate medii ad salutem, ut amor Dei supernaturalis super omnia, et amor proximi propter Deum, qui amores præsupponunt necessario fidem supernaturalem connaturaliter, existimo cognitionem fidei eorum præceptorum, quatenus requiritur ad illos actus esse juris naturalis, non minus quam cognitionem fidei Trinitatis aut Christi. Cætera autem præcepta, quæ possunt observari sine actibus supernaturalibus, non debent cognosci cognitione fidei supernaturalis ex obligatione juris naturalis.

Præceptorum Decalogi fides est juris divini.

Fides supernaturalis præceptorum an juris naturalis.

Quantum ad fidem Sacramentorum, sine dubio cognitio Sacramentorum necessariorum, ut Baptismi et pœnitentiæ, erit juris naturæ et etiam juris divini, sicut fides Christi et Incarnationis. Quantum ad reliqua Sacramenta, obligatio credendi resolvi potest juxta ea quæ diximus de fide articulorum Symboli, non necessariorum necessitate medii, et particularior consideratio referenda est ad proprias materias.

Cuju[s] est Sacra[men]tor[um]

1[23.] Quæres secundo, ad quam virtutem spectet obligatio credendi prædictis omnibus, quæ ex præcepto necessario credenda sunt? Dico primo, non posse esse dubium quin, quotiescumque requiritur ad actum alicujus virtutis necessarium ex præcepto virtutis ejusdem, verbi gratia, charitatis aut spei, actus fidei, ex præcepto ejusdem virtutis oriatur obligatio credendi seu eliciendi illum actum fidei, quia quæcumque virtus obligat de aliquid, obligat etiam ad omnia requisita ad illud, unde cum Christiani obligentur ex charitate supernaturali sæpissime elicere actus amoris supernaturalis circa Deum et proximum, et actus spei

Ad [quam] virt[utem] spe[ctet] obli[gatio] cred[endi] præ[dictis] omn[ibus]. Asser[tio]

Qua[ndo] q[ue] oblig[atio] orit[ur] alis [vir]tu[ti]bu[s]

circa multa objecta materialia, sequitur obligationem credendi quandoque oriri ex præcepto charitatis, nec de hoc est controversia aut difficultas; sed an sit aliquod præceptum particulare de ipsa fide secundum se elicienda.

Hæc autem difficultas non adeo facilis est quam prima facie videri posset, nam si loquamur de fide secundum se, quandoquidem, ut sic, sit cognitio, non videtur quod detur aliquod præceptum particulare habendi ipsam, quia præterquam quod sit actus intellectus, et ut ab intellectu procedens naturaliter et non libere productus, atque adeo secundum se incapax præcepti; præter hoc, inquam, omnis cognitio fidei, aut est speculativa aut practica. Si autem loquamur de cognitionibus fidei speculabilibus (si tamen tales dentur, quod negant communiter Scotistæ, et asserunt recentiores ac Thomistæ, de quo modo non est disputandum), non videtur ulla honestas particularis in illis, ratione cujus propter se præciperentur; sicut enim non datur ulla cognitio naturalis speculativa, quæ ratione sui præcipitur præcepto naturali, ita non videtur quod detur ulla cognitio speculativa supernaturalis, quæ præcipiatur ratione sui præcepto ulla supernaturali, aut etiam naturali. Si autem loquamur de cognitionibus fidei practicis, non videtur quod illæ præcipiantur nisi ratione praxis, quæ sequi possit, et ad quam ordinantur; nec consequenter videtur quod secundum se, aut ratione sui præcepto aliquo speciali præcipiantur distincto a præcepto, quod est de illa praxi.

Quod etiam confirmatur, quia cognitiones naturales practicæ, quibus proponuntur objecta virtutum, non præcipiuntur præcepto naturali speciali distincto a præcepto, quod est de actibus virtutum; ergo nec etiam cognitiones practicæ supernaturales præcepto aut naturali aut supernaturali speciali præcipiuntur a paritate rationis.

Ex alia vero parte videtur esse speciale præceptum de fide, quod sit proprium ipsiusmet fidei, et nullius alterius virtutis; tum quia ita videntur Theologi communiter loqui de præcepto, et expresse Suarez *disput.* 13. *sect.* 3. *num.* 3. Val. 2. 2. *disput.* 1. *quæst.* 2. *punct.* 5. Azor. *lib.* 8. *institut. moral. cap.* 27. tum etiam et principalius, quia datur peccatum speciale infidelitatis contrarium fidei; sed ubicumque datur peccatum speciale, datur præceptum speciale. Ratio dubitandi pro parte negativa.

Dico secundo ad quæsitum, in sensu hujus difficultatis jam propositæ, dari præceptum speciale fidei, non minus quam cæterarum virtutum moralium; illo tamen præcepto speciali non teneri Christianos omnes ad prædicta omnia credenda seu addiscenda specialiter potius quam quæcumque alia mysteria fidei proposita ipsis. Prima pars hujus assertionis est conformis communi Theologorum opinioni, ut paulo ante dixi. Secunda vero pars non est ullius, nec contra ullos etiam, quod sciam, nam de ea expresse non agunt. 126. Assertio 2. Datur præceptum particulare fidei, non tamen specialiter respiciens prædicta mysteria fidei.

Probat Suarez *supra, num.* 4. primam partem, quia in cognitione Dei majori ex parte consistit hominis perfectio, ut habet Dionysius *cap.* 4. *de divinis nominibus*, et in ordine naturali cognovit Aristoteles 10. *Ethic.* 7. ponens summam perfectionem hominis in cognitione summi veri; ergo quandoquidem cognitio fidei sit per- Probat Suar. primam partem.

fectissima cognitio, quam pro hoc statu possumus habere de Deo, et quæ maxime perficiat hominem, præcipi debet propter perfectionem hominis.

127. *Confirmat 1.* Confirmat ex illo Pauli 2. Corinth. 10. *In captivitatem redigentes intellectum in obsequium Christi;* nam inde colligitur, inquit Suarez, præcipi hanc fidem ut intellectus specialiter subjiciatur Deo.

Confirmat 2. Confirmat secundo, *num.* 5. quia fides est necessaria, non solum tanquam medium ad justitiam, sed tanquam pars ipsius justitiæ; ergo non solum præcipitur præcepto charitatis, quo obligamur ad procurandam remissionem peccatorum, et applicanda media ad hoc necessaria, sed etiam præcepto particulari respiciente fidem, non ut est medium, sed ut pars intrinseca justitiæ.

Rejicitur hæc probatio. Omnis obligatio procurandæ perfectionis cujusvis potest esse charitatis. Verum hæc probatio non sufficit, quia omnis obligatio stringens ad procurandam cognitionem quamcumque, ut est perfectio hominis, potest oriri ex charitate, et non debet ex hoc capite refundi in aliam virtutem; ergo quod cognitio fidei esset potissima perfectio hominis, non concludit dari aliquod præceptum particulare, distinctum a præceptis aliarum virtutum de fide habenda.

Confirmatio impugnationis. Confirmatur hoc ex eo quod nec Aristoteles, nec ullus dicat quempiam obligari præcepto naturali particulari ad habendam cognitionem naturalem Dei, quamvis illa esset perfectio naturalis summa, aut potissima hominis; sed quantum ad hanc probationem Suarii esset tanta ratio ponendi præceptum naturale de cognitione naturali, quanta esset ad ponendum præceptum supernaturale, aut naturale de perfectione supernaturali.

Ad primam confirmationem Suarii, respondeo ex illis verbis nihil tale, nisi gratissime colligi, sensus enim verborum clarissimus ac litteralis est, quod intellectum debeamus redigere in captivitatem, credendo rebus, quarum rationem non videmus, ut obsequamur Christo, faciendo illa opera, quæ fides dictat esse ipsi grata; unde si sit aliquod præceptum insinuatum in illis verbis (de quo satis dubitari posset, sed modo nolo agere), illud præceptum optime posset intelligi esse præceptum illorum operum, ad quæ elicienda prærequiretur fides, et non aliquod præceptum speciale fidei, nec etiam consilium.

Ad secundam etiam confirmationem nego consequentiam, quia ex eo quod fides esset pars justitiæ, non impeditur quominus, ut sic, etiam obligatio ipsius posset refundi in charitatem, nisi præterea ostendatur quod illa pars justitiæ habeat rationem specialem, ob quam præcipi possit ac debeat; si autem habeat talem, tum præceptum speciale ejus colligetur ex illa particulari ratione, et non ex eo quod sit pars justitiæ. Quod efficaciter confirmatur, quia gratia in sententia distinguente ipsam a charitate est, vel tota justitia nostra formalis, vel pars principalis ipsius, et est etiam perfectio principalissima hominis sine ullo dubio, et tamen nemo dicit quod sit aliquod speciale præceptum habendi ipsam, distinctum a præcepto charitatis, aut aliarum virtutum: ergo quamvis fides sit pars justitiæ nostræ (sit, necne, non curo) et sit magna perfectio nostra, non sequitur quod præcipiatur præcepto aliquo particulari distincto a præceptis aliarum virtutum. Adde, fidem actualem, de qua hic loquimur,

non esse partem justitiæ nostræ formalis ullo modo, quia alias dum justi non crederent actu, non essent perfecte et complete justi, quod est ridiculum, et contra omnes.

Probatur ergo aliter prima pars assertionis, quia in actu fidei, ut subest voluntati, et potest ab ea imperari vel impediri, est specialis honestas distincta ab honestate aliarum virtutum; ergo et præceptum speciale. Consequentia admittitur communiter, quia eatenus negaretur speciale præceptum quatenus negaretur specialis honestas. Probatur ergo antecedens, quia omnino decens moraliter, et conveniens rationi est, ut quis habeat fidem personæ veraci, quando non subest ratio dubitandi, et propterea offendi merito solent ii, quibus discreditur, cujus ratio est, quod credendo significemus nos æstimare ipsos esse veraces, et discredendo non esse. Sed decentia et honestas, quæ est in hoc, ut sic præcise, hoc est, ut præcise per fidem testamur et agnoscimus veracitatem eorum, quibus credimus, non spectat ad ullam virtutem, ut discurrendo per omnes, facile apparet, ergo est honestas specialis.

Itaque ut descendam ad casum nostrum, fides divina quasi protestatur veracitatem divinam infallibilem in dicendo et cognoscendo, dum per eam firmiter adhæremus omnibus rebus ab ipso revelatis, et in hoc consistit honestas particularis ejus, ac ratio ob quam speciali præcepto possit præcipi. Et certe quemadmodum actus Religionis habet specialem honestatem, quia per eum testamur dominium Dei, ita nihil impedit quominus actus fidei habeat specialem honestatem, quandoquidem per eum testamur summam veracitatem divinam.

Probatur secundo hæc pars, quia infidelitas (ut dixi supra in ratione dubitandi pro parte affirmativa) est speciale peccatum, et præcipitur præcepto speciali, seu potius prohibetur; ergo etiam et fides cui opponitur, est specialis virtus, et præcipitur præcepto speciali. Hæc tamen probatio parum haberet roboris, nisi supposita præcedenti, aut aliqua alia ratione, qua colligeretur quod fides esset virtus moralis specialis, et præcepta præcepto speciali, nam qui hoc negaret, negaret etiam consequenter infidelitatem esse peccatum speciale; unde quantum ad rationem Metaphysicam, qui uteretur hoc argumento, ignotum probaret per æque ignotum. Posset tamen adhuc adduci hæc ratio tanquam constans expresse per auctoritatem et admissa communiter, ad probandum intentum nostrum tanquam ignotius, quatenus non constaret tam expresse per auctoritatem, nec teneretur communiter tam expresse.

Probatio 2.

Quomodo ex inhonestate infidelitatis potest probari honestas specialis fidei.

Dixi autem in prima mea probatione in fide, ut subest voluntati, quia nihil potest habere honestatem moralem, nisi quatenus est liberum, nihil autem est liberum, nisi ut subest voluntati. Et per hæc patet ad rationes dubitandi propositas pro parte negativa, *num.* 125. 132.

Ad primam enim dico actum fidei non præcipi secundum se præcise, ut abstrahit a voluntate, sed quatenus subest illi aliquo modo.

Solutio 1. rationis pro parte affirmativa.

Ad secundam rationem dico cognitiones quascumque fidei, sive speculativas, sive practicas, habere honestatem specialem illam, quam supra explicavi; et etiam talem honestatem specialem competere proportionabiliter cognitionibus naturalibus fidei, quam-

Solutio 2. rationis

Omnis actus fidei etiam speculativus habet honestatem specialem.

vis nulla honestas specialis moralis competat aliis cognitionibus naturalibus speculativis, verbi gratia, scientificis, de quibus non currit eadem ratio, ac de fide. Et hinc colligitur facile quod cognitiones practicæ fidei, verbi gratia, illæ, quibus cognoscitur Deus esse amandus, eleemosyna danda esse, quamvis sint præceptæ præcepto charitatis et misericordiæ, habeantque aliquo modo illarum virtutum honestatem, possint tamen præceptæ præcepto hoc speciali, quia simul cum ista honestate habent illam aliam propriam non minus, quam speculativæ cognitiones fidei, si quæ tales dentur.

Advertendum autem circa hanc partem, notanter me dixisse in conclusione quod daretur præceptum speciale fidei sicut cæterarum omnium virtutum, quia non erat meum intentum dicere quod simpliciter quis obligetur ad eliciendum actum fidei sub peccato mortali ex præcepto particulari fidei. Quamvis enim existimem esse præceptum particulare fidei obligans sub mortali ad nunquam discredendum, tamen difficile videtur probatu quod sit præceptum particulare fidei obligans sub mortali ad credendum positive, nisi in casu quo hîc et nunc non credere moraliter censeri posset esse perinde ad discredere, nam ipsamet honestas specialis actus credendi non sufficit ad hoc, neque omnis honestas particularis actus obligat nos semper sub mortali ad eam ponendam. Itaque dari præceptum particulare fidei in eo sensu intelligi debet, quo intelligitur dari præceptum aliarum omnium virtutum.

Honestas specialis actus credendi non arguit præceptum de credendo.

133. Probo jam secundam partem assertionis principalis, quia nulla est specialis ratio honestatis in prædictis mysteriis, quæ diximus necessitate præcepti credenda, quæ non est in cæteris mysteriis fidei, nec est etiam majoritas aliqua intensionis aut perfectionis in actu fidei, quo quis credit illis, præ actu, quo quis credit aliis mysteriis. Quis enim dicat magis perfectum, aut intensum fidei actum esse credere, quod Christus descendit ad inferos, quam credere quod Spiritus sanctus descendit in Discipulos ; aut in actu, quo quis credit B. Virginem fuisse Virginem cum peperit Christum, quam in actu quo crederetur quod semper postea manserit Virgo ; ergo præceptum fidei ex se, et honestate fidei præcise non obligat ad prædicta mysteria credenda potius quam ad alia mysteria.

Prob. 2. p. præm. asse... Spec. hone... actus æque... periti... omn... acti... fid...

Quæ quidem ratio, quantum ad præceptum juris naturalis cujuscumque, videtur mihi convincere. Unde existimo præceptum juris naturalis, quo dixi nos obligari ad credendum iis mysteriis, quæ necessaria sunt necessitate medii, non esse præceptum speciale fidei, sed potius charitatis, cujus est obligare nos ad acquirendum ultimum finem, et applicanda omnia media ad hoc necessaria.

1... Quantum autem ad præceptum positivum Dei aut Ecclesiæ, quo eadem et alia mysteria, necessario credenda necessitate præcepti, non medii, præciperentur, non probat sufficienter ; quia quamvis non esset particularis honestas, aut ratio in illis, potius quam in aliis, præcipiendis positive, quæ particularis ratio spectaret ad fidem, tamen posset Deus determinate obligare ad illa credenda ob honestatem particularem fidei, et non obligare ad alia quamvis habentia eamdem honestatem, et in tali casu præceptum

Potest oblig... ad ce... actus non alios e... dem h... tat...

credendi illis mysteriis esset præceptum fidei speciale. Quod declaratur exemplo communi, quia non est perfectior actus religionis audire Missam, quam suscipere Eucharistiam; nec perfectior actus pœnitentiæ jejunare quandoque quam accipere disciplinam, aut orare flexis genibus per aliquot horas, sed tamen datur præceptum positivum religionis audiendi Missam, non vero suscipiendi Eucharistiam singulis diebus festis. Et similiter datur sæpe præceptum pœnitentiæ ad jejunandum, quando non datur ad capiendam disciplinam, aut ad orandum flexis genibus, et hoc ex mero beneplacito Legislatoris, sive Dei sive Ecclesiæ; non obstante ergo prædicta ratione possunt prædicta mysteria esse præcepta præcepto particulari fidei, sed positivo tamen, non juris naturalis.

An vero sint præcepta, tali præcepto particulari positivo fidei, non adeo mihi constat, quia non ex eo quod possint sic præcipi, sequitur quod sic præcepta sunt; sed tamen quia non est potior ratio cur præceptum de actu temperantiæ positivum sit præceptum particulare (et idem est de præceptis aliarum virtutum moralium, quorum actus materiales præcipi possent præceptis aliarum virtutum) et speciale temperantiæ, quam præceptum positivum de actu fidei, sit præceptum particulare ipsius fidei, idem dicendum est de utroque. Unde secundá pars nostræ assertionis limitanda est ad hoc, ut velit cætera mysteria prædicta credenda ex necessitate præcepti, non esse ex natura honestatis fidei, præcepta præcepto speciali fidei, potius quam alia mysteria fidei, ad quæ credenda non obligantur fideles omnes, ac nullum esse præceptum fidei juris naturalis, quo obligari quis possit potius ad credendum illis mysteriis, quam aliis multis.

Quæres tertio, quando obligat præceptum fidei? Ut solvamus hoc quæsitum, advertendum fidei præceptum esse duplex : affirmativum et negativum. Affirmativum est, quo obligamur ad habendum aliquando actum aliquem fidei. Negativum est, quo obligamur ad non discredendum objectis fidei sufficienter propositis, nec admittere ullam dubitationem de ipsis, quæ saltem impediat quominus vellemus mori defensione cujuslibet veritatis ex illis, si esset necesse, et potiusquam iis discrederemus. Ex his præceptis, negativum sine dubio obligat semper et pro semper, affirmativum vero non, sed aliquando. Unde hoc quæsitum est de præcepto fidei affirmativo, ut cognoscatur quando in particulari incidat obligatio ejus. 136. Quando obligat præceptum fidei. Difficultas est de affirmativo præcepto.

Circa quod ulterius advertendum non esse quæstionem, quando debeant fideles addiscere mysteria prædicta fidei, et cognoscere quænam sint, nam de hoc diximus superius *num.* 110. sed supposita cognitione mysteriorum fidei præceptorum, quando quis tenetur credere actu, seu elicere aliquem actum fidei circa illa mysteria. His suppositis, plures sunt sententiæ de hoc quæsito quas refert Suarez *disputatione* 13. *sectione* 5.

Prima est quod diebus festis obliget præceptum fidei. Hæc tribuitur Scoto, quia inferius *dist.* 27. § *Quantum ad secundum*, dicit Ecclesiam, designando tempus dierum festorum ad cultum Dei, designasse pariter tempus in quo super omnia amari debeat, amore charitatis per se infusæ; sed hinc se- 137. 1. Sent. quod diebus festis omnibus.

quitur quod etiam designavit illud tempus, tanquam in quo debeat haberi aliquis actus fidei, non solum quatenus actus fidei necessario prærequiritur ad actum charitatis, sed etiam quia secundum se est magnus cultus exhibitus Deo, et talis qualem peccator in tali statu manens possit habere, quod non est verum de charitate.

2. Sent. quod non omnibus, sed quando celebrantur mysteria credenda.

Secunda sententia est, non teneri fideles præcepto fidei omnibus diebus festis, sed solum diebus illis festis, quibus celebrantur mysteria, quæ tenemur credere ; tum autem eos obligari ad credenda mysteria illa quæ celebrantur, non vero alia. Unde juxta hanc sententiam, tenentur in festo Ascensionis ad credendam ascensionem, in die Nativitatis ad credendam nativitatem, et ita proportionabiliter de aliis mysteriis et festis est discurrendum. Hanc tenet Neger. *in suo præceptorio*, teste Aragon. 2. 2. *quæst.* 2. *art.* 6.

138. 3. Sent. quod non nisi aliquando in vita.

Tertia sententia est, non teneri quem ad credendum prædictis mysteriis, nisi aliquando in vita, quando placet ipsimet. Pro hac sententia neminem citat Suarez ; nec certe sufficienter ab ipso impugnatur, ex eo scilicet quod secundum eam posset quis usque ad finem vitæ manere sine fidei actu, quod, inquit Suarez, est contra institutionem vitæ Christianæ, cujus fides est fundamentum, et secundum quam actus fidei debet præcedere omnes alias virtutes. Hæc, inquam, impugnatio non sufficit, nam licet esset contra institutum Christianum, non velle credere usque ad finem vitæ, tamen non inde sequeretur quod præceptum fidei secundum se obligaret ante, et licet deberet haberi actus fidei ante alios actus omnes virtutum (quod tamen ipsum est falsum), tamen non deberet haberi ex obligatione specialis præcepti fidei, de qua obligatione sine dubio agit prædicta sententia.

Non bene impugnatur a Suario.

Quarta sententia in initio vitæ Christianæ.

Quarta denique sententia est obligationem ipsius præcepti fidei propriam imminere in initio vitæ Christianæ, ita ut moraliter in ipso initio obliget ; sic ut adultus tam baptizatus quam non baptizatus, statim ac primo proponitur sufficienter mysterium fidei, teneatur sine mora aut dilatione notabili credere, et alias sit peccaturus contra hoc præceptum fidei ; in aliis vero temporibus raro, aut fortasse nunquam occurrere prædictam obligationem exercendi actus fidei, nisi quando adesset periculum aliquod gravis tentationis contra fidem, cui per fidei actum sit resistendum. Hanc tenet Suarez supra, qui dicit eam esse communiorem recentiorum, et speciatim Valentiæ, Sanchez, Azorii.

13[illegible] Assertio. Quoties obligat quis ad ... quod fides, ... tamen ... præceptum particulare fidei.

Pro resolutione hujus quæsiti, dico primo : Quotiescumque obligat virtus charitatis aut spei, aut ulla alia virtus præsupponens actum fidei, toties obligare fidei præceptum aliquod. Hæc assertio est certa, et patet, quia, ut sæpe dixi, quotiescumque aliquid obligat ad aliud, obligat etiam ad omne quod ad illud aliud necessario requiritur.

Dixi vero toties obligare præceptum aliquod fidei, quia non est necessarium, ut toties obliget ipsum præceptum speciale fidei ; sed obligatio ejus potest refundi sufficienter in præceptum ex quo oritur obligatio charitatis aut spei, aut alterius virtutis præsupponentis fidem, ut per se satis est clarum.

1[illegible] Dico secundo, quoties quis obligatur ad confessionem externam fidei

denotantem fidem internam, toties obligari ipsum ad fidem internam. Probatur hoc, quia semper tenetur quis ad non mentiendum ; ergo cum in tali casu, si haberet talem externam confessionem fidei sine fide interna, ut si diceret externo : Ego credo in Spiritum sanctum, et interne non crederet, mentiretur, tenetur habere fidem internam. Major est difficultas, an teneretur in tali casu ad fidem internam ex præcepto fidei speciali, an vero ex præcepto illo ex quo tenetur non mentiri, et certe quantum ad rationem præmissam obligatio oriretur solum ex præcepto non mentiendi, et credo sufficere talem obligationem. Sed tamen quia nihil impedit quin ipsum præceptum fidei tum urgeret, etiam ad actum internum, et quia qui nollet tum interne credere, posset moraliter existimari discredere, et denique quia nunquam, neque ex natura rei, neque ordinatione positiva Dei aut hominum, convenientior occasio assignari potest, in qua obligare posset, quam talis occasio, existimo satis esse probabile quod etiam præceptum fidei speciale urgeat in tali casu.

Dico tertio, tam probabile esse quod præceptum speciale fidei obliget omnibus diebus festis, quam quod præceptum charitatis in iis obliget. Hæc est conformis primæ sententiæ, et probatur, non quidem ex eo quod non possit haberi charitas sine fide, quia ex hoc principio non oriretur obligatio specialis virtutis fidei, sufficeret enim obligatio ipsius charitatis, sed ex eo quod fides sit principalissimus cultus divinus, et quod obliget aliquando, et quod illud tempus sit tempus commodissimum ejus observandæ, videaturque destinatum sufficienter ad observantiam hujusmodi præceptorum affirmativorum, quorum occasio tum semper occurrit. Nec hæc obligatio ullam habet difficultatem in iis qui habent fidem habitualem, et quibus proposita sunt sufficienter motiva credibilitatis, aut non habent difficultatem in non discredendo mysteriis fidei, aut in non dubitando de illis (de quibus hîc principaliter loquimur,) nec etiam debent satis anxii esse, an satisfecerint huic obligationi, si audiverint Sacrum, aut recitaverint Symbolum, orationem Dominicam, aut alias orationes, quia nisi directe percipiant se discredidisse, aut dubitasse de ullis mysteriis, aut positive noluisse credere ulli ex illis, quæ sciunt esse proposita, ut credantur, existimare debent se credidisse ; et verisimile est quod etiam credant, quia cum vix unquam in tali casu contingere possit, quin proponantur aliqua mysteria credenda, vix etiam fieri potest, quin credant, quamvis ipsimet non advertant se credere, quod deservit ad succurrendum scrupulosis. Quod si etiam casu accideret ut nullum mysterium propositum sit sufficienter, ut credi possit, tum excusabuntur a præcepto propter impossibilitatem moralem proximam et inculpabilem credendi ; neque enim possunt credere proxime, nisi proponantur credenda, nec tenentur sibi proponere aliqua credenda, nisi occurrat ipsis aliqua advertentia ejus.

Non est anxie examinandum an satis fiat huic præcepto.

142. Replica Suar.

Dices cum Suario, finem præcepti observandi dies festos non cadere sub ipso præcepto, sed solum materiam circa quam versatur illud præceptum, ut auditionem Sacri, et abstinentiam a servilibus operibus ; ergo

quamvis cultus Deo exhibendus per fidem et charitatem esset finis præcepti obligantis ad observantiam festorum, non tamen sequeretur quod obligaretur quis ad illum cultum exhibendum diebus festis.

Responsio. Obligatio fidei diebus festis nan oritur ex obligatione festi formaliter.

Respondeo, distinguendo consequens, non sequeretur quod obligaretur quis ad illum cultum exhibendum ex præcepto obligante ad diem festum, tanquam ex ratione formali inducente illam obligationem, transeat consequentia; quod obligaretur ad illum cultum ex præcepto fidei et charitatis, supposito præcepto diei festi, tanquam conditione, sine qua non occurreret hîc et nunc ista obligatio, nego consequentiam.

Obligatio credendi diebus festis indirecte oritur ex obligatione festi.

Itaque in diebus festis occurrit obligatio fidei indirecte tantum ex præcepto diei festi observandi, quatenus scilicet subministrat illud præceptum occasionem amplissimam et congruam observandi illud præceptum fidei; directe vero oriretur obligatio ex ipso præcepto fidei, cujus exemplum assignari potest commodissimum; nam si quis ex præcepto, verbi gratia, obedientiæ, teneretur ire ad aliquem locum, in quo occurreret semper occasio extremæ necessitatis, in qua occasione ex præcepto charitatis teneretur subvenire alicui indigenti, in tali casu obligaretur, quotiescumque præciperetur ipsi per obedientiam ire ad illum locum, subvenire indigenti, quæ obligatio directe oriretur ex ipsa charitate aut misericordia; indirecte vero, et tanquam ex conditione sine qua non, ex obedientia, quæ doctrina applicari potest ad alia multa, satisfacitque sufficienter impugnationi primæ sententiæ; quam adhibet Suarez, qui in hoc deceptus videtur, quod putaverit auctores illius sententiæ reducere obligationem fidei et charitatis ad obligationem ortam ex die festo tanquam ex ratione formali, cum tamen refundatur in illam solum, ut in conditionem sine qua non.

Assert Quo propo pract object fidei, te oblig præce tum fi Proba

14 Dico quarto, quoties sufficienter proponitur mysterium fidei practice, et cum advertentia, toties teneri quem probabiliter ad actum fidei eliciendum, nisi elicientia ipsius impediat executionem alterius boni. Hæc assertio videtur esse contra recentiorum sententiam. Ratio ejus ea mihi videtur, quod non solum exhibeatur credendo magnus honor Deo; sed etiam non credendo inhonoratur aliquo modo, quando sine ulla utilitate alia, aut respectu alterius obsequii, habita commodissima occasione haberi posset ipsi fides, sed omne tempus, in quo credendo fieret honor Deo, et non credendo, fieret ipsi irreverentia, videtur tempus opportunissimum pro obligatione præcepti fidei; ergo probabile est quod omni tali tempore obliget.

Confir Indec est ne fidem h mini v ci

Confirmatur, quia est aliqua indecentia negare homini veraci fidem, et etiam non dare ipsi fidem sine causa ulla; ergo multo major est indecentia non dare Deo fidem sine causa, quando dicit aliquid, aut loquitur nobis. Sed certe quoties proponuntur nobis sufficienter et practice mysteria fidei, toties lòquitur nobis Deus clarius vel obscurius, prout proponuntur nobis illa mysteria; ergo toties est indecentia magna si non credamus Deo. Sed opportunissimum tempus pro præcepti obligatione est illud in quo si non observaretur, fieret indecentia Deo; ergo quoties proponuntur

practice mysteria fidei, toties obligat præceptum fidei, nisi adsit causa rationabilis, ob quam quis hîc et nunc observantiam actualem omitteret.

Confirmatur secundo, quia secundum Theologos, communiter tenentur subditi credere Parocho, proponenti etiam aliquid a parte rei falsum tanquam rem revelatam, et fidei, quando non subest ipsis rationabilis dubitandi causa ; sed certe hæc obligatio non potest in aliud commodius refundi, quam in sufficientem propositionem practicam istius veritatis ; ergo talis propositio sufficit pro obligatione hujus præcepti.

Confirmatur tertio, quia non fidelis adultus secundum communem sententiam, tenetur statim ac proponitur ipsi sufficienter mysterium fidei credere, etsi non observaverit ad primam propositionem illud præceptum, tenetur ad secundam sine dubio, et ita deinceps a paritate rationis ad omnes propositiones obligabitur, donec credat et fiat fidelis ; ergo similiter donec fiant fideles toties quoties proponuntur mysteria fidei infidelibus adultis, tenebuntur credere ex præcepto fidei ; sed fidelibus adultis, qui crediderunt semel, nulla prorsus est difficultas, si proponantur mysteria sufficienter, et non dubitent quin sint mysteria fidei a Deo revelata, credendi, et de facto est verisimile quod semper credant in tali occasione ; ergo nihil impedit quominus sint obligati ad sic credendum, nisi adsit causa, et consequenter a primo usque ad ultimum, omnes adulti tenentur in tali casu credere semper.

Dixi autem in conclusione, nisi elicere actum fidei impediret aliud bonum, quia si subsit aliqua rationabilis causa hîc et nunc cur non eliciant actum fidei, non obligabit fides, nam in tali casu non fiet indecentia aliqua contra Deum.

Si subsit rationabilis causa.

Dixi etiam ulterius quoties proponuntur mysteria fidei practice et cum advertentia, quia alias non proponerentur sufficienter, ut obligaretur moraliter voluntas, quæ non est nata ferri circa objecta speculative proposita, quando autem proponuntur speculative et practice, facile quis experiri potest in se ; et eodem modo explicari debet ac solet explicari, quando bonum proponitur speculative, et quando practice.

Restrictio 2. ejusdem.

Adverte autem quod transgressio hujus præcepti fidei forte non erit mortalis semper in omni propositione, etiam practica fidei, sed solum in propositione illa, quæ fit ex præcepto fidei, qualis est propositio illa, quam tenetur quis facere quoties tenetur recitare Symbolum ; et si quæ alia sit similis.

Ex his patet veritas secundæ sententiæ quantum ad partem affirmativam, qua dicit teneri quem credere mysteriis celebratis ab Ecclesia diebus festis ; nam quandoquidem sine dubio illa mysteria sufficienter proponantur, ut fidei, illis diebus regulariter loquendo, si vera est nostra hæc assertio, patet obligatio credendi. 145.

2. Sent. præmissa, n. 137. est vera. Tenentur omnes credere diebus festis.

Imo quandoquidem festa illa sint instituta particulariter in honorem et commemorationem istorum mysteriorum, ut verbi gratia, festum Pentecostes in honorem adventus Spiritus sancti ad Discipulos, et propterea subministretur occasio valde particularis et magna exercendæ fidei circa illa mysteria, magna prorsus esset negligentia non credentis, et notabilem vi-

Maxime illis quibus celebrantur mysteria fidei credenda.

deretur facere injuriam Domino Deo, si non crederet ipsi habita tam insigni occasione. Quare quamvis responsio nostra non esset in sua universalitate vera, vera tamen esset sententia prædicta.

146. Non sufficit mysterium aliquod celebrari die festo, ut quis credere teneatur.

Quia vero aliqua mysteria celebrantur ab Ecclesia die festo, quæ non sunt de fide credenda, ut festum Conceptionis, propterea ultra celebrationem festi oportet notum esse, quod mysterium sit de fide, etiam secundum illam sententiam, nec sufficit ut sit ita notum, quod celebretur festo; existimo tamen sufficere simplicibus seu minoribus pro regula judicandi quod mysterium sit de fide, cognoscere quod celebretur ab Ecclesia die festo, nisi in ipsa propositione festi aliud significetur, aut aliunde a viris doctis aliter informentur,

147. Replica.

Dices, sequeretur alia plura quam quæ præmisimus esse necessaria creditu, necessitate præcepti, nam multa alia sæpe proponuntur sufficienter tanquam de fide, ut particulariter adventus Spiritus sancti celebratus in die Pentecostes, et Assumptio B. Virginis celebrata in die Assumptionis ejus, quæ non sunt inter illa mysteria; ergo non sufficienter proposuimus, quæ sunt necessario credenda necessitate præcepti.

Responsio. Non tenentur quis specialiter discere omnia, quæ tenetur credere quando proponuntur.

Respondeo, distinguendo antecedens, sequeretur plura esse sic necessaria, ita ut quis teneretur adhibere diligentiam ad ea proponenda, et ad cognoscendum quod sint de fide credenda, nego antecedens, ita ut non teneatur ad hoc, licet teneatur credere, quando sufficienter proponuntur, concedo antecedens. et distinguo consequens; quæ sunt necessaria, sic ut teneatur quis adhibere diligentiam specialem ea addiscendi et cognoscendi quod sint de fide, nego consequentiam; quæ sunt necessaria creditu, quando proponuntur, sed ita ut quis non teneatur adhibere diligentiam ea addiscendi, concedo consequentiam.

148. Asserti[o] Non su[ffi]cienter [sa]tisfac[it] præce[pto] fidei se[mel] cred[ere] etiam nunqu[am] adsit [ten]tati[o]. Magis contra [ins]titut[um] Chris[tia]num l[ongo] temp[ore] post c[on]versio[nem] maner[e si]ne exe[rci]tio fi[dei] quam [dif]ferre [con]versio[nem] uno [die].

Dico quinto, non sufficere ad observantiam præcepti fidei, quod quis semel fidei actu credat, si diu vivat, nec occurrat etiam tentatio particularis contra fidem. Hæc responsio est directe contra quartam recentiorum sententiam, et patet non solum ex dictis, sed etiam quia videtur multo magis esse contra institutum et professionem Christianam longo tempore vivere quem sine fide actuali, quam quod omitteret per unum diem, quando primo proponerentur fidei mysteria, habere actum fidei, ut per se patet, quia certe magis indecens videtur, et injuriosum Deo, ut viginti annis sæpe loquenti, audiens non credat ipsi quam ut primo die loquenti quis non credat; ergo potius obligat fides ad credendum per viginti annos illum qui ante semel credidit, quam per unum diem obligat eum, qui nunquam antea credidit, ad credendum. Et si dicas cum Suarez quod per viginti annos non possit quis vivere sine obligatione ad fidem, sed tamen quod obligatio illa non debeat provenire a præcepto particulari fidei, sed ab aliis præceptis, quorum observantia sufficienter satisfaciet quis præcepto fidei; certe similiter quis optime dicere poterit quod obligatio, quam habet pro prima propositione fidei, non debeat provenire a præcepto particulari fidei, sed quod possit sufficienter oriri ex præcepto charitatis, aut alterius alicujus virtutis, cui si quis satisfecerit, satisfaciet etiam præcepto

fidei; ergo ex illa ratione non tollitur quominus præceptum speciale fidei obliget per decem annos aliquando post primam conversionem ad fidem, si obligat in prima conversione.

Confirmatur hoc, ideo debet secundum Suarem, statim ac primo proponitur fides, adultus infidelis quilibet credere, quia moralis dilatio in illa occasione est quædam virtualis dubitatio, et ad quamdam duritiam cordis pertinet; et quia actus fidei tunc est necessarius, ut possit is baptizari et fieri membrum Ecclesiæ, et ideo tenetur adultus fidelis statim, moraliter loquendo, ac fit adultus, et proponitur fides, credere ut omnia sua possit in Deum ordinare. Sed certe in primis hæc obligatio suscipiendi Baptismum, et ordinandi sua in Deum, non est obligatio præcepti specialis fidei, ut manifestum est, sed potius charitatis, et deinde non magis decens est, ut quis dum primo proponitur Deus, credat, ut convertat et ordinet se, et sua ad illum, quam ut per decursum vitæ, sæpius si diu vivat, et proponatur Deus ordinet se et sua ad illum, et in ordine ad id favendum credat in illum, et non magis arguit duritiam cordis, nec magis est dubitatio quædam virtualis non credere dum primo proponitur Deus, quam postea longo tempore non credere, quamvis proponatur.

Præterea, ut quis credat, et mediante fide baptizetur et ordinet sua omnia ad Deum, non est necessarium, ut credat alia, quam quæ sunt necessaria necessitate medii, ut patet; ergo non est necessarium ad id, ut quis tum credat ea quæ sunt tantum necessaria necessitate præcepti, et consequenter, si nec postea tenebitur ad illa credenda nisi urgente tentatione contra fidem, nunquam tenebitur ad credenda ea quæ sunt necessaria necessitate præcepti nisi urgente tentatione, quod est contra omnes Theologos, et ipsos etiam recentiores, qui licet, ut ait Suarez *num.* 6. de hoc puncto expressius disputant, non tamen satis exacte id fecerunt.

Confirm. 2. Tempus primæ conversionis ad fidem et Deum non est opportunum credendis rebus necessariis necessitate præcepti tantum.

Confirmatur secundo, quia tempus 150.
primæ conversionis ad fidem non est maxime opportunum pro iis mysteriis, quæ sunt tantum necessaria necessitate præcepti, quia prius debent proponi, quæ sunt necessaria necessitate medii, et pro illis tempus primæ conversionis, est maxime opportunum; ergo aliud aliquod tempus est magis opportunum pro obligatione fidei rerum necessariarum necessitate præcepti, et consequenter totaliter corruit fundamentum Suarii, quod nempe non sit aliud tempus magis opportunum pro illa obligatione, quam tempus quo primo convertendus est infidelis, et quo fidelis pervenit ad adultam ætatem.

Cur majores teneantur plura credere, quam minores.

Confirmatur tertio, quia secundum eorumdem recentiorum sententiam, majores tenentur plura credere explicite, quam minores necessitate præcepti; sed hoc est falsum, nisi supponatur quod propositis sufficienter fidei mysteriis, et quando sine incommodo credi potest obliget præceptum fidei, aut saltem falsum est, si non occurrat obligatio præcepti fidei, nisi in prima propositione; ergo prædicta sententia est contraria alii communi sententiæ recentiorum, et consequenter alterutra falsa est. Probatur antecedens, quia non potest assignari unde oriatur ista major obligatio; nam ex statu particulari eorum non oritur ulla specialis obligatio, nisi quod teneantur

posse alios instruere, aut defendere mysteria fidei, ac impugnare errores oppositos; hoc autem totum possunt facere, quamvis nullis aliis mysteriis actu credant, quam iis quibus credere debent omnes fideles, ut patet; ergo non est unde oritur specialis obligatio credendi ex parte majorum, si vera est prædicta sententia communis.

151. Assertio 6. Tenentur fideles sæpius proponere sibi mysteria contenta in Symbolo.

Dico sexto, adultos fideles teneri ex præcepto fidei, non solum ad credenda omnia contenta in Symbolo, quæ supra diximus fuisse necessario credenda necessitate speciali præcepti quoties proponuntur, sed etiam tenentur ea sibi proponere sæpius.

Probatio. Hæc videtur mihi sequi ex communi sententia, quatenus asserit illa, etiam loquendo de iis quæ non sunt necessaria necessitate medii, esse specialiter præcepta omnibus fidelibus præ aliis mysteriis fidei, nam non potest ostendi quomodo specialiter obligarent, nisi quatenus obligarent ut sæpius proponantur.

Confirm. Confirmatur, quia ideo Apostoli instituerunt, ut illa specialiter proponerentur omnibus fidelibus præ aliis mysteriis, et ideo etiam jam consuetudo habet, ut memoriæ mandentur, adeo ut secundum omnes fere peccent, saltem venialiter, qui ex negligentia non habent illa memoriter, quia debent frequenter proponi; ergo tenentur fideles ea frequenter proponere. Et certe si sufficeret ad satisfaciendum præcepto fidei ea semel credere, aut credere illa quoties proponerentur, nec esset obligatio specialis ea proponendi specialiter; cur tenerentur fideles ea memoriter habere potiusquam alia mysteria fidei?

Cur Symbolum memoriter retinendum.

Confirm. Confirmatur secundo, quia usus fidelium communis Symbolum quotidie recitandi videtur inde desumptus, quod vel obligaret illud præceptum ad ea proponenda singulis diebus; vel saltem obligaret valde frequenter, et consequenter, ne violaretur, visum fuerit saltem quotidie Symbolum recitare, et ea sic proponere.

Descendendo autem magis ad particularia, existimo satis esse probabile, quod singulis diebus obligentur fideles ad Symbolum explicite credendum nisi in casu inadvertentiæ aut urgentis impedimenti. Fundor in hoc, tum propter usum, ut dixi, fidelium; tum quia non est gravis obligatio, et id facere valde est utile; et denique quia non potest assignari magis opportunum tempus determinatum. Quod si hoc non dicatur, saltem dicendum est quod occurrat ista obligatio diebus festis, quibus removentur impedimenta et distractiones corporales, et datur opportunitas attendendi saluti spirituali. Hanc autem obligationem existimo a parte rei tantam ut ejus transgressio, nisi in casu inadvertentiæ, aut legitimi impedimenti sit saltem venialis, nisi sit mortalis, ut magis mihi placet, licet forte jam, quia communiter id non tenetur, omnes a mortali possint excusari, quia possunt se conformare communiori sententiæ.

1[...] Prob[...] est fi[...] oblig[...] Symb[...] expl[...] cred[...] dum [...] d[...]

Quæres quarto, quomodo Confessarii gerere se debeant cum pœnitentibus, circa observantiam præcepti fidei.

1[...] Ut co[...] sari[...] rere [...] beant [...] pœni[...] bus q[...] tur [...] hanc [...] gation[...]

Respondeo in primis quoad educatos inter fideles, ubi communiter omnibus solent fidei rudimenta proponi, posse confessarium supponere quod cognoscant et credant, quæ necessaria sunt, tam necessitate medii quam necessitate præcepti, præsertim si sint educati unquam in Scholis, licet ip-

Non neces[...] educ[...] inter [...] les, [...] serti[...] schol[...] terrog[...]

simet non sciant ea esse ipsis sic necessaria; nec propterea debere ipsum eos de his interrogare, nec de his difficultas procedit, sed de iis qui non cognoscunt actu quænam sint necessario credenda.

Itaque de his respondeo, sive sua culpa non cognoscunt, quæ credenda sunt ex necessitate medii, sive sine ulla sua culpa, ex eo quod nunquam ea addiscendi habuerunt sufficientem occasionem, non debere confessarium iis absolutionem impendere peccatorum, antequam ea omnia, juxta captum eorum, aliquo crasso saltem modo explicite crediderint, saltem regulariter loquendo, et nisi in tali articulo mortis, in quo non possent sufficienter instrui in iis omnibus. Hæc resolutio est conformis communibus principiis, et patet, quia quæ sunt necessaria necessitate medii, sunt necessaria ad justificationem obtinendam vel conservandam; quæ enim non sunt ad hæc necessaria, sine iis potest acquiri vita æterna, ad quam acquirendam nihil aliud potest, ut medium necessarium, requiri, quam justificatio conservata ad finem vitæ; ergo quando cognoscit confessarius deesse illa quæ sunt sic necessaria, non debet absolvere, quia faceret injuriam Sacramento, ipsum conferendo ei cui illud prodesse non posse deberet existimare. Quæ ratio multo magis valet in iis, qui nunquam ante crediderunt illis mysteriis sic necessariis, quam iis qui aliquando crediderunt, licet jam non recordentur se credidisse, nec actu etiam interrogati sciant, utrum sint credenda necne, nam his secundis posset aliquis dubitare, utrum sufficeret, quod semel crediderint ad satisfaciendum necessitati medii. De primo vero nullus est dubitandi locus, existimo tamen quod etiam secundis sit necessaria fides explicita istorum mysteriorum, regulariter loquendo, quia perinde est iis, quantum ad hanc justificationem in Sacramento obtinendam, quod ante crediderint, si jam ignorent esse credendum, ac quod non crederent ulla ratione; nec est potior ratio, cur requiretur fides explicita ullo alio tempore, quam in hac justificatione.

Justificandis est necessaria fides actualis mediorum necessariorum, sive ante crediderint, sive non.

154. Dixi autem regulariter loquendo, et nisi articulus mortis impediret possibilitatem instructionis, quia in tali casu, quandoquidem, ut supra præmisi posset cognitio unius Dei, peccatorum ac vitæ æternæ, sufficere in casu ut quis disponeret se sufficienter ad justificationem, posset confessarius pœnitentem credentem explicite hæc sola, absolvere, quia posset prudenter existimare quod fortassis ille haberet debitam dispositionem, et quod ille casus, qui raro contingit in illo pœnitente occurrit, unde non faceret injuriam Sacramento, conferendo ipsum illi in tali casu. Extra vero talem casum non debet absolvere, nisi prius instruatur, sed non est necesse ut exigatur exacta memoria istorum mysteriorum, sed sufficeret proponere ipsi illa mysteria, tanquam revelata a Deo, et propterea certissima, ac exigere ab ipso, ut fidem illis habeat, et prætεrea admonere, ut in posterum habeat curam ea addiscendi, et maudandi etiam memoriæ; talis autem instructio facillime fieri potest, nisi instruendus sit nimium rudis et hebes, quando est autem talis, melius multo est ipsi absolutionem differre, donec aliquem rudem saltem conceptum mysteriorum credendorum concipiat.

In casu mortis potest absolvi non credens illa omnia.

Non est necesse ut pœnitens teneat credenda memoriter extra casum mortis.

155. Ignoranti ea quæ sunt necessaria solum ex præcepto non debet negari absolutio

Quantum autem ad ea quæ sunt necessaria cognitu necessitate præcepti præcise, dico confessarium, sive ignorentur culpabiliter, sive non, nunquam nisi rarissime debere propter ea denegare absolutionem, nec etiam in iis moribundum, aut graviter infirmum instruere, aut exigere fidem actualem ipsorum, sed sufficere ut pœnitens proponat firmiter ea quamprimum commode poterit discere, et si fuerat culpabilis in iis antea non addiscendis, de eo peccato, sicut de reliquis doleat. Hanc doctrinam tradit Azorius *tom.* 1. *lib.* 8. *cap.* 8. *quæstione finali*, et Sanchez *lib.* 2. *in Decalog. cap.* 3.

Probatur autem, quia non magis tenetur satisfacere huic præcepto, quam aliis multis præceptis, et speciatim quam præcepto de restituendo suum cuique; ergo quemadmodum transgrediens hoc præceptum de restitutione potest absolvi sine actuali restitutione, quando adest contritio vel attritio de eo transgresso et firmum propositum, prima data commoditate commoda, in posterum satisfaciendi, potest quis absolvi; ita similiter in proposito fieri potest.

Ratio autem a priori est, quod illa cognitio actualis rerum necessariarum ex præcepto non sit conditio aut dispositio necessario prærequisita ad justificationem obtinendam, nec ad collationem absolutionis, nisi solum quatenus supponeretur defectus ejus esse peccatum; ergo quando tollitur quantum est ex parte pœnitentis per dispositionem doloris et propositi emendationis, ratio peccati, potest impendi absolutio; sed id potest fieri absque fide actuali eorum, aut cognitione actuali quod sint credenda, ergo.

Dixi autem, nisi rarissime, quia sicut si quis promitteret restituere sæpius, et sæpius non compleret promissum, optime posset ipsi denegari absolutio, donec restitueret, ut scilicet magis moveretur ad satisfaciendum suæ obligationi; ita similiter si quis sæpius non observaret promissum addiscendi, quæ sunt necessario credenda necessitate præcepti, commode posset denegari absolutio, et si putaretur probabilius esse quod non compleret illud promissum, nisi denegata absolutione, et quod data illud compleret, teneretur confessarius negare absolutionem.

Advertendum porro non esse nimis anxie quærendum aut dubitandum de præceptis Decalogi, quia vix potest tam rudis reperiri, qui lumine naturæ dictante non cognoscat Deum verum colendum, falsos vero non item, diem Dominicam et festa observanda, parentes colendos, non esse furandum, occidendum, mœchandum, testificandam falsitatem, concupiscenda bona proximi.

Quæres quarto, an sit aliqua specialis obligatio credendi in aliquibus fidelibus præ aliis? Ut solvatur hoc quæsitum, advertendum est, aliud esse credere alicui fidei mysterio, et aliud scire esse tale mysterium, ac cognoscere fundamenta ac rationes ex quibus deducitur quod sit mysterium fidei, habereque habilitatem respondendi hæreticis aut aliis, qui id negare vellent.

Itaque quantum ad obligationem credendi, seu habendi fidem actualem mysteriis aliquibus, dico primo, non esse specialem aliquam obligationem directam in ullis fidelibus præ aliis, nisi quatenus aliqua obligatio oriretur

aliquibus, ex eo quod tenerentur ·oponere sibi plura mysteria, aut ıod considerato eorum statu debent actu cognoscere multa mysteria se credenda, quæ alii non tenerenr cognoscere esse talia.

Moveor ad hoc, quia non invenio lum fundamentum talis obligationis, non debemus augere obligationem lius status, ultra quam ratio, aut auoritas nos cogit. Quod autem non sit ndamentum, patet, quia si esset aliıid, maxime illud propter quod comuniter dicitur, quod majores Ecclesæ, hoc est, Episcopi, Pastores, Doores, etc. debeant habere magis exicitam fidem, et plura cognoscere lei mysteria quam cæteri fideles. ɘd ista fundamenta non inferunt specalem aliquam obligationem habendi lem actualem, nisi, ut dixi, quateıs inde sequeretur quod deberent ıbere plura sibi proposita mysteria dei, ut fidei, et credenda, et quod ıoties haberent illa proposita, ut sic, ec aliqua occurreret ratio ob quam on crederent, tenerentur credere; rgo nullum est fundamentum asseɘndi specialem obligationem diretam in ullis fidelibus præ aliis.

Quantum autem ad obligationem ognoscendi quænam sint mysteria dei, dico secundo, multos fideles ex articulari statu suo habere obligaionem cognoscendi multo plura myteria fidei, et sciendi etiam fundaıenta et rationes, ex quibus deduciır quod illa sint mysteria fidei, quam lii fideles, et in hoc sensu obligatioem præcepti fidei, non esse æqualem ı omnibus.

Hæc resolutio est certissima apud mnes Theologos, et patet, quia sicut ıon omnia membra Ecclesiæ sunt æqualis status ac dignitatis, sed quidam sunt Episcopi, quibus competit regere, quidam Pastores et Concionatores, et sicut *non omnia membra*, (ut inquit Paulus ad Romanos 12), *eumdem actum habent* (nam si totum corpus esset oculus, ubi esset auditus?), ita etiam sine dubio juxta rationem status debent habere cognitionem correspondentem, quod ulterius magis patebit ex sequentibus dictis, quæ pro particulariori harum rerum notitia et praxi subjungenda sunt.

159. Assertio 3. Parochi, Concinatores, Confessores magis explicitam et perfectam notitiam tenentur habere rerum credendarum, quam alii fideles.

Dico ergo tertio, Parochos, Concionatores ac Confessarios, teneri ad magis explicitam et distinctam cognitionem mysteriorum fidei omnibus cognitu necessariorum, quam cæteros fideles, et uno verbo tam distinctam tenentur eorum notitiam habere quam sufficere possit, ut ea aliqualiter aliis possint explicare, et objectiones communes solvere.

Hæc doctrina est communis, et patet, quia sine hujusmodi notitia non possunt commode fungi suo officio, ut patet; unusquisque autem tenetur acquirere notitiam requisitam, ut possit commode fungi suo officio, quando officium ejus est necessarium, aut valde utile aliis, quibus ipse tenetur servire et exhibere suum officium, ut fit in proposito. Confirmatur, quia ex Concilio Tridentino *sessione* 5. *cap.* 2. *de reformatione*, *et sessione* 24. *cap.* 5. illi tenentur mysteria fidei aliis declarare et explicare in multis occasionibus.

160. Assertio 4. Quæ præterea tenentur Episcopi scire.

Dico quarto, Episcopos teneri non solum prædicta mysteria, quæ omnibus sunt necessario credenda sic cognoscere explicite esse fidei, ut possint ea aliis explicare, eaque defendere contra Hæreticos quoscumque,

sed etiam plurima alia, et præsertim ea quæ in Conciliis generalibus contra Hæreticos definita sunt, et quæ expresse in Scriptura continentur valde conducentia ad salutem subditorum procurandam.

Probatio. Hæc etiam doctrina videtur communis; et patet, quia sine hujusmodi notitia non possunt commode fungi suo officio ; et quia, ut habet Paulus ad Titum 1. *Oportet Episcopum esse amplectentem eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sic exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere*, seu ut in textu Græco habetur, *argumentis convincere*.

Confirmatio. Confirmatur, quia ita expresse statuunt multi sacri Canones apud Gratianum videndi *distinctione* 23. 36. *et* 38. septimam Synodum *sess. ultima, cap.* 2. Toletanum XI. *in principio*, Concilium Lateranense sub Alexandro III. et aliud Lateranense sub Leone X. et denique Tridentinum *sess.* 7. *cap.* 1. *et sess.* 22. *cap.* 2. *de reformatione*. Ratio autem est, quia hoc est munus particulare ipsorum, cum sint successores Apostolorum, et cum ad illos spectet in Conciliis determinare controversias Fidei, et denique quandoquidem illud munus, propter summam ejus necessitatem debet competere aliquibus, sed nullis potius quam Episcopis; ergo illis competit.

Quæ sane rationes omnes ostendunt non sufficere, ut Episcopi habeant Theologos litteratos secum, a quibus possint hanc notitiam de tempore in tempus accipere, quia ad ipsosmet spectat id facere, et propterea Tridentinum supra exigit ab ipsismet, ut populum erudiant per se.

161. His tamen non obstantibus, credo posse eligi quandoque ob alias conditiones eminentes ad defensionem auctoritatis Ecclesiæ proficuas, aliquos Episcopos qui non habent prædictam doctrinæ sufficientiam, et eos posse illud munus acceptare, modo tamen proponat juxta capacitatem suam moralem adhibere diligentiam acquirendi paulatim illam notitiam. Ratio hujus est, quia non solum doctrina requiritur, sed aliæ etiam conditiones, et quandoque magis crederet in bonum fidei, alias conditiones in eo adesse, quam ipsam cognitionem; ergo in tali casu posset non exigi doctrina propter illas conditiones alias. Conditiones autem aliæ ad hoc requisitæ possunt esse magna prudentia regendi, et insignis vitæ puritas, ac etiam magna nobilitas generis, unde videmus in praxi Ecclesiæ filios Principum et Magnatum, et personas prudentes bonæ vitæ, licet non sint litterati, assumi ad Episcopatus; quod si tamen alii cum iisdem conditionibus, et propterea cum litteratura concurrerent, omni præferri deberent sub periculo peccati etiam mortalis, nam istæ conditiones aliæ non sufficiunt, nisi in defectum earumdem et litteraturæ.

Rursus advertendum non esse necessarium ut Episcopi, aut ulli alii ex tempore sciant reddere rationem exactam omnium mysteriorum fidei, aut aliorum impugnationes defendere, sed sufficere ut opportuno tempore cum studio ac diligentia id possint facere; hoc enim sufficit ad defensionem fidei et instructionem populi.

Dico quinto, alios Sacerdotes simplices, hoc est, non habentes curam animarum, nec aliquod speciale munus præter Sacerdotium non teneri ad

plura mysteria credenda aut cognoscenda per se quam ceteri fideles. Hæc resolutio est communis, et patet, quia nullum est fundamentum specialis obligationis ex parte horum, præter illud quod competit ipsis vi status sacerdotalis, sed vi hujus nihil particulare competit ipsis, quam quod sufficere possit, ut fungantur munere Sacerdotis, hoc est, celebrare, et in articulo mortis absolvere, sed ad hoc sufficit credere mysterium Eucharistiæ et Pœnitentiæ, quæ mysteria cæteri etiam fideles tenentur credere; ergo nullum est fundamentum specialis obligationis ex parte ipsorum. Verum quidem est quod teneantur multa scire, quæ alii non tenentur scire, ut recitare divinum Officium, cæremonias Missalis, ac rubricas Breviarii; sed hæc et similia non sunt mysteria fidei, ut patet.

Addendum ad resolutionem hujus quæsiti, hanc obligationem particularem, quam diximus quosdam fideles habere, non esse obligationem præcepti particularis fidei, sed vel charitatis, vel justitiæ, vel obedientiæ, vel alterius alicujus virtutis, quia, ut dixi, oritur vel ex sanctionibus Conciliorum, vel ex obligatione particularis status, quæ obligatio nihil habet per se cum illo particulari et speciali fidei præcepto, nisi quatenus plura ipsis proponerentur.

Hæc breviter dicta sufficiant de obligatione, quam habent fideles ad actum interiorem fidei.

Quæres quinto, quænam sit obligatio ad actus exteriores ejusdem fidei? Ut hoc quæsitum solvatur, adverte de tribus potissimum actibus exterioribus difficultatem esse. Primo, de negatione externa fidei; secundo, de confessione externa ejusdem; et tertio, de occultatione, de quibus singulis pauca breviter proponam.

Dico primo, nunquam posse quempiam negare directe fidem in ullo casu, etiam mortis et tormentorum manifesto periculo. Hæc doctrina est de fide contra Sempsæos seu Helceseitas, hæreticos, qui tempore persecutionis ad servandam vitam putarunt licere negare fidem, modo interne servaretur, teste Eusebio *lib.* 6. *hist. cap.* 31. et Epiphanio *hæresi* 19. videtur etiam esse contra Priscillianistas, quia teste Augustino *hæresi* 70. existimarunt posse quemvis etiam pejerando negare internum suum sensum. Probatur Matth. 10. *Qui negaverit me coram hominibus, negabo et eum coram Patre meo.* Lucæ. 9. *Qui voluerit animam suam salvam facere*, hoc est, qui voluerit eam a morte salvare negando fidem, instante persecutione, *perdet eam*, hoc est, mortaliter peccabit, et incurret damnationem æternam, nisi postea resipuerit; quæ explicatio patet ex ratione, quæ subjungitur: *Nam qui me erubuerit, et sermones meos, hunc filius hominis erubescet, cum venerit in majestate sua.* 2. Timoth. 2. *Si negaverimus eum, et ipse negabit nos.*

Assertio 1. Nunquam licet externe negare directe fidem.

Probatio prima ex Scriptura.

Probatur secundo ex factis Martyrum, qui in omni ætate exposuerunt se morti et gravissimis suppliciis, ne negarent fidem, et putaverunt se ad hoc obligatos. Item, ex communi consensu et traditione Ecclesiæ, quæ semper censuit fuisse gravissimum peccatum negare fidem, ut patet ex Concilio Nicæno *can.* 10. 11. 12. Ancyrano per totum, Elebertino *can.* 1. *et* 2. et denique ex facto sancti Marcellini Pontificis, qui cum ex humana 164.

Probatio secunda ex facto Martyrum, et Conciliis.

fragilitate fidem publice negasset ad vitandam mortem, postea magna pœnitentia commotus, pœnæ, quam vellent Patres Concilii, tum coacti imponere, se subjecit, et in satisfactionem majorem, tandem se morti exposuit. Imo id colligitur etiam optime ex peccato Petri ob Christum negatum.

Probatio tertia ex Patribus.

Probatur tertio ex Patribus, Augustino de fide et Symbolo : *Fidei officium a nobis exigit cordis et linguæ* ; et tract. 66. in Joan. *Quanta vita est confiteri Christum, tanta mors est negare Christum.*

Item Origene citato ab Eusebio *supra*, et eodem Eusebio, sed valde luculenter ex Cypriano variis locis, et speciatim *epist.* 10. *ad Clerum* 11. *ad Martyres* 12. *ad plebem*, ubi hoc peccatum summum ac gravissimum appellat, et *in epist.* 72. *ad Stephanum* : *Quod*, inquit, *majus possit esse delictum, aut quæ macula deterior quam adversus Christum stare.*

165. Difficulter potest probari ex ratione.

Ratio autem hujus doctrinæ vix potest assignari, quæ per se sufficere posset, nam quod non possit negari externe fides, nisi animo deserendi fidem internam, et profitendi errorem, vel mentiendo, non sufficit ; in primis enim, si non esset aliquod præceptum divinum, aut ordinatio specialis, qua ordinaretur fides, tanquam medium necessarium ad salutem, vix posset ostendi cur non liceret relinquere professionem internam aliquando fidei. Deinde nisi esset aliquod præceptum particulare Dei, vix posset ostendi cur non posset aliquis mentiri ad salvandam vitam absque peccato saltem mortali ; et præterea vix posset ostendi, cur non posset negari fides externe absque mendacio, aut derelictione fidei internæ, mediante mentali restrictione aut æquivocatione, præsertim in sententia satis communi, quod posset quis absque peccato uti ratione alias falsa cum tali restrictione. Sed nec est necesse ut assignemus rationem hujus, cum sufficiat abunde quod constet nobis voluntas Domini Dei, qui nihil facit absque ratione, et optime poterat exigere hujusmodi confessionem, sicut poterat exigere ab Adamo abstinentiam a pomo vetito, et sicut potest, et exigit de facto fidem multarum rerum, quæ alias ex natura rei non esset necessaria.

Ass[illegible] No[illegible] neg[illegible] Ch[illegible] nu[illegible] Pap[illegible] ne[illegible] dei[illegible] seq[illegible]

Dico secundo, non licet ulli negare se Christianum Catholicum, aut Papistam apud hæreticos intelligentes per Papistam professorem fidei, quam proponit Papa seu Episcopus Romanus, nec etiam uti verbis ambiguis, aut restrictione mentali taliter, ut per verba aut signa externa præsentes communiter intelligerent, quod ipse revera externe negaret fidem. Prima pars est communis, et patet tum ex facto Petri qui peccavit, negando se cognovisse Christum, et discipulum ejus esse, non vero negando aliquod mysterium fidei, sed prorsus eadem est ratio de hoc ac de eo qui negaret se Christianum, aut Catholicum aut Papistam. Patet etiam ulterius, quia negando illa, æquivalenter quis negat ipsa mysteria fidei, quæ tenetur non negare ex primo dicto, et significat aliis, quod non credat illa, idem enim omnes intelligunt per Christianum, Catholicam, aut Papistam, quod intelligunt per eum, qui credit illa mysteria ; unde intelligunt per eum, qui non est Christianus, aut Papista, aut Catholicus illum, qui non credit illa mysteria.

Pr[illegible] prir[illegible]

Circa hoc tamen advertunt Doctores communiter, quando interrogaretur quis, an esset Christianus, Catholicus, aut Papista, non vero intentione cognoscendi fidem ipsius, nec animo ipsum puniendi propter fidem, sed intentione cognoscendi, ex qua mundi parte esset, aut sub cujus ditione, animoque puniendi ipsum ob alias occasiones, quam ob fidem, verbi gratia, ex eo quod a Christianis, Catholicis, aut Papistis interrogans esset affectus gravibus injuriis temporalibus, et propterea vellet similiter iis talionem reddere ; in tali casu, inquam, advertunt Doctores quem non teneri ad contendum quod esset Christianus aut Papista, sed posse ipsum sine peccato mortali negare se esse talem, quacumque ratione posset negare, quod esset Italus aut Gallus, sive cum restrictione mentali, sive ambiguitate verborum, sive etiam cum mendacio officioso, quod non esset peccatum mortale ; cujus ratio est, quia tum non interrogaretur de fide, sed potius de patria, et non intelligeretur per Christianum, ut istius interrogationis homo profitens fidem Christi, sed homo ex illis, qui intulerunt damnum interroganti, aut aliis, in quorum gratiam interrogaret. Unde inferunt etiam a paritate rationis, quod si Rex aliquis Catholicus ob res civiles bellum gereret cum Papa, et sectatores Papæ in illo bello vocarentur Papistæ, licite quis captus interrogatus a ministris istius Regis an esset Papista, posset id negare.

Advertunt præterea posse Sacerdotes et Religiosos, interrogatos ab hæreticis negare se esse tales quantum ad præceptum de fide non neganda ; quia quandoquidem possent esse fideles, et credere omnia mysteria fidei, licet non essent Sacerdotes aut Religiosi, eo ipso non negarent fidem implicite aut æquivalenter, quo negarent se Sacerdotes aut Religiosos, ut patet ; sed nec ex ullo alio præcepto tenentur non negare id, nisi quemadmodum tenerentur non negare quod essent Itali aut Hiberni, aut mercatores ; unde quemadmodum gerere se possent examinati, an essent mercatores, aut Itali, cum ex confessione grave damnum ipsis immineret, similiter possent negare se esse Sacerdotes, aut Religiosos, ut patet. Et hinc patet, quomodo possint absque præjudicio fidei, Sacerdotes et Religiosi vestire se vestibus sæcularibus denotantibus quod non sint Religiosi.

Secunda pars hujus dicti de negatione fidei per verba ambigua magis est difficilis ; eam tamen tenent Doctores communiter, Valentia 2. 2. *disp.* 1. *q.* 3. *p.* 2. *dub.* 4. Sanchez *lib.* 2. *c.* 4. *n.* 14. Pesantius 2. 2. *q.* 3. *a.* 2. Coninck *disp.* 15. *dub.* 2. contra Adrianum *in* 4. *tract. de Baptismo q.* 1. *a* 1. *in responsione ad* 5. 169.

Probatur secunda pars assertionis, nimirum non posse quem cum æquivocatione negare se Christianum, aut Papistam.

Probatur autem, quia non propter mendacium vitandum præcipitur confessio fidei, aut non negatio ejus, quia alias non magis esset præceptum non negandi fidem, quam non negandi quod aliquis sit mercator, quod est absurdum ; sed per hoc quod quis negaret fidem verbis ambiguis aut æquivocis, vel cum restrictione mentali, nihil salvaretur, quam quod salvaretur per directam negationem, præterquam quod fugeretur mendacium ; ergo ista ambiguitas et restrictio mentalis, non sufficit ut quis possit cum ea negare externe fidem.

Probatio. Non præcipitur confessio fidei propter vitandum mendacium.

Probatur secundo, quia qua ratione

Probatio secunda. Si liceret æquivoce negare fidem, liceret eam non confiteri, et profiteri falsam æquivoce.

posset quis negare fidem cum tali ambiguitate verborum, posset etiam quis metu mortis nunquam confiteri externe fidem, imo et profiteri etiam errorem cum simili æquivocatione, aut mentali reservatione, sed hoc est absurdum.

Confirmatur, quia alias qui negarent externe fidem coram tyranno, aut iis qui punirent confitentes ipsam, nunquam deberent existimari peccasse, sed semper deberemus putare quod uterentur restrictione mentali, et sic nunquam essent condemnandi, contra praxim communem Ecclesiæ, et Christianorum omnium semper judicantium, quod tales gravissime peccarent.

Confirmatio.

Confirmatur, Patres et Ecclesia olim existimarunt libellaticos, hoc est, eos qui data pecunia Judici accipiebant ab ipso libellum, qui testabatur ipsos immolasse Idolis, cum tamen id non fecissent, existimarunt, inquam, Patres et Ecclesia illos Christianos, qui hoc faciebant gravissime peccasse, non ob aliam causam, quam quia sic faciendo aliis præbuere justam occasionem existimandi, quod essent idololatræ, sed non majorem per hoc occasionem dedissent, quam si ipsimet expresse faterentur externe quod essent tales, licet cum mentali reservatione et amphibologia, quæ aliis non esset manifesta ; ergo graviter peccarent, qui uterentur tali restrictione et amphibologia.

Libellatici olim censebantur, peccare contra fidem.

170. Objicies, Jehu 4. *Reg.* 10. ut deciperet Sacerdotes Baal, simulavit se velle colere Idola, sed tamen infra laudatur quod fecerit studiose quod rectum erat in conspectu Domini ; ergo non est peccatum negare fidem externe aliquando ob bonum finem, quia alias ille non laudaretur ob illam simulationem. Respondeo primo negando minorem, quia non laudatur quod studiose fecerit, quantum ad simulationem illam fidei, aut etiam occisionem ac deletionem Prophetarum Baal, sed quantum ad destructionem domus Achab, ut patet ex ipsamet Scriptura.

Objectio prima. An peccavit Jehu simulando se velle colere idola?

Respondeo secundo negando consequentiam, quia Jehu propter ignorantiam inculpabilem poterat existimare se bene potuisse simulare fidem ob illum finem bonum, quamvis revera male fecisset a parte rei, et non liceret ipsi sic facere, nisi supposita ignorantia. In rei autem veritate, quod peccaverit in eo facto, est expressa sententia, non solum Doctoris nostri infra *dist.* 38. *q. unic. ad finem*, ubi iterum de hac re agam, sed etiam Augustini *lib. contra mendacium c.* 2. cujus verba inferius ad prædictum locum citabo.

Objicies secundo, qui cum amphibologia aut restrictione mentali significat aliis aliquid, quod ipse non intendit, nec facit contra mentem, nec revera simpliciter dicendus est illud significare, et propterea excusatur a mendacio ; ergo qui cum amphibologia aut restrictione mentali significat se negare Christum, non simpliciter dicendus est ipsum negare, et consequenter non peccabit.

Respondeo negando secundam consequentiam, quia non propterea peccat, quod mentiatur per illam significationem ; (supposito quod æquivocatio et mentalis restrictio excusent a mendacio,) de quo *infra distinct.* 38. *fuse*, sed quod habeat præceptum non significandi externe aliis ulla ratione se negare fidem, sic ut illi omnes

prudenter ex facto externo colligerent, quod ipse negaret eam.

Objicies tertio, in theatris posset quis licite agere personam Apostatæ, et in persona ipsius negare fidem ; ergo aliquando licet negare fidem. Respondeo negando consequentiam, quia talis non negaret fidem, sed repræsentaret negationem fidei, quam faceret, aut fecit alter. Unde nemo esset ex adstantibus, qui prudenter posset existimare, quod ipsemet negaret fidem, aut esset minus fidelis per illam repræsentationem, sicut cum ageret personam Regis, nemo putaret prudenter quod ipse esset Rex.

Si quæras autem quænam sit malitia in negatione fidei, respondet Suarez esse malitiam mendacii. Sed quamvis in negatione directa interveniret hæc malitia, non tamen in negatione amphibologica seu æquivoca, magis quam si quis negaret se mercatorem esse, cum tali æquivocatione. Deinde ex illa responsione sequeretur, quod illa negatione non peccaret peccato speciali contra fidem, si solam malitiam mendacii haberet, et præterea quod non esset peccatum mortale, nam ob solam rationem mendacii non videtur posse peccari mortaliter, quando fieret ad salvandam vitam.

Itaque respondeo aliter, malitiam istius negationis fidei esse malitiam oppositam honestati, quam habet fides, sed quia nisi adesset præceptum divinum positivum de non neganda fide, non est verisimile quod quis peccaret mortaliter negando externe fidem, posset ulterius esse malitia specialis inobedientiæ in illa negatione, sicut posset in cæteris, quæ prohibentur positive, præsertimsi alia sessent indifferentia, aut non essent peccata mortalia.

Adde ad hæc, non solum nos intelligere hîc per negationem fidei, negationem verbalem, sed quamvis, quæ facto aut signo aliquo æquivalenti fieret. Unde qui interroganti an esset fidelis aut infidelis, capite renueret, aut annueret, ubi tales nutus habent vicem negationis aut confessionis verbalis, omnino tam peccaret, quam si verbis annueret, aut renueret, quia malitia negationis non consistit in verbis, sed in significatione malæ fidei, quæ propterea perinde est per quid fit, per verbane, an per facta. *Non sola verbalis negatio fidei prohibetur, sed quæcunque externa.*

174. *Assertio 3. Non licet uti cæremoniis propriis religionis falsæ.*

Dico tertio, nullam ob causam ullo casu posse quem uti cæremoniis propriis ullius religionis falsæ, quando communiter ab aliis circumstantibus, aut audientibus factum, colligeretur prudenter quod adhiberentur istæ cæremoniæ, ut cæremoniæ istius religionis, quamvis revera, non ut tales adhiberentur. Hæc est Turriani, Valent. Sanchez, Vasquez, quos citat et sequitur Coninck *disp.* 15. *dub.* 3. qui dicit eam esse contra Medinam 1. 2. *quæst.* 103. Cajetanum 3. *p. q.* 37. *a.* 1. Lorcam 2. 2. *q.* 3. *disp.* 24. *num.* 7. Sed revera existimo non esse contra hos auctores, si bene intelligantur ; licet enim ipsi expresse dicant posse quem uti cæremoniis propriis alicujus religionis, non ut cæremoniis, sed ob alium finem, non tamen dicunt id fieri posse, quando communiter per hoc prudenter existimari posset quod adhiberentur ut cæremoniæ, unde credo quæstionem de nomine tantum versari inter illos et prædictos recentiores ; sed quidquid sit de hoc :

Probatur conclusio nostra, quia in

Probatur 1. Utens cæremoniis falsis profitetur falsam religionem.

tali casu utens cæremoniis profiteretur falsam religionem, et negaret consequenter suam religionem, saltem amphibologice, aut cum æquivocatione; sed hoc non licet facere, quia alias liceret oratione æquivoca negare fidem, et profiteri errorem contradicta conclusione præcedenti, nam ut paulo ante dixi, perinde est utrum quis facto vel dicto, neget fidem, et consequenter utrum factis æquivocis, vel dictis æquivocis neget illam.

175. Probatur 2. Ex facto Eleazari.

Probatur ulterius *ex* 2. *Machabæor.* 6. ubi cum Eleazarus esset interficiendus, nisi comederet Idolothyta, hoc est, carnes immolatas Idolis, aliqui fideles suadebant ipsi, ut carnes alias loco illarum immolatarum sibi afferri permitteret, iisque vescendo vitam salvaret, sed non solum ipse respuit hoc consilium, dicendo: *non est dignum ætati nostræ fingere*, sed Scriptura ipsa illud reprehendit, dum asserit quod suasores erant *iniqua miseratione commoti*, quæ sane reprehensio non esset adhibenda, si liceret uti cæremoniis falsæ religionis, non ut cæremoniis, sed ob finem alium, ad quem ex natura sua possunt cæremoniæ applicari tam bene quam ad finem falsæ religionis.

176. Responsio.

Sed ad hoc facile respondet et bene Lorca, tum imminuisse præceptum confessionis fidei, et propterea debuisse ipsum non admittere consilium, quamvis, si non immineret illud præceptum, potuisset quantum ad hunc locum iis uti; omnes autem concedunt imminente præcepto confessionis fidei, non posse quidpiam fieri, sive alias licitum, sive non per quod impediretur ista confessio. Addit etiam tum fuisse exactam istam comestionem per modum cæremoniæ; unde si simularet se manducasse, simularet directe fidem falsam, ex quo patet Lorcam non negare conclusionem nostram, sed asserere tantum quod possit quis uti cæremoniis falsæ religionis quando non denotaretur per hoc quod adhiberentur ut cæremoniæ.

Ali[...]

Melius probatur *ex* 1. *Corinth.* 10. ubi Paulus dicit: *Si quis dixerit, hoc immolatum est, nolite manducare;* sed non præciperet hoc, si posset quis ob alium bonum finem uti ista cæremonia; ergo non licet illa uti.

Con[...]

Confirmatur, quia Augustinus *epist.* 154. interrogatus, an in casu extremæ necessitatis, possit Christianus vesci idolothytis, respondet: *Si certum est esse idolothytum, melius Christiana virtute respuitur;* unde secundum Lorcam originem accepit vulgaris sententia: *Satius est fame mori, quam idolothytis vesci.* Respondet idem Lorca Apostolum loqui, et Augustinum pro tempore, pro quo obligat præceptum Apostolicum, de non comedendis idolothytis, non vero pro tempore, pro quo cessaret istud præceptum. Sed hæc responsio non placet; tum quia supponit illud præceptum de non comedendis idolothytis, cessare, quod negarent ii, qui assererent nunquam licere manducare idolothyta; tum quia similiter supponit illud præceptum fuisse Apostolicum tantum, quod patet esse falsum, quia præceptum Apostolicum tantum non poterat obligare ad observantiam cum periculo vitæ. Nec certe est verisimile quod Apostoli, quamvis possent obligare, cum tali periculo obligarent ad observantiam præcepti de re alias non prohibita.

Melius respondetur Apostolum et

Augustinum loqui in casu, quo ex comestione colligi posset prudenter et moraliter a circumstantibus, quod comedens id faciendo præstaret honorem Idolis, aut daret occasionem aliis id faciendi, aut quo urgeret præceptum confessionis fidei.

Hæc autem responsio non facit contra meam conclusionem, ut jacet, faceret tamen contra quoscumque, qui in nullo casu licere putarent manducare idolothyta, aut adhibere cæremonias falsæ religionis, nec quidem in casu, quo sufficienter constaret quod non assumerentur ut tales cæremoniæ, quorum sententia nullo modo placet, nam cum non adesset periculum, quod a circumstantibus putaretur comestio fieri in reverentiam idolorum, nihil prorsus impedit quo minus fieret.

Objicies primo : Naaman 4. *Reg*. 5. postquam ab Eliseo curatus esset lepra, obtinuit ab illo licentiam, adorante domino suo in templo idoli Remnon, simul cum eo adorare, sed non obtinuisset licentiam, si per se malum esset uti cæremoniis falsæ religionis, quando quis uteretur illis bono fine, ergo id per se non est malum. Respondeo, quod Naaman nunquam obtinuit licentiam adorandi idolum, aut coram idolo, ita ut per se putaretur prudenter ex illo facto cultus adhibendi idolo, sed potius obtinuit licentiam, ut in illo Templo obsequeretur suo Regi, inclinando se ibi ad hoc, ut Rex innitens ipsi commodius adoraret; talis autem accommodatio nullo modo poterat sufficere ut quis prudenter considerans actionem et circumstantias, putaret ipsum deferre honorem idolo; unde hæc historia non est ad rem.

Objicies secundo : Ecclesia Æthiopum, quæ constat ex Abyssinis, communiter utuntur Circumcisione, non quidem ut cæremonia legis veteris, sed ut Christum imitentur ; sed Ecclesia Catholica non damnat eorum ritus quoad hoc, nec exigit ab iis, ut id non faciant; ergo signum est quod licet cæremoniis falsæ religionis uti ob alium finem bonum. Respondet Coninck negando minorem, et ad probandum quod non liceat uti circumcisione, etiam ad mortificationem aut imitationem Christi, adducit primo quod Ecclesia baptizatos circumcidentes se tamquam apostatas punit. Secundo, illud ad Galat. 5. *Ego autem Paulus dico vobis, quoniam si circumcidamini, Christus vobis nihil proderit,* quod non deberet dicere, si liceret ob bonum finem alicui se circumcidere. 180. Objectio secunda. Quomodo Abyssini utuntur Circumcisione. Responsio Coninck.

Confirmat, quia si liceret ad imitationem Christi uti Circumcisione, liceret etiam uti ritu Judaico agni Paschalis, sicut usus est Christus, et similiter observare totam legem, quod absurdissimum putat. Addit denique Abyssinos non imitari Christum, quia ex iis grandiores non circumciduntur octavo die, parvuli vero non circumciduntur sponte sicut Christus, sed inviti.

181. Rejicitur doctrina Coninck. Cur Ecclesia castigat circumcidentes se ? Verum quidquid sit de negata minore objectionis, cætera illa nihil faciunt ad propositum, nam ideo Ecclesia castigat circumcidentes se baptizatos, quia ex facto externo præsumit malo animo eos uti circumcisione, cum jam sit signum quasi distinctivum apud nos Judæorum a Christianis ; omnes autem concedunt non licere alicui uti tali signo, quando esset periculum ad aliorum notitiam

perventurum, quod eo uteretur; quod addo, quia si quis uteretur tali signo ob alias rationes, quando non esset periculum ullum morale, ut alii id cognoscerent, absque peccato omni posset eo uti, nec hoc est contra conclusionem nostram, et si Coninck id negat, non recte facit. Illud Pauli etiam nihil patrocinatur, certum enim est, quod loquebatur de Circumcisione, ut cæremonia legis veteris, aut ut signum professionis ejusdem legis et fidei in valorem circumcisionis; non vero ut adhiberetur ob alios fines, sine periculo quod alii acciperent illam pro signo tali.

Qua ratione Christus circumcidentibus se non prodest.

Qnomodo posset quis licite vesci agno Paschali?

Ad confirmationem Coninck, respondeo, si loquatur de ritu externo Judaico, et comestione externa agni, totum posse adhiberi, ubi non esset periculum, quod denotaret professionem internam Judaicam, et idem etiam dicendum de tota lege quoad externa, si possit illa observantia fieri absque prædicto periculo; forte tamen casus est impossibilis moraliter, saltem respectu magnæ communitatis.

182\. Abyssini sua circumcisione imitantur Christum.

Denique quod addit idem auctor, est prorsus ridiculum, nimirum Abyssinos non imitari Christum, ex eo quod adulti non circumcidantur octavo die, et pueri non circumcidantur sponte; neque enim aut illi aut alii, qui se aut alios vellent circumcidere ad imitationem Christi, prætendere debent imitationem ipsius quoad omnem modum aut circumstantiam, sed aliqualem imitationem ipsius, juxta quod possunt aut volunt. Itaque prætendere possent Abyssini imitationem Christi, quantum ad substantiam circumcisionis, et hanc imitationem assequerentur quandocumque, et quomodocumque circumciderentur per hoc præcise quod circumciderentur. Deinde ultra substantiam circumcisionis poterant parvuli imitari ipsum, quantum ad ferendum dolorem, nam et Christus ex circumcisione dolorem sensit, et adulti possent imitari ipsum ultra eamdem substantiam, et patiendo dolorem sicut parvuli, et propterea sponte et libere illum patiendo, quod non competit parvulis, convenit vero Christo.

18[illegible] Melio[r] ponsi[o] obje[ctio]ne

Respondeo ergo ad objectionem principalem secundam, admittendo minorem, quæ tamen forte non est vera, et distinguendo consequens, quando ex usu talis cæremoniæ non deberet moraliter colligi quod utentes profiterentur religionem falsam, concedo consequentiam; quando autem posset id moraliter colligi, nego consequentiam.

Quom[odo] posse[t] cum[...] esse [...] la Ab[yssi]ni[s]

De facto autem si vigeat iste usus Circumcisionis apud Abyssinos longissimo tempore, et satis jam innotescit omnibus quod non utantur ea in cultum, aut observantiam legis veteris, aut tanquam necessaria ad salutem consequendam, nec alias præcepto positivo Ecclesiæ iis interdicta est, existimo illum nullo modo esse peccaminosum jam ipsis. Nec tamen hinc sequitur alios inter Christianos aliarum partium in imitationem Christi debere aut posse uti Circumcisione, quia, ut dixi, apud alios est signum distinctivum Christianorum a Judæis et Mahumetanis, et vix unquam fieri potest quin periculum sit quod ad aliorum notitiam perveniret, nec deberet alicui credi affirmanti, quod non adhibuerit illam ob alium finem, quam ob Circumcisionem, quia si crederetur ipsi, daretur via aliis utentibus illa ob finem religionis Ju-

daicæ aut Mahumetanæ, quæ evadere possent pœnas in professores istarum sectarum institutas.

Objicies tertio, Apostoli usi sunt cæremonialibus legis veteris jam prohibitis, ad alium tamen finem quam Judæi conversi ex præscripto legis intendebant; nam S. Petrus *Actor.* 10. renuit comedere lege prohibita, et Paulus *cap.* 16. circumcidit Timotheum, et *cap.* 21. observavit legem Purificationis Judaicæ; ergo licet cæremoniis falsæ religionis uti ob bonum finem.

Respondetur primo falsum esse, quod cæremoniæ legales pro tempore, quo iis usi sunt Apostoli, fuerint prohibitæ; quamvis enim statim a promulgatione legis evangelicæ cæremoniæ legis Judaicæ fuerint mortuæ, id est, nullam efficaciam habentes ad delendum peccatum, sicut ante habuerunt, aliquæ saltem ex ipsis, ut, verbi gratia, Circumcisio, tamen non erant mortiferæ, id est, usus earum non erat peccatum mortale, nec veniale etiam, ut credo ante aliquod tempus postea, ut in materia de Legibus communius tradi solet; et licet oppositum hujus sentiat S. Hieronymus, ejus auctoritati opponi potest Augustinus *epist.* 19. qui hanc doctrinam habet et probat.

Respondeo secundo distinguendo consequens, quando ex hoc non sequeretur moralis conjectura, et probabilitas possessionis istius falsæ religionis, concedo; quando sequeretur, nego consequentiam.

Itaque quantum ad propositum, usus istarum cæremoniarum legis veteris non erat pro eo tempore signum distinctivum eorum, qui credebant Messiam venturum, et non venisse, ab iis qui credebant ipsum venisse, nec susceptio earum aut applicatio hoc denotabat, aut per se, aut per accidens; et præterea ex alio capite, non erant cæremoniæ institutæ ad professionem legis falsæ aut malæ, sed potius legis sanctæ et bonæ; unde nihil impediebat, quo minus iis uterentur tum Apostoli, et absque peccato, et absque præjudicio nostræ conclusionis, donec postea per determinationem temporis, in quo erant prohibitæ, et consequenter non mortuæ tantum, sed mortiferæ, reddebantur signum distinctivum credentium Christum non venisse a credentibus ipsum venisse.

Dico quarto, Catholicus potest inter hæreticos ad vitandum valde grave periculum mortis aut incarcerationis, aut magnæ mulctæ pecuniariæ comedere carnes diebus ab Ecclesia prohibitis, nisi quando proponeretur illa comestio ad dignoscendum quis esset Catholicus, quis hæreticus, aut in contemptum Ecclesiæ, aut sequeretur scandalum notabile aut rationabile ex comestione illa. Hanc tenet Val. 1. 2. *disp.* 17. *quæst.* 15. *puncto* 6. Sanchez *lib.* 2. *cap.* 4. *num.* 25. Coninck *disp.* 15. *dub.* 3. *num.* 50. Probatur, quia in tali casu non esset aliquod præceptum impediens comestionem præter præceptum positivum Ecclesiæ; sed præceptum positivum Ecclesiæ de non comedendis carnibus non obligat cum notabili detrimento vitæ aut bonorum, sicut nec præceptum de audienda Missa diebus festis; ergo licite in tali casu quis vesceretur carnibus, etiam in ordine ad occultandam religionem, et vitandum per istam occultationem illa detrimenta gravia. 186.

Assertio 4. Catholicus potest comedere carnes diebus prohibitis quandoque.

Probatur major, quia si esset aliquod aliud præceptum, in tali casu, maxime 187.

Vescens carnibus diebus jejunii non negat fidem.

præceptum de fide confitenda, aut non neganda. Sed præceptum confitendæ fidei non necessario urget in ullo casu, et qui vesceretur carnibus non negaret fidem, nisi quatenus non confiteretur illam, aut quatenus faceret aliquod, ex quo alii possent per discursum colligere, quod non esset fidelis ; sed potest facere aliquod tale, quando non necessario infertur inde infidelitas, nec ex natura rei, nec moraliter ex suppositione circumstantiarum ; ex comestione autem carnium in illis circumstantiis non necessario infertur bene, etiam moraliter, quod comedens carnes diebus Veneris, aut aliis jejunandis, sit infidelis aut hæreticus, quia etiam fideles Catholici plurimi ob plurimas causas possunt comedere carnes illis diebus, ut ratione infirmitatis et dispensationis; nec debet esse infirmitas apparens, et valde magna, saltem quoad apparentiam externam, ut patet ex praxi communi fidelium. Itaque sicut sine præjudicio præcepti fidei potest quis negare se Sacerdotem, quia non obstante quod non esset Sacerdos, posset esse Christianus, ita etiam sine præjudicio ejusdem præcepti potest quis comedere carnes coram hæreticis, quia non propterea sequitur quod sit hæreticus, aut quod non sit Catholicus, quandoquidem ipsimet Catholici ob varias occasiones comedunt carnes talibus diebus.

188\. Quando non licet Catholicis vesci carnibus ?

Dixi autem, nisi proponatur comestio illa expresse, ut cognoscatur, quis sit Catholicus, et quis hæreticus, aut in contemptum Ecclesiæ, quia si sic proponeretur, comestio non minus quam verba significarent professionem hæresis, aut contemptum Ecclesiæ, quorum utrumque per se malum est independenter a præcepto positivo Ecclesiæ; unde nec ob periculum cujusvis gravis damni fieri debet, sicut nec quando sequitur rationabile scandalum aliorum, aut inductio eorum ad professionem hæresis, propter eamdem rationem. Tale autem rationabile scandalum vix in casu conclusionis evenire potest, nisi comesturus carnes esset alias suspectus de fide, tum enim hoc facto confirmaret merito sententiam aliorum de sua infidelitate ; quando autem quis non esset sic suspectus, aut non esset aliqua alia causa aut circumstantia, ob quam quis putaret bene sibi licere comedere carnes, tum absque ullo præjudicio fidei posset eas comedere. Quod si aliqui essent tam simplices, aut qui minus considerarent rem quam deberent, proptereaque judicarent ipsum deficere in fide sua, id non ipsius contingeret culpa, nec propterea ipse cum gravissimo suo detrimento deberet cavere eorum offensionem et scandalum, præsertim si pauci essent, sicut nec deberet cum tali periculo confiteri se Sacerdotem, aut sistere se coram tyranno interfecturo ipsum, si compareret et cognosceretur Catholicus, quamvis aliqui sine ulteriori fundamento, sed sua culpa putarent ipsum deesse obligationi confitendæ fidei.

Advertendum autem oportere periculum esse valde probabiliter imminens, nisi comedantur carnes, ipsumque non posse commode evadi. Unde vix unquam, aut non nisi rarissime casus hic contingere potest in praxi, quia semper potest quis prætendere alias occasiones non comedendi carnes, ut quod officiant stomacho, quod magis placeant pisces, aut ova, aut alii cibi, aut quod velit parce-

re sumptibus, aut quod promisit alicui magno amico abstinere aliquot diebus a carnibus, aut alias aliquas similes occasiones juxta locum, tempus, personas ; qua in re malim esse scrupulosior quam laxior, et magis velim inniti providentiæ divinæ quam humanæ, quando non omitterentur media humana valde directe, et per se conducentia ad evadendum periculum, nec fierent directe, et ex proposito illa, a quibus oriri deberet, quorum neutrum vix potest contingere in casu esus carnium ; et hæc addo propter nimiam aliquorum libertatem qui ad primam apparentiam difficultatis, non curant transgredi Ecclesiæ præcepta.

Dico quinto, licere Catholicis adire conciones hæreticorum, et eorum cæremoniis interesse, quando in hoc non esset periculum perversionis, nec communis, et probabilis æstimatio quod qui id faceret, profiteretur illam fidem ; nunquam tamen id licet, ubi esset talis æstimatio ob quodcumque periculum, etiam vitæ cavendum. Hæc est Auctorum citatorum pro præcedenti conclusione ; et patet prima pars, quia iste aditus ex natura sua non est ita malus, quin posset optime fieri ob plures bonas causas, et præcipue ad impugnationem doctrinæ falsæ ; nec est ex natura sua ordinatus, tanquam signum distinctivum professorum istius falsæ professionis a professoribus religionis veræ ; ergo nihil impedit quominus aliquis absque peccato possit adire istas conciones, et interesse cæremoniis, quando non esset timendum rationabiliter de perversione, aut quando ex circumstantiis loci aut temporis, vel ordinatione aliqua speciali, non esset prædicta æstimatio de sic adeuntibus.

Confirmatur, quia in Hollandia et Gallia, etiam pluribus locis, Catholici docti adeunt prædictas conciones, nec ullus propterea eos reprehendit. 191. Confirmatio prima. Confirmatio secunda. Confirmatur secundo, quia Catholici Romæ absque scrupulo vadunt ad videndas Judæorum cæremonias, etiam ex curiositate, iisque, dum absolvuntur, intersunt ; ex quo patet non requiri gravem causam, ut quis absolute et simpliciter intersit cæremoniis falsæ religionis, etiam in hæreticorum templo, ut exigere videtur Sanchez *supra num.* 26. qui tamen fortassis id intelligit, quando ex modo quo quis assisteret, non dignosceretur, quod non instar aliorum professorum falsæ religionis assisteret iis cæremoniis.

Pro quo adverte duobus modis posse quem interesse illis cæremoniis, et etiam concionibus. Duobus modis potest quis interesse cæremoniis falsis. Primo sic, ut omnes, etiam qui profitentur falsam illam religionem, cognoscerent quod solum curiositatis aut impugnationis, aut etiam contemnendæ ac videndæ istius religionis causa assisteret et adesset, et sic Christiani Romæ intersunt cæremoniis Judæorum, et docti homines in Gallia adeunt data opera, conciones hæreticorum ; nec ad hoc præsertim quoad cæremonias videndas requiritur gravis causa, ubi nullum est periculum perversionis aut approbationis illius doctrinæ ac religionis falsæ.

Secundo sic, ut ex modo assistendi nemo posset cognoscere, quin æque bene profiteretur illam religionem, et ejus colendæ causa adesset, ac cæteri cultores qui adsunt, et in hoc sensu omnino credo requiri gravem causam, et nullo modo sufficere curiositatem.

Secunda pars est eorumdem auctorum, et patet, quia tenetur quis sem- 192.

Probatur secunda pars. Tenetur quis semper vitare moralem negationem positivam fidei.

per vitare professionem falsæ religionis, et moralem negationem positivam fidei veræ, ut patet ex dictis in toto hoc quæsito, etiamsi alias mori necesse esset. Deinde tenetur quis non exponere se periculo perdendi fidem, aut peccandi, sed tamen nisi esset periculum moraliter manifestum, non deberet ad ipsum vitandum subire jacturam vitæ aut bonorum; unde ad hæc servanda, quoties necesse esset, posset quis etiam simplex et indoctus, si nihil impediret aliud præter periculum lapsus, adire conciones hæreticas, quando præsertim orationibus et firmis propositis non credendi, aut non attendendi ad ea quæ prædicarentur, aliisque diligentiis se ante muniret, quamvis remaneret aliquod adhuc mortale periculum; sicut enim servus qui habet in ædibus Domini occasionem proximam peccandi, quamvis peccavit semel aut iterum, potest non deserere illam servitutem, si aliunde commodam habere non possit, præsertim quando concipit propositum firmum non peccandi et utendi opportunis remediis cavendi peccatum juxta directionem Confessarii alteriusve viri boni et prudentis; licet omnibus his non obstantibus sit aliquale periculum, imo et magis proximum, et minus moraliter inevitabile, quam periculum sequens ex assistentia ad concionem hæreticam; ita in proposito dicendum est.

Non propter periculum lapsus tenentur fideles pati detrimenta magna, ne ingrediantur hæreticorum templa.

193. Assertio 6. Non licet communicare cum hæreticis in suis cæremoniis. Non licet iis interesse jubente Principe hæretico.

Dico sexto, non licere adesse cæremoniis hæreticorum in suis Templis particulari modo cum iis in iisdem communicando, verbi gratia sic, ut simul cantaret Psalmos, aut alias orationes externas recitaret, aut acciperet eorum communionem, nec etiam quando Princeps aut Magistratus hæreticus præciperet omnibus iis interesse. Hæc est communis, et patet prima pars, quia sic communicando in illis cæremoniis ordinatis ad cultum et professionem istius religionis, uteretur cæremoniis falsæ religionis, et externe profiteretur illam, quod supra dicto tertio negavimus licere, et certe omnes moraliter existimarent, quod id faciens esset istius religionis.

Pro[illegible]

Secunda pars etiam patet, quia in talibus circumstantiis, qui ingrederetur illa templa, et assisteret illis cæremoniis, supponeretur ab omnibus id facere, vel quia revera putaret illam religionem esse bonam, vel quia vellet obedire Principi in ordine ad finem ab illo intentum, sed non potest quis facere id ex quo sequeretur talis æstimatio, tam communis, et bene fundata, de se ipso.

Pro[illegible] sec[illegible] p[illegible] Ingr[illegible] hær[illegible] temp[illegible] bent[illegible] cipe[illegible] so si[illegible] ca[illegible] prob[illegible] ligi[illegible] hæ[illegible] c[illegible]

Confirmatur hoc, quia non licet per se dare auctoritatem, aut concurrere ad conservationem fidei falsæ, nec assumere signum, sive ex natura sua, sive ex communi institutione distinctivum hæretici a Catholicis, ut patet ex dictis; sed alterutrum horum fieret obsequendo Principi aut Magistratui; ergo non licet ipsis obsequi.

Conf[illegible] tur[illegible] lic[illegible] se c[illegible] re[illegible] con[illegible] tio[illegible] fidei

Confirmatur secundo, quia in Hibernia Catholici magnam subeunt jacturam bonorum et incarcerationis ex eo quod non velint, etiam raris vicibus, templa Protestantium adeundo obsequi Principi, et si adirent, quantumvis alio speciali modo non concurrerent, cantando aut accipiendo communionem, nihil incurrerent detrimenti; et tamen omnes tenent communiter quod non solum bene et christiane faciant non adeundo, sed etiam quod peccarent si adirent, etsi non paterentur, et qui ex fragilitate ali-

Hib[illegible] mult[illegible] tiunt[illegible] Pri[illegible] jube[illegible] ingre[illegible] tur[illegible] pla h[illegible] tico[illegible] obte[illegible] r[illegible]

quando condescendunt Principis voluntati pro malis Catholicis communiter habentur; ergo signum est quod non licet in hac re obedire Principi. Et hæc quidem confirmatio convincet evidenter non licere in Hibernia adire cæremonias Protestantium in templis hoc tempore, quo viget ibi ista æstimatio, nec in ullo alio loco, ubi vigeret. Sed posset videri quod non sufficeret ad ostendendum quod generaliter ubi præciperet Princeps adiri cæremonias illas, non liceret obsequi, nam posset quis dicere quod ista æstimatio communis, quæ est in Hibernia, non habuerit in initio, tam sufficiens fundamentum, quam requireretur, licet jam ob continuationem ejus obliget, sicut multa alia ex consuetudine obligant, quæ in initio consuetudinis acquirendæ non obligabant, et contra multa ex consuetudine non obligabant, quæ in initio ejus obligant, ut communiter doceri solet in materia de legibus.

Sed tamen non est verisimile in hujusmodi re tanti momenti, ex cujus praxi dependebant vita quandoque, et semper gravissima bonorum jactura, introductam fuisse talem consuetudinem aut æstimationem, tam præjudiciosam carni et sanguini, nisi adfuisset sufficiens fundamentum, propter quod in ipso initio ejus introducendæ videbatur aliter fieri non potuisse; fundamentum autem erat quod præmisi, quia quando quis visitaret illa templa, Principe imperante, eo ipso externe ostenderet se parere Principi, et positive concurrere ad finem ab ipso intentum propagandæ et autorizandæ aut profitendæ falsæ religionis, veræque negandæ, quamvis interne apud se id non intenderet.

196. Non liceret obedire Principi in hoc, etiam externe tantum requirenti civilem obedientiam.

Dices, si Princeps per edictum suum quo præciperet adiri hæreticorum templa, non intenderet propagationem aut professionem falsæ religionis, sed solummodo civilem et politicam obedientiam, idque externe profiteretur in ipso suo edicto, tum non sequeretur ex obedientia et conformitate cum ipsius edicto propagatio aut professio falsæ religionis, nec negatio veræ, quia nemo deberet existimare quod obediens in tali casu id intenderet, aut etiam præ se ferret externe, sed tantum civilem obedientiam, quam deberet Principi, quoties non præjudicaret animæ suæ aut fidei; ergo in tali saltem casu liceret, Principe imperante, adire templa hæreticorum.

Respondeo, negando sequelam, quia cum illo quod præcipit externe, conjungitur ex natura rei propagatio, aut autorisatio istius falsæ fidei, quamvis Princeps diceret se non intendere illam, et quamvis revera etiam eam non intenderet, ut patet; ergo non potest quis obedire, quin concurrat ad autorisationem aut propagationem ejus quamvis eam non intenderet, nec ab aliis intendere æstimaretur. Itaque quemadmodum comburens domum intenderet bonum aliquem finem, ut omnibus esset notum, nec per se intenderet damnum proximi, non posset tamen licite comburere domum, quia ex natura rei, actu combustione conjungitur damnum proximi, licet ipse illud non intenderet per se, nec etiam æstimaretur intendere; ita similiter in proposito dicendum est.

197. Semper præsumendi sunt Principes jubentes assistentiam cære-

Deinde quamvis princeps externe præ se ferret non intendere, nisi meram civilem obedientiam sine detrimento fidei, tamen non deberet quis ipsi credere; tum quia posset illam ci-

moniis hæreticis intendere bonum hæresis.

vilem obedientiam probare in mille aliis rebus mere civilibus, et non habentibus connexionem cum fide et religione, nec esset ulla ratio, cur in hac materia determinata eam exigeret, nisi in favorem fidei falsæ; tum quia ex mera obedientia civili in hac materia, nisi inde sequeretur detrimentum religionis veræ, et augmentum falsæ, nihil emolumenti posset ipsi accrescere, aut securitatis magis, quam si præstaretur in aliis materiis, ut videtur satis clarum. Sed non est verisimile quod Rex aut Magistratus vellent exigere, cum magna subditorum molestia et jactura obedientiam in una re potius quam in alia, nisi speciale aliquod emolumentum oriretur ipsis; ergo semper præsumendum est quod intendant bonum religionis falsæ, et detrimentum veræ, quamvis externe id præ se non ferrent.

Quod si dicatur emolumentum particulare ex illa obedientia secuturum, nimirum conformitatem subditorum in cæremoniis; contra, quia si hoc tantum intenderet, potius deberet ordinare, ut professores suæ Religionis concordarent se cum Catholicis, quia quandoquidem illi non ducant sibi religioni, seu non timeant peccare, adeundo cæremonias nostras, non vero ducamus religioni, et timeamus peccare adeundo cæremonias hæreticorum, facilius et minori cum dispendio reipublicæ ordinaret, ut professores falsæ religionis conformarent se nobis quam ut nos conformaremus nos ipsis; unde si hoc non faciat, signum est quod aliud intendat, quam communicationem in cæremoniis externis, et præsertim id manifestum est cum impedit exercitium nostræ religionis veræ.

1[illegible] Communicatio cæremoniis [illegible] nis q[illegible] do [illegible] reipu[illegible]

Rursus communicatio in cæremoniis externis, quando cognosceretur quod fieret absque animorum consensu, aliis nempe existimantibus eas cæremonias esse perniciosas, aliis utiles et proficuas, non est ullius beneficii et emolumenti pro Principe aut Republica; ergo non est verisimile, nec credendum quod cum tanta subditorum molestia et dispendio eam præcise intenderet in suo præcepto, nisi quatenus ex ea saltem externe daretur intelligi quod interne convenirent communicantes in iis, aut sequeretur paulatim ex ea propagatio religionis falsæ, et diminutio vel extinctio veræ, et consequenter alterum horum, vel utrumque deberet etiam principaliter intendere; unde nec in casu proposito etiam quis posset obedire. Quod efficaciter confirmatur auctoritate Pauli Quinti, qui expresse negat licere Anglis ullo modo parere edicto regio præcipienti hujusmodi obedientiam civilem.

Quo[illegible] posse adire [illegible]pla hæ[illegible] tica [illegible] te Pr[illegible] p[illegible]

Adverte tamen, his non obstantibus, posse aliquem licite adire hæreticorum templa, etiam vigente Principis præcepto, dum utuntur suis cæremoniis, cum tali tamen destructione in modo iis assistendi, ut omnes communiter cognoscerent, quod non adessent tanquam concurrentes, aut communicantes in iis, aut externe honorem illis deferentes, aut obsequentes Principi, sed instar curiosorum spectatorum, in quo tamen faciendo, non solum respici debet cognitio eorum, quæ sunt in Ecclesia, sed eorum etiam qui non sunt, et vident egredientes aut ingredientes; nam non debet quis per ingressum aut egressum hujusmodi scandalizare, præsertim sine gravissima causa, qualem non pos-

sent habere, qui hoc modo adirent templa, et adessent cæremoniis falsæ religionis.

Ex hoc autem ultimo casu Coninck *supra num.* 62. ait famulos ac famulas hæreticorum posse comitari dominos ac dominas suas ad hæreticorum templa, in iisque adesse cæremoniis eorum, quando id sine gravi incommodo omittere non possunt, ita tamen in iis se gerendo, ut solum dominis suis, non autem cæremoniis illis reverentiam exhibere videantur, aitque eam esse sententiam Pesantii, Sanchis et Malderi, quos et citat. Sed certe quamvis, si ita se gererent in templo, ut viderentur externe non communicare in illis cæremoniis directe, aut indirecte adesse, sed solum attendere ad obsequia dominorum suorum, et circa cæremonias illas mere instar spectatorum prædictorum curiosorum se habere, non dubitem id posse iis licere; tamen in Hibernia aut Anglia, non credo casum in praxi posse contingere ordinarie, nec doctrinam hanc propterea ad praxim servire. Ratio est, quia illi hæretici qui exigunt assistentiam famulorum in Ecclesia, id exigunt communiter, vel ut ipsi famuli vere conforment se, et communicent istis cæremoniis, vel ut videantur aliis communicare, nec alia assistentia in templo posset ad hoc servire quam talis, ex qua colligeretur externe quod religionis causa adessent; ergo assistentia famulorum in templo, quæ in praxi communiter exigitur, non potest præscindere ab externa significatione assistentiæ religiosæ, ut ita loquar, nec consequenter adhiberi potest etiam ad vitandam quamcumque jacturam.

Confirmatur, quia in Hibernia, et ut credo etiam in Anglia, æstimantur famuli manentes cum dominis in templo conformare se decreto Regis, et illi religioni, unde nec coguntur solvere istam mulctam, quam tenentur solvere, qui se non conformant; ergo non possunt sic manere. Dico autem manere, quia possunt sine dubio in initio comitari ad templa, dominisque in suis locis relictis, egredi, et sub finem iterum redire, ut exeuntes dominos comitentur, quia hoc faciendo potius directe significant se non profiteri illam religionem, quam profiteri, ut patet. Non licet in Hibernia.

Confirmatur secundo, quia nulla assistentia in templo potest dominis servire communiter, nisi assistentia talis, qualem alii servi hæretici, ut plurimum, in templo adhibent; sed talis est religiosa, ut patet, ergo talem communiter exigunt domini servorum Catholicorum ab illis; talem autem causam non possunt sine peccato præstare. Communiter a famulis non exhibetur in templo alia assistentia quam religiosa.

Dixi autem *communiter*, quia si casus contingeret, in quo dominus esset ita affectus, ut non posset erigere se, aut sedere, sine adjutorio servi, aut ut dignitas ipsius exigeret concursum servi ad sessionem et stationem, nec posset aliquis alius reperiri, qui in ordine ad hoc assisteret, fortassis posset Catholicus famulus adesse saltem aliquoties; sed raro, quia in tali casu possent omnes rationabiliter colligere, quod adesset solum propter domini obsequium necessarium, et non propter cæremonias aut religionem illam, præsertim si raro tantum sic adesset, nam ex absentia aliis vicibus et defectu præsenti aliorum famulorum necessitatemque domini id sufficienter colligi posset. Si vero sæpissime ades- 201. Quandoque posset licere.

set, nec exhiberet aliquod signum externum, quo declararet suam mentem, aliique colligerent quod non gratia domini solummodo assisteret, quamvis revera a parte rei ejus gratia assisteret, non credo licere illam præsentiam. Nec refert exemplum præmissum Naaman Syri, quia non fuit præceptum regium assistendi in Templo eo loci, sicut est in Anglia et Hibernia, nec assistentia illa ipsius fuit signum distinctivum.

Nec etiam refert quod Tertullianus *lib. de idololatria, cap.* 16. asserat licere famulis assistere dominis sacrificantibus, et exhibere iis civilia ministeria; nam hoc intelligendum est, quando talis assistentia non esset signum distinctivum, nec esset moralis significatio istius falsæ religionis.

Ex his tamen non est inferendum quin liceat Catholicis precari bene maritatis more hæretico, eorum adesse nuptialibus conviviis, ac hæreticorum funera prosequi, ad sepulturam, aliaque similia obsequia, quæ secundum se abstrahunt a cultu religionis; nec sunt signa distinctiva præstare, quia id nullo modo est, aut censeri debet protestatio, aut professio falsæ religionis, aut negatio veræ.

202. An liceat Catholicis contrahere matrimonium mediante ministerio hæretici Ministri.

Major est difficultas an liceat Catholicis inter hæreticos degentibus contrahere matrimonium præsente ministro hæretico tanquam ministro istius contractus, sive partiali, ut cum adesset alius minister Catholicus, sive totali, ut cum non adesset alius; sed respondendum est cum Coninck et Maldero supra id non licere, quia hoc faciendo externe, saltem quis agnosceret ministerium ejus, atque adeo religionem, ex qua sola habet tale ministerium, quod maxime locum habet si minister utatur tum cæremoniis suæ religionis, nam si id faciat, contrahentes communicant cum ipso in illis cæremoniis saltem externe, quod nulla ratione licet. Si autem non utatur talibus cæremoniis, quandoquidem ipse non adhibeatur, sicut nec adhibetur ipsemet Catholicus Minister, ut causa istius contractus, aut ut conferens gratiam sacramentalem, sed ut quasi testis publicus, fortassis gravi id urgente necessitate possit iniri matrimonium, eo præsente.

Dico septimo, aut in nullo casu licet uti vestibus destinatis per se ad cultum falsæ religionis, ut sunt ea, quibus ministri idolorum utuntur suis cæremoniis; nec etiam ullis vestibus institutis ad dignoscendum professores falsæ religionis a professoribus veræ religionis; nec etiam vestibus, quibus Sacerdotes falsæ religionis communiter utuntur extra tempus cæremoniarum faciendarum, et quibus a reliqua multitudine discriminantur; nec vestibus institutis a republica aut Principe, non in signum profitendæ fidei, sed in signum distinguendi eos, qui profiterentur fidem illam, ab aliis qui non profiterentur; bene tamen posset quis, gravi urgente necessitate, uti vestibus, quibus communiter utuntur soli infideles, non ut professores suæ falsæ fidei, sed ut homines talis partis mundi, quibusque propterea uterentur, quamvis non essent infideles.

Prima pars hujus conclusionis est expresse Suarii *disp.* 14. *sect.* 5. Coninck *disp.* 15. *dub.* 3. *num.* 65. et communior contra Sanchem *dub.* 5. *supra cap.* 4. *num.* 20. Azor. 1. *Moral. lib.* 8. *cap.* 27. *quæst.* 4. Probatur, quia alias liceret incensare idolum,

nam ista incensatio ex natura rei est, tam differens, ac usus talis vestium, et quia uti talibus esset significare expresse se esse cultorem talis religionis, non minus fere quam incensare.

Secunda, tertia et quarta pars est Cajetani *in sum. verbo* habitus, Antonini 2. *part. tit* 12. *cap.* 6. Sylvestri *verbo* Apostasia, *quæst.* 1. *n.* 4. Angeli *verbo* infidelitas, *num.* 4. Navarri. *cap.* 11. *n.* 27. Toleti *lib.* 4. *sum.* 2. contra Suar. *disp.* 14. *sect.* 5. Coninck *num.* 66. *et num.* 72. Azor. 1. *Moral. lib.* 8. *cap.* 27. *quæst.* 4. Sanchez *supra cap.* 4. *num.* 20. qui in aliquo casu, nimirum quando infideles aut hæretici vellent interficere Christianos omnes, et aliquis assumeret vestes distinctivas ad salvandam vitam, putant licere uti illis vestibus. Sed probatur manifeste, quia ad salvandam vitam non liceret, etiam cum æquivocatione uti verbis significantibus quod quis profiteretur fidem falsam ; sed utendo istis vestibus specificatis in secunda, tertia et quarta parte conclusionis, fieret talis manifestatio ; ergo non licet iis uti in illo casu.

Dices primo cum Suarez non esse idem de vestibus ac de vocibus, quia voces non habent alium usum, quam significare, vestes vero sic ; unde vestium usu potest abstrahi a significatione, non vero usus vocum. Sed hæc probatio nimium probat, ut bene advertit Coninck, nam certe ex ea sequeretur quod quis posset negare fidem verbis æquivocis aut amphibologicis, quia cum talia verba habeant alium usum, quam significare negationem fidei, nempe significare illud aliud, quod æquivoce significant, possent abstrahi ab illa significatione negationis fidei, et sic liceret iis uti ad salvandam vitam contra omnes. Deinde etiam eadem ratione liceret uti vestibus, per se ordinatis ad cultum idolorum, quia habent etiam alium usum, ut arcere frigus, tegere partes corporis tegendas.

Dices secundo cum Coninck, vestes illas, licet in aliis circumstantiis significarent professionem externam falsæ religionis, non tamen in casu, quo quis, irruentibus infidelibus interfecturis, iis veteretur, quia tum potius significarent, quod utens vellet latere. Sed contra primo, quia sic in tali casu posset Christianus uti vestibus ordinatis ad cultum idolorum, quia tam bene istæ vestes in illo casu et circumstantiis deberent solum significare intentionem latendi, non vero professionem istius cultus, ut patet a paritate rationis ; sed ipsemet Coninck, qui utitur prædicta replica pro fundamento suæ sententiæ, tenet non licere uti vestibus ordinatis ad cultum idolorum in tali casu ; ergo nec licet uti illis aliis vestibus. 206.

Replica Coninck rejicitur.

Si liceret aliquando uti vestibus distinctivis, liceret etiam vestibus ordinatis ad cultum idolorum.

Contra secundo, quia nulla est ratio cur per illas vestes non existimarent infideles in illo casu, quod saltem externe, et ob metum, quis profiteretur fidem falsam, tam bene quam per verba, æquivoca saltem ; ergo si per talia verba significaretur in illo casu talis professio, etiam significaretur per illas vestes. Nec refert quod dicat Coninck verba immediate in illo casu significare professionem fidei falsæ, et negationem positivam veræ, per vestes vero significari tantum occultationem personæ, nam in primis, hoc gratis dicitur, et prop-

Rejicitur 2. Utens talibus vestibus judicandus esset negare fidem.

Disparitas Coninck rejicitur.

terea sic posset dici quod vestes Sacrificulorum ordinatæ ad cultum in tali casu significarent immediate occultationem personæ.

Confirmatur, quia non occultatur persona per illas vestes in tali casu, nisi quatenus denotant ipsum, qui iis utitur, esse istius malæ religionis ; ergo vestes in tali casu non solum significant occultationem personæ, sed etiam et quidem principalius, professionem alterius fidei.

207. *Probatur non licere uti vestibus distinctivis.* Probatur secundo conclusio, quoad vestes institutas pro signo distinctivo infidelium seu hæreticorum ab infidelibus, quia non licet adire templum hæreticorum, quando est signum distinctivum etiam ad vitandum mortem ; ergo nec uti istis vestibus, quando sunt signum distinctivum. *Si liceret, liceret etiam adire templa hæreticorum.* Antecedens est ipsius Coninck, et communis sententiæ. Consequentia patet a paritate rationis, et sane quacumque ratione metus mortis posset sufficere, ut usus istarum vestium non esset signum distinctivum, eadem sequeretur quod similis metus efficeret, ut adire templum hæreticorum non esset signum distinctivum.

Licet uti vestibus, quibus communiter utuntur infideles soli. Probatur ultima pars conclusionis, quæ est communis cum prædictis auctoritatibus, quia cum tales vestes non sint ullo modo institutæ ad denotandam externe professionem ejus, nihil impedit quominus, gravi urgente necessitate, quis iis vestibus utatur. Nec refert quod alii putarent ipsum, qui iis uteretur, eadem ratione, qua externe præ se ferret esse hominem ex illis partibus, etiam esse professorem fidei illarum partium, quia hoc non colligeretur nisi indirecte, vel mediante discursu non sufficienter concludente ; unde alius non teneretur cum suo gravi detrimento cavere, quominus id putarent et colligerent. Adverte autem non esse licitum hunc usum, quando prius dubitaretur de alicujus religione, et esset aliquis de ea interrogandus, quia in talibus circumstantiis gestatio istarum vestium in eodem loco esset sufficiens significatio istius fidei.

Dixi autem in hac parte conclusionis, *gravi urgente causa*, quia cum ille ipse habeat aliquam speciem mali annexam, licet per accidens, verbi gratia, significationem aliquam falsæ religionis, non debet quis sine gravi causa illum adhibere, ut patet.

Ex his habetur non posse quem, ut secure ambularet inter infideles, ullo prætextu uti vestibus Sacerdotum earum partium, quibus utuntur, sive in suis Sacrificiis, sive extra, modo sint particulares Sacerdotibus aut religiosis earum partium. Bene tamen posse quem quando putaret alias se non posse secure ambulare inter illos, et id esset ipsi valde necessarium, uti vestibus communibus infidelium, quando tamen per hoc non scandalizaret alios fideles, quorum scandalum vitare teneretur.

Dico octavo : Si princeps infidelis præciperet suis subditis Christianis, ut uterentur aliquo signo particulari, ut pileo, verbi gratia, flavo, distinctionis gratia ab aliis suis subditis non Christianis, quod tenerentur Christiani in omni casu eo uti. Hæc est Cajetani supra, et auctorum citatorum pro secunda, tertia et quarta parte conclusionis præcedentis, contra Coninck *supra num.* 76. Azor. Suar. et Sanchez, *supra*. Probatur, quia alias significarent eo non utendo, non esse

se Christianos externe, sed potius alterius fidei. Confirmatur, quia non gerere tale signum esset signum in tali casu alterius professionis, non secus quam ipsum gerere esset signum Christianæ professionis ; ergo ex dictis sequitur quod deberent obedire.

Confirmatur secundo, quia ex dictis non licet gerere vestes publica auctoritate institutas ad significandam professionem fidei falsæ, sed quæcumque vestes absque signo illo particulari essent institutæ, tum ad significandum professionem falsam, non minus quam pileus flavus est significativus Romæ religionis Judaicæ.

Dices cum Coninck talem Principem non posse obligare cum gravi jactura, ut quis se prodat ; ergo non teneretur quis ipsi obedire. Contra, quia non posset similiter obligare, ut quis interrogatus ab ipso cum gravi jactura fateretur fidem, et tamen sic interrogatus teneretur ad confitendam fidem, non quidem ex vi præcepti Principis, tanquam rationis formalis proxime obligantis, sed ex vi præcepti confitendæ fidei, quod supposita ista interrogatione obligat. Per quod patet distinguendum esse antecedens replicæ, vi auctoritatis suæ præcise, tanquam ratione formali obligante, concedo ; tanquam conditione sine qua non, nego antecedens et consequentiam.

Dices secundo cum eodem : sequeretur quod omnes Christiani possent cognosci et interfici, et sic quod perderetur fides in illis partibus, quod esset majus fidei detrimentum, quam esset emolumentum sequens ex confessione ejus. Respondeo, si hæc replica quidpiam valeret quod probaret etiam Apostolos in primordio Ecclesiæ, et idem est de quibuscumque aliis, qui proficiscerentur ad aliquas partes infidelium, fidei seminandæ causa, non debere confiteri fidem Tyranno eos interfecturo, quia scilicet non essent ulli fideles in illis partibus, (suppono enim quod non essent alii præter interrogatos,) et consequenter propagatio fidei impediretur. Itaque in tali casu confidendum esset in Deo, et sperandum quod ipse provideret propagationi fidei, prout juxta suam providentiam esset expediens, et non debemus in omnibus casibus nimis inniti providentiæ humanæ, sed in multis debemus totaliter fiduciam et spem nostram in Deo reponere.

Deinde Tyrannus posset præcipere omnibus suis subditis profitentibus suam falsam religionem, gestare aliquod particulare signum, et tum non liceret Christianis uti tali signo, ut patet ex dictis, sed non minus per hoc cognoscerentur, et fieret detrimentum fidei, quam si uterentur signo, quo præciperetur ipsimet uti ; ergo illa cognitio et detrimentum nihil facit ad rem.

211. Replica tertia Suarii rejicitur. Qui non gestaret signum præscriptum a Principe moraliter negaret fidem positive.

Dices tertio cum Suarez eum qui non gestaret illud signum non negare fidem positive, sed tantum negative se habere respectu confessionis, et positivæ negationis. Sed contra, quia sic se haberet, qui taceret coram Tyranno, nec fatendo, nec diffitendo fidem, cum interrogaretur, et tamen non liceret ipsi, ita se habere secundum Suarium, ergo nec in hoc casu. Deinde licet in hoc casu haberet se negative, physice loquendo, non tamen moraliter loquendo, quia perinde esset ita se habere, ac si ordinaretur, ut soli infideles gestarent pileum

flavum, verbi gratia, quo ante omnes uterentur promiscue, et Christianus tamen tali pileo uteretur.

Non deberent Christiani statim uti illo signo. Adverte autem non debere Christianos statim uti illo signo, sed posse eos eo usque dissimulare, donec ulterius non possent prætendere quod non fuerit ipsis sufficienter notificatum illud præceptum, quia eo usque non gerere illas vestes non esset signum distinctivum, cum deberet potius refundi in ignorantiam præcepti, quam in falsæ religionis professionem.

Ex his habetur a fortiori non licere uti vestibus, in quibus esset depictum, aut quocumque modo formatum idolum, ut solet esse in aliquibus vestibus Gentilium, nisi saltem sic cooperiretur idolum, ut non videretur, aut nisi externe significaretur, quod potius in contemptum, quam in obsequium quis iis uteretur.

212. Assertio 9. Quando quis tenetur externe confiteri fidem. Dico nono, quemlibet esse obligatum ad confitendum externe fidem, sive verbis, sive aliis signis, multis casibus. Primo, quoties quis adultus de novo admittendus est ad Ecclesiam, quia Ecclesia non debet admittere, nisi externe confitentem fidem Ecclesiæ, cum non possit ipsi constare de occulta dispositione animi ejus. Secundo, quando externa alicujus confessio esset necessaria, vel valde utilis ad alios adducendos ad fidem, vel confirmandos in fide, vel animandos ad fidem publice testandam cum opus esset ; et hæc sane obligatio non solum videtur mihi esse charitatis, sicut revera est secundum omnes, sed etiam ipsiusmet fidei, quia cum obliget aliquando ex se ad confessionem externam sui, illud tempus est opportunissimum tempus exercendæ istius obligationis. Tertio, quando aliqui coram nobis fidem irrident, aut blasphemant, quia licet non speraremus emendationem eorum, tamen per confessionem externam ejusdem fidei, quæ pateretur detrimentum, illa blasphemia et irrisione, quantum in nobis esset resarciremus illud detrimentum. Quarto, quandocumque non confitendo videretur quis negare fidem. Quinto, ex præcepto positivo Tridentini *sess.* 24. *cap.* 12. tenentur facere professionem fidei, qui recipiunt beneficia habentia curam animarum, et qui admittuntur ad Canonicatus et dignitates in Ecclesiis Cathedralibus, et simili præcepto tenentur ex motu proprio Pii Quinti, qui incipit : *In Sacrosancta*, Doctores, Magistri, Regentes, aliique, tam Clerici quam Laïci, qui in publicis Academiis universalibus, aut alibi cujusvis facultatis Lectoris, sive Professoris ordinariam cathedram retinere volunt.

Addit ad hæc Suarez *supra sect.* 1. pueros baptizatos statim ac ad usum rationis, moraliter loquendo, pervenerint, confiteri debere externe fidem ; sed certe non videtur hoc esse verum de alia confessione, quam de æquivalenti, quæ fit per exercitium actuum, qui solent fieri a professoribus fidei, ut per auditionem Sacri, confessionem, communionem, et similia temporibus suis ; cum enim talis, ut supponitur, nunquam ante professus fuit falsam fidem, faciendo supradicta, satis significat externe se credere veram fidem, quam in Baptismo per patrinos promisit se professurum.

Addit præterea idem Suarez et Coninck, eum qui instruere tenetur alios, in fide obligari ad professionem externam fidei, quia non posset alios

instruere, nisi significaret se credere. Sed hæc ratio nihil valet, posset enim proponere motiva credibilitatis mysteriorum fidei, quamvis ipsemet, nec interne, nec externe crederet, et posset significare aliqua esse in Scriptura, Conciliis ac Patribus; sed hæc sufficerent ad instruendos alios, sive fideles, sive infideles; ergo non requiritur ad hoc illa externa confessio fidei; itaque tales non deberent aliam exhibere externam confessionem fidei, quam ipsammet instructionem, quia nihil concludit aliam majorem obligationem.

Dico decimo, quemlibet non obstante quocumque periculo, teneri ad confitendam fidem, quando a Principe Tyranno infideli, aut hæretico interrogaretur de illa publice, et etiam a quacumque persona publicam habente auctoritatem; non vero tenetur ad respondendum, si interrogatio sit secreta aut facta a persona privata. Prima pars est communior Theologorum cum D. Thoma 2. 2. *quæst.* 3. *art.* 2. Aragon. Sylvestro, Angelo et aliis Summistis, quos sequitur Suarez *disp.* 14. *sect.* 3. *num.* 4. contra Coninck *disp.* 15. *dub.* 5. *num.* 109. qui putat licere per se in tali casu negari posse fidem, sed per accidens tamen non posse, quia scilicet negatio confessionis non posset ipsi prodesse, quandoquidem talis persona posset ipsum cogere ad confessionem fidei tormentis; sed potius esset obfutura illa non confessio, quandoquidem putare posset talis persona se contemni si non responderetur ipsi, et inde occasionem sumeret majoris iræ et indignationis, non solum contra ipsummet non respondentem, sed etiam contra alios Christianos. Qui etiam Coninck citat pro se Lorcam 2. 2. *disp.* 24. *num.* 21. *et* 22. sed non bona fide, quia is expresse tenet interrogatum in tali casu teneri ad confessionem, quoties interrogatio fieret tempore persecutionis, quia tum publico examine ageretur Christi causa, et interrogatus vocaretur, ut testis, et consequenter omissio confessionis cederet in injuriam fidei. Unde manifeste patet ipsum non refundere illam obligationem in accidentariam, illam causam, quam affert Coninck.

Male citat Coninck pro se Lorcam.

215. Probatur 1. pars auctoritate.

Probatur prima illa pars primo ex Scriptura Luc. 9. *Qui erubuerit me coram hominibus, erubescam et ego eum.* et Rom. 10. *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Item ex Augustino cujus hæc verba referuntur in cap. *Quisquis* 11. quæst. 3. *Qui metu potestatis veritatem occultat, iram Dei super se provocat, quia magis timet hominem quam Deum.*

Item, ex capite *Existimant,* et cap. *Nolite timere,* eadem causa et quæstione, et ex Cypriano aliisque Patribus eadem veritas colligitur.

Probatur ratione. Nullum tempus magis opportunum confessioni publicæ fidei quam cum interrogatur quis a persona publica.

Probatur ratione, quia revera nullum potest assignari tempus, in quo per se potius obligare posset præceptum affirmativum confitendi fidem, quam illud tempus, et quia magna fit irreverentia Deo, quando advocatus nominatim et publice a persona publica in testem veritatis ab ipso revelatæ, et consequenter veracitatis ipsius ob metum conticescit, quod si negetur hæc irreverentia esse tanta, ut quis debeat propter eam subire vitæ periculum, prout negat Coninck, similiter sane posset negari quod irreverentia ipsi facta per positivam negationem fidei esset tanta, hoc autem esset contra omnes, ut patet ex dictis

num. 164. Nec refert quod illa positiva negatio esset sine dubio major irreverentia, et majus consequenter peccatum, quia non inde præcise sequeretur quod esset tanta, ut teneretur quis, ne eam irrogaret, exponere se periculo vitæ.

Confirmatur conclusio, quia si interrogetur utrum sit infidelis aut hæreticus, si taceat, eo ipso consentire videtur, et consequenter aliquo modo positive negare suam fidem, et profiteri alteram ; quod certum est non licere, quia ut habetur in epistola Cleri Romani ad S. Cyprianum : *Hoc ipso paruit, quod videri voluit paruisse* ; ergo saltem quis interrogatus de fide tenetur confiteri fidem.

216. Replica. Dices, ergo si interrogetur utrum sit Christianus, poterit tacere, quia sic faciendo æquivalenter, fatetur se esse Christianum, juxta eamdem regulam : *qui tacet, consentire videtur*. Respondeo primo hoc admisso, nihil inde sequi contra conclusionem. Respondeo secundo, si taciturnitas in tali casu esset significatio fidei Christianæ, nihil sequi emolumenti ex ipsa potius quam sequeretur ex positiva confessione verbali, et propterea, quia hæc est magis perfecta imprudentissimum esse illi, si hanc non adhiberet ; et ulterius addo, quod quandoquidem per taciturnitatem, in tali casu non salvaret vitam, aut bona potius quam per externam illam positivam confessionem, ipsum non posse excusari a non confitendo positive suam fidem, et consequenter nihil impedire quominus præceptum fidei confitendæ positive tum obliget, sicut etiam obligat a potiori, quando interrogaretur cujus esset professionis, cum tum taciturnitas non esset signum ullius fidei, ut patet, quia nulla determinate proponeretur, in cujus confessionem ex taciturnitate videretur consentire.

Responsio 1.

Responsio 2. Non sufficit interrogato an sit Christianus, tacere.

Dices ulterius cum Coninck, si posset interrogatus de fide fugere ex manibus interrogantium, id legitime posset facere ; ergo posset tacere, quia eadem inconvenientia sequerentur ex fuga, quæ sequerentur ex taciturnitate. Respondeo, negando sequelam, quia ex fuga omnes intelligerent, quod potius profiteretur se Christianum quam non, non autem ex taciturnitate, quando saltem interrogaretur an esset infidelis, ut patet. Adde tamen in illo casu fugæ, ipsum dum fugit, facile et sine damno posse significare fidem veram, et propterea melius ac prudentius facturum eum, quandoque saltem si fugeret quam si maneret.

Ali ca (rei Pos fug inte reti de mer

Secunda pars conclusionis, nimirum quod non teneatur quis interrogatus privatim a quacumque persona, aut publice a persona non habente auctoritatem, an esset fidelis aut infidelis, respondere affirmative ; sed posse ipsum omittere responsionem, dicendo non debere se reddere rationem suæ fidei interroganti, vel hoc non pertinere ad ipsum, vel alio simili modo ; hæc, inquam, pars est Coninck, Valent. Sanchez contra Suar. *supra num.* 6. et probatur, quia sic se gerendo non facit ullam injuriam Deo, aut fidei, nec ulla per se incommoda sequuntur, cum nullus possit prudenter dubitare, quin non obstante tali responsione esset paratus confiteri veritatem debite interrogatus, illaque responsione potius ostendat, et significet defectum auctoritatis in persona interrogante, quam aliquid

2 Prol pars ti

Nor por per parti ri, a hal aucto tem sua r cit riam

aliud. Credo tamen non posse quem publice a quacumque persona interrogatum, an esset infidelis, tacere, quia tacendo consentire videtur, non vero significare defectum auctoritatis in interrogante.

Sed dices, si Rex aut persona auctoritatem interrogandi habens, interrogaret privatim, quomodo posset quis respondere, dicendo, hoc non pertinet ad te, quandoquidem haberet talem auctoritatem ? Respondeo, quia revera non haberet auctoritatem interrogandi de fide, et si haberet etiam, non haberet auctoritatem interrogandi secrete, aut saltem obligandi ad responsionem.

Dices, ergo similiter non haberet auctoritatem obligandi in publico ad responsionem, et consequenter eodem modo posset quis declinare responsionem publice ab ipso interrogatus. Respondeo concedendo ipsum nunquam habere auctoritatem interrogandi de fide, et propterea obligatio fidei confitendæ non oritur ex auctoritate ipsius, aut interrogatione, nisi tanquam a conditione sine qua non ; sed oritur formaliter ex præcepto divino confitendæ fidei, cum quis publice interrogatur a persona publicam habente auctoritatem, et supponitur communiter in sua ditione a suis subditis habere talem auctoritatem, etiam circa quamcumque professionem interrogandam, quæque possit punire ratione auctoritatis et muneris, nisi respondeatur.

Dico undecimo, in tempore persecutionis licet quandoque fugere, ne quis examinetur, aut martyrio ob confessam fidem afficiatur ; imo quandoque quis obligatur ad fugiendum, sed tamen quandoque etiam quis licite potest non solum non fugere, sed exponere se examini et martyrio, et quandoque pariter tenebitur non fugere. Prima pars hujus conclusionis est communis omnium Theologorum, et est de fide, quamvis Tertullianus oppositum docuisse videatur in libello hac de re particulariter scripto. Probatur primo, quia Christus Dominus sæpe a Judæis fugiendo, præsertim *Marci* 2. *et* 4. *Joan.* 8. *et* 10. docuit exemplo suo id fieri posse, ut habet Nicolaus Papa *cap. Sciscitaris* 7. *quæst.* 1. Idem docuit verbis Matth. 10. *Cum vos persequentur in una civitate, fugite in aliam*, quod præceptum seu consilium ipsius (perinde est quantum ad propositum, quia Christus, nec præcepit, nec consuluit unquam, quod erat illicitum) Paulus adimplevit, ipsomet testante 2. Corinth. 11. *Per murum in sporta demissus sum, et sic evasi manus ejus*, et Petrus *Act.* 12. aliique multi Sanctissimi Martyres ac Confessores, ac nominatim Sanctus Athanasius, qui etiam Apologiam de sua fuga edidit, in qua id licere docte et fuse ostendit, in qua doctrina cum ipso convenit Cyprianus in libro de lapsis inquiens : *Secundus ad gloriam gradus est, cauta se cessione subtractum Domino reservari, et qui interim cadit, non fidem negat, sed tempus expectat, nam forte qui non secedit, negaturus remansit*, et epist. 56. et 86. Nazianzenus *oratione in laudem Cæsarii*, Augustinus *epist.* 180. *tract.* 46. *in Joan. et lib.* 2. *contra Gaudentium cap.* 16. *et* D. Gregorius 30. *Moral.* 23. *et* 2. *Dialogorum* 3.

Probatio 1. Christus fugit quandoque.

Et Paulus.

Ac Petrus.

Et S. Athanasius.

Probatur etiam ratione, quia non constat esse ullum præceptum de non fugienda persecutione, et quia homo potest dubitare de infirmitate sua,

Nullum est præceptum de non fugiendo.

nisi quando magna necessitas exponendi se obligaret, tum enim deberet in Domino confidere, quia non patitur tribulari supra id quod possumus, et sperantes in se non confundit; unde quando non est talis necessitas, aut impulsus particularis Spiritus sancti, optime faciet fugere.

Quandoque quis obligatur ad fugiendum.

220. Secunda pars conclusionis est etiam communis, sed non tam certa, probaturque, quia potest is, cui imminet persecutio, esse persona publica, et ad alios instruendos ac conservandos in fide valde necessaria; tum autem omnino videtur ex charitate obligari ad declinandam persecutionem, ut docet S. Augustinus exemplo Pauli, qui se secundum Augustinum *tract.* 46. utilitati fidelium fugiendo servavit, et Gregorius *supra*. Imo posset oriri illa obligatio fugiendi ex ipsomet præcepto fidei, quando si rationabiliter timeret quis, si non fugeret, succumbere tentationi, ut colligitur ex cap. *Sciscitaris* prædicto, et ex Gregorio 18. *Mor.* 15. aliisque Patribus.

Potest quis quandoque non fugere.

221. Tertia pars est etiam communis, et patet exemplo plurimorum Sanctorum, qui data opera exposuerunt se et non fugerunt, palamque non interrogati confessi sunt se esse Christianos. Ratio autem est, quia non habemus præceptum non fugiendi, nam illud *fugite in aliam civitatem*, licentia est, inquit Cajetanus *in eumdem locum*, non præceptum, et apposuit hoc, ne illicitum existimaretur fugere. Quæ expositio est Augustini *epist.* 180. Deinde, quia per hoc quod quis non fugeret, aut exponeret se persecutioni, non occideret se, nec directe concurreret ad Martyrium, sed directe confiteretur et testaretur fidem veram, suaque confessione in tempore tam periculoso alios in ea confirmaret, aut ad eam invitaret. Quamvis autem indirecte ad hoc sequi posset mors, non est tamen malum, quod ad finem tam bonum intentum, tum ex parte non fugientis, seu exponentis se, tum ex parte operis, hoc est, expositionis, seu non fugæ, quis permitteret se interfici, et talem indirectam subministraret occasionem.

Qua... que ... cet 1...

Quarta denique pars non minus communis, probatur, quia quando ex fuga Pastoris tempore persecutionis immineret notabile damnum spiritualis gregi, sine dubio teneretur non fugere, et alias non boni Pastores, cujus est animam pro ovibus ponere, sed mercenarii fungeretur officio, qui fugit non obstante ovium jactura. Imo quando tale notabile damnum proximis immineret, illudque avertere quis posset, exponendo se morti, teneretur ex charitate id facere, quamvis non esset Pastor aut Prælatus; unde multo magis teneretur ad id Pastor, ut patet, quia hoc non solum ex charitate, sed etiam ex justitia tenetur in communiori sententia succurrere gregi suæ, et quamvis etiam non teneretur ex justitia, tamen potius teneretur ex charitate, quia ratione officii, jam determinatur ipse potius, quam alii. Quando autem immineret hujusmodi necessitas ex circumstantiis loci, temporis, et personarum est judicandum, et semper potius aliorum bonorum, et prudentium, quam suum quis melius sequeretur judicium.

Qu... que ... nere ... oblig...

Circa hoc autem advertit Coninck, quando aliqui Sacerdotes deberent manere cum periculo vitæ, urgente persecutione, ad instructionem plebis, et aliqui alii possent fugere aut deberent, ne simul omnes perirent, et ca-

reret plebs instructionibus, nec posset aliter commode definiri, qui potius deberent manere quam discedere, posse sortibus rem definiri; quod mihi etiam probatur, quia nihil mali in illa decisione includitur, et est satis indifferens modus agendi, usitatusque ab Apostolis in electione Mathiæ probabilissime loquendo.

Objicies contra primam partem, ex Tertulliano, quia persecutio nunquam imminet, nisi Deo permittente aut ordinante; sed non est licitum fugere ab eo quod Deus ordinat, aut permittit. Respondeo, si valeret hoc argumentum, quod non possemus etiam fugere pestem, aut alias infirmitates, quia certe non fiunt, nisi Deo permittente aut ordinante; sed hoc absurdum esse sine dubio fateretur ipse Tertullianus, ergo non valet ejus argumentum. Respondeo ergo in forma, negando minorem, nisi etiam ordinet præcipiendo, ut nos non fugiamus, non autem ordinavit, ut nos nunquam fugiamus persecutiones, quas ordinat aut permittit; si sic ordinat, concedo minorem.

Objicies secundo, Apostoli culpantur quod fugerint a Christo, cum caperetur, et in historia quadraginta Martyrum, unus ille qui fugit, eo ipso inconstans reputabatur in fide; ergo non licet fugere. Respondeo primo cum Suarez, Apostolos non peccasse fugiendo præcise, nisi quatenus fuga ipsorum fuit conjuncta cum dubia fide, aut scandalo; an autem fuerit sic conjuncta, negat Suarez esse certum, et perinde est ad propositum hujus loci; nam si non fuerit, negandum est eos peccasse; si fuerit, concedendum est illos peccasse, sed non præcise ratione fugæ. Unde illorum exemplum nihil facit contra conclusionem. Respondeo secundo, negando consequentiam, quia illi poterant fuisse obligati ad non fugiendum, propter circumstantiam præsentiæ Christi Domini ac Magistri sui, a quo tot beneficia receperunt, et quem propterea deberent existimare se obligatos adjuvare in tam gravi occasione, quamvis alias in aliis circumstantiis non essent semper obligati ad non fugiendam persecutionem; et hæc responsio mihi magis placet.

Responsio 2.

Cur peccavit unus ex 40. Martyribus, qui aqua frigida exivit.

Ad illud de illo uno ex quadraginta, respondeo, distinguendo antecedens, eo ipso quo fugit ratione fugæ præcise, nego antecedens; non ratione fugæ præcise, sed quatenus fuga illa ipsius ad aquas calidiores erat præstitutum signum derelictæ fidei, aut eam non confitendi, ut patet ex ipsamet historia, concedo antecedens, et nego consequentiam.

225.

Licet pecunia procurare ne quis publice interrogetur de fide.

Ad hæc addendum cum Coninck *supra num.* 113. semper fuisse licitum tempore persecutionis dare pecuniam Præsidibus ac aliis Officialibus, ne quis ad fidem negandam externe cogeretur, ut Baronius *anno* 205. *num.* 7. ostendit contra Tertullianum id reprehendentem in Catholicis. Ratio autem est, quia in primis, ut dictum est, possunt declinare interrogationem publicam, dare autem pecuniam alteri, ut non interroget, nec examinet, est potius concurrere ad bonum, quam ad malum, quandoquidem bene facerent Officiales non interrogando, et male faciant interrogando; ergo nihil impedit quominus id liceat.

Hæc modo sufficiant de præcepto fidei, iisque, quæ sunt necessario credenda, tum necessitate medii, tum necessitate præcepti, tam interius

quam exterius, et de tempore ac modo, quo obligat prædictum præceptum.

Nunc repetendus est Scoti textus, ut absolvamus hanc quæstionem.

SCHOLIUM.

Ostendit satis clare actum fidei antiquorum de hoc credibili, et similibus : *Christus nascetur*, non esse eumdem cum actu nostro : *Christus natus est*, quia nunc alter est falsus, alter verus; alter necessarius, alter contingens.

10. Ultimo videndum est (h), utrum actus fidei antiquorum fuerit de eodem credibili, de quo est noster actus. Et loquor de actu credendi in Redemptorem. Qui dicerent quod idem verum est de præsenti, de præterito et de futuro, dicerent quod sic, et quia eadem fuerunt extrema simplicia credita, igitur eadem fuit unio extremorum, et ideo idem credibile fuit, quod antiqui crediderunt futurum, et quod nos credimus præteritum, quia et ipsi crediderunt Redemptorem venturum, et nos credimus jam venisse.

Resol. Doct. Nota differentiam inter has propositiones : Christus est natus Christus est nasciturus.

Aliter tamen potest dici quod eadem complexio non est simul vera et falsa, nec simul contingens et necessaria; ideo nec est formaliter eadem complexio, cum dicitur modo, et creditur a nobis : *Christus natus est*, quia hæc est vera nunc; et hæc : *Christus nasciturus est*, quia hæc est modo falsa. Similiter prima est non contingens, quia de præterito; secunda erat contingens, quia dependebat ex libera Dei voluntate; non est igitur eadem complexio de Redemptore, quam crediderunt antiqui, et quam credimus nos; potest tamen dici eadem complexio materialiter, et eadem unio terminorum, si abstrahitur significatum complexionis a modo significandi, quam ipsi crediderunt, et quam nos credimus modo de Redemptore, ut scilicet concipiatur significatum nominaliter et non verbaliter ; sicut cursus, ut concipitur sine tempore consignificato per verbum præteriti temporis et futuri, et abstrahitur complexio ab omni modo significandi cum tempore.

Similiter, si intelligitur complexio sic pro aliquo instanti determinato, et abstrahatur illud instans a respectibus ad tempus præteritum et futurum, quia hujusmodi respectus non includuntur in ratione instantis, tunc eamdem complexionem potuerunt ipsi concipere, et pro eodem instanti, quam nos credimus de Redemptore; quia tamen complexiones non sunt formaliter eædem, nisi concipiatur significatum cum modo significandi, et modus significandi ratione verborum est consignificare tempus, ideo non est formaliter eadem complexio, quam crediderunt antiqui de mediatore, et quam nos credimus modo; sed ipsi Christum nasciturum, nos Christum natum; et una est modo falsa, et alia vera; una modo necessaria de præterito, alia tunc contingens de futuro.

Ad primum principale, concedo (i) quod actus credendi dependent ex duobus, scilicet ex habitu inclinante et præsentia credibilis, quod non est præsens in habitu, et ideo sine doctore et revelatore, non tenentur simplices, quibus non erant tot credenda explicita, tot Ad

credere, sicut Moyses; nec Moyses forte, sicut tenentur modo majores in Ecclesia, quia tot credibilia non erant sibi revelata. Opposito modo est de scientia, quia habens habitum scientiæ eo quod generatur ab objecto sicut a partiali causa, habet objectum sufficienter præsens, quamvis non ex vi habitus, sed per species, quæ manent, quandiu manet scientia; ideo potest considerare quando vult, et in potestate ejus est post scientiam habitam, considerare quodcumque contentorum in habitu; non sic est de fide, patet. Nec sufficit quicumque occursus credibilium ad intellectum, ad hoc quod habitus inclinet in actum firmiter eliciendum, sicut patet de baptizato nunc, cui si statim occurrant phantasmata illorum terminorum *mori* et *resurgere*, et componat apud se, *mortui resurgent*, non credet, nisi prius sibi constiterit per aliquem, quod sit articulus credendus; ideo necessario requiritur cum fide infusa fides acquisita ex auditu.

(k) Ad secundum dico quod quamvis communiter prius illuminentur Angeli, quam homines de fiendis, hoc tamen non est necessarium, scilicet potest Deus aliter ordinare, ut prius revelet aliquid hominibus per infusionem fidei, et credendorum revelationem, quam Angelis; ideo non videtur consequentia, Angeli non cognoverunt incarnationem ante Christi adventum; igitur nec homines crediderunt eam.

Et quod dicis, quod Angelus est perspicatioris intellectus, nihil est ad propositum, quia procedit de cognitis naturaliter; tamen Angelus qui annuntiavit eam, novit ipsam antequam esset completa.

Ad aliud concedo conclusionem modo dicto in pede, credo tamen quod non sunt aliqua in novo Testamento, quæ non possunt extrahi de veteri in aliquo sensu allegorico, vel tropologico, vel anagogico; tamen non omnia concipiuntur in sensu historiæ et litteræ in veteri.

(l) Ad aliud in oppositum potest dici quod accipit falsum, scilicet quod quilibet tenetur pro omni statu diligere omnia diligibilia ex charitate, quia Salvator dicit in Matth. c. 5. *Audistis quia dictum est antiquis: Diliges proximum tuum, et odio habebis inimicum tuum;* ergo videtur quod non tenebantur inimicos diligere; tamen posito quod sic, dico quod tenentur omnes implicite diligere, sed non explicite; sicut non tenentur omnes omnia diligibilia explicite cognoscere, et sic tenentur omnes implicite omnia credibilia credere. Præterea dico, quod non est simile, quia fides est in intellectu subjective.

Et si objicitur, ergo aliquis potest credere nolens, quia quæ sunt in intellectu, præcedunt *velle*, dico quod non sequitur, quia actus credendi dependet ex duobus, scilicet habitu inclinante et credibili præsentato, non quomodocumque, sed præsentato tanquam credibile, et sic communiter non præsentatur nisi per doctrinam; et adhuc si sic præsentatur, non necessario credit intellectus, ut sic credere præcedit velle, quia proponens credibile intellectui non

demonstrat, ita ut cogat intellectum ad assentiendum ; ideo non credit nisi volens. Quamvis autem voluntas sic habeat imperium super actum credendi, non tamen habet imperium super oppositum actum, stante fide, ut intellectus dissentiat credibili proposito per imperium voluntatis, sed solum potest impedire intellectum, ne exeat in actum suum credendi elicitum circa credibilia proposita.

Voluntas habet quoddam imperium super actum credendi, ideo nemo credit volens.

COMMENTARIUS.

226. Supplem. Poncii.

(h) *Ultimo videndum est utrum actus fidei antiquorum,* etc. Ut magis declaret primam principalem quæstionem, qua quæritur utrum antiqui ante Christi adventum debuerint habere fidem de iisdem mysteriis, de quibus nos habemus fidem post ejus adventum ; ostendit hic, licet ipsi habuerint fidem circa incarnationem Christi, et nos habeamus fidem de eadem incarnatione, tamen incarnationem, ut credebatur ab ipsis non esse idem objectum, ac ut creditur a nobis ; idque probat evidenter, quia nos credimus incarnationem, ut præteritam, et ut positam in *esse* pro differentia temporis præteriti, illi vero pro differentia temporis futuri. Unde objectum materiale proximum fidei nostræ non est incarnatio secundum se præcise, sed incarnatio præterita ; objectum vero materiale proximum fidei ipsorum, (loquor autem de actu fidei, quo credebant illi, et credimus nos incarnationem) erat incarnatio, non secundum se præcise, sed ut futura. Certum autem est has duas propositiones: *Incarnatio est futura*, et *Incarnatio est præterita*, esse distinctas, quandoquidem jam una ex ipsis sit falsa, nimirum : *Incarnatio est futura*, et altera vera, nempe : *Incarnatio est præterita*, et quandoquidem etiam hæc propositio : *Incarnatio est futura*, quæ erat objectum fidei antiquorum de incarnatione ac Redemptore, erat propositio contingens, utpote quæ dependebat a libera cooperatione Dei ; hæc vero alia propositio : *Incarnatio est præterita*, quæ est objectum materiale fidei nostræ de incarnatione, sit propositio necessaria, quia ad præteritum non datur potentia.

Incarnatio ut credita ab antiquis, et a nobis non est idem objectum.

Quamvis autem tota hæc doctrina sit clara et vera, tamen pro meliori ejus intelligentia duas proponam difficultates. Prima difficultas est contra illam de falsitate actus, quo quis diceret, jam Christus est futurus ; si enim non posset quis dicere post Christum natum vere Christus est futurus, sequeretur quod actus fidei posset esse falsus, consequens est absurdum, secundum omnes communiter ; ergo et antecedens. Probatur sequela majoris, quia si quis ex antiquis fidelibus eliceret actum fidei, credendo Christum nasciturum, paulo antequam Christus natus erat, eumdemque actum propter eamdem rationem formalem, scilicet propter veritatem divinam, aut revelationem continuaret, donec Christus esset natus, ut bene videtur fieri posse, præsertim si ipsi esset ignotum quod Christus esset natus, ut non minus bene posset contingere, tum si propositio illa ipsius esset falsa, actus fidei esset falsus, sin esset vera, tum poterit vere dici etiam post Christum natum quod Christus sit futurus, et consequenter mala est prima ratio Doctoris.

Respondeo negando posse conser-

vari actum talem fidei, quo crederetur Christus futurus, nisi pro tanto tempore, pro quanto esset verum quod esset futurus; unde statim ac adveniret tempus, pro quo id non esset verum, ut esset tempus ipsius nativitatis, et tempus omne sequens, non conservaretur iste actus supernaturalis fidei, nec posset conservari de potentia absoluta, quia repugnaret conservatio ejus ex natura intrinseca actus fidei, quæ cum habeat dependentiam intrinsecam a revelatione divina non apparenti tantum, sed vera et reali a parte rei, nequit conservari absque contradictione, nisi pro tempore pro quo est revelatio vera et realis divina de objecto ejus.

Hoc tamen sic intelligendum est, ut non possit conservari adveniente nativitate, aut deinceps, sic ut esset formalis determinatio intellectus ad credendum in tempore ipsius nativitatis, aut ullo tempore deinceps, quod nativitas Christi esset futura, cum quo tamen forte probabilius est quod de potentia absoluta ipsemet actus, quo ante nativitatem quis vere credidit fide supernaturali Christum esse futurum, posset conservari in æternum si Deus vellet, sed conservatus, tamen haberet tantum ex se formaliter determinare intellectum ad credendum quod Christus esset nasciturus pro tempore aliquo sequente ad tempus, in quo primum producebatur actus, et quo erat verus; hoc autem verum esset semper, etiam post Christum natum. Unde in casu, quo conservaretur post Christum natum, non determinaret intellectum ad credendum quod Christus esset futurus pro tempore aliquo sequente illud tempus, in quo post Christum natum conservaretur actus, sed quod esset futurus, ut dixi, pro tempore aliquo sequente tempus illud, in quo primum producebatur actus, et erat verus ante Christum natum; nec in hoc sensu asserit Scotus illam propositionem: *Christus est futurus* post Christum natum necessario esse falsum, sed in sensu quod significaret ipsum esse nasciturum pro ullo tempore post ejus nativitatem.

Secunda difficultas est contra secundam rationem Scoti de contingentia hujus propositionis: *Christus est futurus*, pro omni tempore pro quo est vera, et de necessitate hujus propositionis: *Christus est natus*, pro omni tempore post nativitatem; videtur enim quod una non sit magis contingens, aut necessaria quam altera, quia hæc: *Christus est natus*, non est necessaria, nisi ex suppositione quod Christus sit natus; et altera propositio: *Christus est nasciturus*, est necessaria ex suppositione quod sit nasciturus, et quod Deus determinaverit concurrere ad ejus nativitatem. Sed breviter modo respondendum, licet utraque sit necessaria ex hypothesi, esse tamen hanc differentiam, quod illa determinatio causæ ex cujus suppositione illa propositio: *Christus est natus*, est vera, sit jam absolute et simpliciter posita realiter in *esse*, quantum ad se et effectum ejus; illa vero determinatio causæ, ex cujus hypothesi, altera propositio: *Christus nascetur*, est vera, non est posita simpliciter quantum saltem ad effectum ejus, nec etiam quantum ad se, (si determinatio formalis Dei ad ponendum illum effectum sit quid distinctum a volitione ejus), sicut nec determinatio actualis causæ secundæ, aut causarum secundarum concurrentium, aut concursurarum

229. 2. Diffic. contra præmissam doctrinam Quomodo est contingens quod Christus erat futurus, et necessarium, quod sit natus.

cum illo ad positionem istius effectus; unde magna differentia patet inter necessitatem unius propositionis et alterius, quod sufficit ad propositum Scoti, qui nihil aliud præterea per illam secundam rationem intelligere
230. dicendus est. Quod si diceretur etiam, ut aliqui dicunt, quod non obstante decreto divino de futuritione effectus etiam in sensu composito istius decreti, possit ipse simpliciter non ponere effectum, tum pateret major adhuc differentia necessitatis utriusque propositionis, quia scilicet hæc propositio : *Christus est natus*, jam ita est necessaria, ut non possit ullo modo jam Deus efficere, ut non sit vera ; sed illa altera : *Christus nascetur*, non esset tam necessario vera, quin absolute posset dici pro illo tempore, pro quo erat vera, quod Deus posset efficere, ut non esset vera, quamvis infallibiliter id nunquam esset facturus. An hæc autem doctrina sit vera, relinquendum est pro tractatu de voluntate Dei, et conciliatione libertatis creatæ, cum decretis ejus absolutis de futuritione rerum in tempore.

Eadem est fides habitualis nostra, et antiquorum.

231. Ex his ergo et præmissis in tota hac quæstione patet, quantum ad fidem habitualem supernaturalem (ex suppositione communis doctrinæ tenentis quod eadem fides habitualis supernaturalis sit, quæ extenditur ad omnia credibilia credenda) eamdem esse fidem nostram et antiquorum, tam eorum qui fuerunt in statu naturæ, quam eorum qui fuerunt in statu legis Mosaicæ.

Etiam eadem est fides actualis nostra, et antiquorum quoad multos actus, non

Quantum vero ad fidem actualem, eamdem esse etiam fidem eorum et nostram, quantum ad plurimos actus, non vero quantum ad omnes actus, quia nos habemus multos actus, quos ipsi non habuerunt, et quia nobis etiam sunt necessarii necessitate medii et præcepti plurimi actus, qui ipsis formaliter non erant necessarii ; et ipsi similiter plurimos habuerunt actus fidei, quos nos non habemus, nec habere possumus, aut debemus, ut, verbi gratia, illum actum, quo credebant Messiam futurum ; et iis etiam multi actus erant necessarii necessitate medii, qui nobis non sunt necessarii, ut, verbi gratia, jam dictus actus, et actus quo crediderunt in virtutem circumcisionis et remedii peccati originalis, nec de hoc in re potest esse controversia.

(i) *Ad primum principale concedo*, etc. Modo respondere incipit ad argumenta principalia in initio quæstionis proposita, quorum primum erat : Moyses habuit fidem de aliquo, de quo non habuerunt fidem antecessores ejus, quia revelabatur ipsi aliquid quod non revelabatur illis, ut patet ex loco adducto a Doctore *ex Exodi* 3. ergo non erat illis antecessoribus necessaria fides de omnibus, quæ credidit Moyses ; ergo multo minis erat ipsis necessaria fides de omnibus, de quibus nos habemus fidem, quandoquidem nos simus alterius legis, Moyses fuit ejusdem cum ipsis.

Ad hoc argumentum facile in re responderi posset, concedendo quod non fuerit antiquis necessaria necessitate præcepti, nec necessitate medii fides actualis de omnibus, quæ nobis necessario necessitate aliqua ex illis sunt credenda, et concedendo etiam quod inter nos ipsos aliqua creduntur a multis, quæ non sunt necessaria a cæteris credenda, et quod aliqua etiam sunt necessaria creditu multis, necessitate saltem præcepti, quæ non

unt tali necessitate necessario credenda aliis, ut patet ex decursu totius quæstionis. Et hæc solutio in re est, quam intendit hîc Scotus, licet aliqua lia adjungat ad solvendam forte objectionem tacitam, quam quis objicere osset, nimirum hanc :

Si esset aliqua ratio, cur antiqui mnes non haberent fidem de iisdem nysteriis, de quibus Moyses habuit, ut nos, maxime quia non possent sii proponere eadem mysteria propter efectum revelationis, sed possent illa roponere ; ergo possent habere fidem e iisdem, et consequenter aliqui salem ex illis haberent fidem de illis. Probatur minor, quia illi habuerunt amdem fidem habitualem quam nos; rgo poterant illa mysteria proponere. Probatur consequentia, quia qui haet scientiam habitualem de aliquo bjecto, potest illud objectum proponere ; ergo et qui habet fidem habituaem. Ad hanc objectionem tacitam olvendam videtur tendere discursus Scoti in solutione primi argumenti principalis, juxta quem discursum espondeo, concessa majori, negando ninorem cum consequentia probationis, ad cujus probationem nego consequentiam ; et disparitas est quod habens scientiam habitualem habet etiam pecies rerum, de quibus habet scientiam, quia non haberet scientiam habitualem acquisitam, de qua loquimur, nisi haberet actus ; actus autem non posset habere sine speciebus, ut patet ; eo autem ipso, quo habet scientiam habitualem facilitantem ad assensum, et species, quibus mediantibus posset proponere objectum, nihil mpedit quominus posset habere ctum quemcumque, ad quem illa cientia habitualis extendere se possit, quia actus scientiæ non prærequirit alias causas præter potentiam intellectivam, habitum et propositionem objecti, mediante forma syllogistica, quæ propositio potest fieri mediantibus speciebus.

Sed habens fidem habitualem, non habet eo ipso species rerum credendarum, ut patet non solum in parvulis, quibus infunditur habitus fidei in Baptismo, sine speciebus ullis intelligibilibus, sed etiam in adultis, quibus infunditur in Baptismo idem habitus sine eo quod habeant species multorum credibilium, quamvis non sine eo quod habeant aliquas, quia prærequiritur in illis, ut dispositio actus fidei, circa aliqua objecta, qui haberi non potest sine speciebus illorum objectorum.

Sed nec sufficeret ei, qui haberet habitum fidei, habere species etiam rerum credibilium, et iis mediantibus habere illa objecta credibilia sibi proposita, ut habere fidei actum, sicut sufficit habenti habitum scientiæ ad habendum actum scientiæ habere species objectorum sciendorum, et iis mediantibus habere objecta sibi proposita, quia actus fidei non generatur præcise, et solummodo ab habitu, potentia et objectis credibilibus, sed ulterius requiritur quod cognoscatur Deus ea revelasse, ut patet exemplo a Doctore adducto pueri baptizati, cui si cum adolesceret, proponeretur hæc propositio credibilis : *Mortui resurgent*, nullo modo assentiretur per fidem, nisi proponeretur ipsi ulterius quod esset propositio credenda, seu quod Deus revelaverit illam, et quia hoc non solet proponi a Deo ipso immediate, sicut posset proponi, si Deo placeret, sed solet proponi ab hominibus,

234. Ad actum fidei non sufficit habitus, et species rei credendæ.

Requiritur præterea cognitio revelationis.

ideo optime ait Doctor quod actum fidei supernaturalis de objectis credibilibus præcedat ordinarie actus fidei naturalis, qua credimus illis hominibus, qui dicunt nobis quod Deus revelaverit mysteria illa, quæ per fidem supernaturalem sunt credenda. At actus scientiæ generatur immediate ex objecto syllogistice proposito, ut dixi, et nihil aliud prærequirit, ut generetur etiam cum facilitate, quam ut potentia habituata habeat sibi propositum sic objectum; unde patet maxima disparitas inter habitum fidei et scientiæ, quam hoc suo discursu ostendere voluit Doctor. Circa vero prærequisitionem actus fidei humanæ ad actum fidei divinæ plura dicenda erunt quæstione sequenti.

235. 2. Arg. princ. (k) *Ad secundum.* Ante Christi adventum non erat hominibus necessarium credere quod ignoraverunt Angeli, sed si ante Christi adventum ignoraverunt Christi adventum, et ante prædicationem Ecclesiæ, non cognoverunt incarnationem, saltem tam distincte, quam nos cognoscimus ipsam; ergo nec homines ante ipsius adventum debebant illam ut sic, cognoscere. Responsio. Respondet Doctor concedendo totum, quia, ut *in num.* 10. dixit ipsemet, et ut patet ex dictis in toto decursu quæstionis, nos multa credimus, et credere debemus de Christo, quæ antiqui nec poterant, nec debebant credere, ut verbi gratia, quod de facto venerit, passus fuerit, resurrexerit; et licet nihil pertineat ad substantiam aut circumstantiam incarnationis, aut aliorum mysteriorum nostræ fidei, quæ non fuerunt revelata in veteri Testamento, quia nihil tale est quod in aliquo sensu mystico aut litterali non potest deduci ex aliqua parte veteris Testamenti, tamen plurima sunt spectantia ad illa mysteria, quæ non proponuntur litteraliter et distincte in veteri Testamento, ut patet. Ad hoc autem ut veteres haberent fidem de illis mysteriis explicite et distincte, sicut nos habemus, non sufficeret illa propositio obscura et mystica, nisi Spiritus sanctus explicaret illum sensum; non est autem verisimile quod explicaverit illum sensum, quoad omnia mysteria novi Testamenti, et consequenter non est verisimile, quod in veteri Testamento habita fuerit fides explicita omnium mysteriorum, quæ nos credimus, etiam abstrahendo a præteritione istorum mysteriorum, quæ nos credimus, et illi credere non potuerunt.

Per hoc etiam patet ad tertium argumentum principale, ad quod propterea Scotus expresse non respondet, consistit autem in hoc quod sufficere debebat antiquis, quibus non erant tot revelata quot nobis, credere illa sola, quæ iis revelabantur, et esse parati ad credenda plura, si sufficienter revelarentur ipsis; et consequenter quod non fuisset ipsis necessaria fides rerum omnium, quas nos credimus et debemus credere; quod totum verissimum esse patet ex dictis.

(l) *Ad aliud in oppositum*, etc. Solutis argumentis pro parte negativa quæstionis, quatenus poterant facere contra suam resolutionem, nunc respondet ad argumentum unicum positum pro parte affirmativa, quatenus similiter posset facere contra eamdem solutionem. Est autem argumentum hujusmodi: fuit necessarium pro omni statu diligere omnia diligibilia ex charitate, quia fuit necessarium habere ipsam charitatem, et quia cha-

tas se extendit ad omnia illa, in uocumque gradu intensionis sit ; rgo quandoquidem necessarium fuit emper pro omni statu habere fidem abitualem, et quandoquidem illa des se extendat ad omnia credibilia, ræsertim cum charitas non perficiat ine fide, id est, quia charitas non ommunicatur nisi habenti fidem, ec principiat actum suum, nisi præ- upposito actu fidei.

Respondet Doctor posse dici quod ssumatur falsum in antecedenti, uia fortassis antiqui non habebant ræceptum diligendi inimicos ex cha- itate sicut nos habemus, ut colligi osse videtur ex Matth. 5. *Audistis, uia dictum est*, etc. Sed hoc omisso, e quo agi solet in materia de chari- ate :

Respondet secundo, distinguendo ntecedens, explicite et distincte, nego ntecedens ; partim explicite et par- im implicite, ac quantum ad præpa- ationem animi, transeat antecedens, t similiter distinguo consequens ; ec in sensu concesso facit aliquid ontra resolutionem præmissam quæ- tionis, imo argumentum potest re- orqueri ad sensum istius resolutionis oc modo : non tenentur omnes ex- licite diligere ex charitate, quæ pos- ent per eam diligi, et aliqui sunt qui lura diligunt, quam omnibus sit ne- essarium, aliique tenentur, vel ra- ione status, vel ratione commoditatis t occasionis oblatæ actu aliquos dili- ere, et providere ipsis, quos alii non enentur diligere actu, quamvis om- es teneantur habere charitatem, et uamvis charitas se extendat ad illos iligendos, hoc est, sit ex se potens oncurrere cum voluntate ad actum ilectionis circa ipsos ; ergo similiter possunt aliqui, et tenebuntur credere distincte et actualiter aliqua ratione status, aut aliarum occasionum, quæ alii omnes non credunt, nec tenen- tur credere, quod est intentum prin- cipale resolutionis Scoti de hac quæ- stione.

Posset etiam tertio responderi, ne- gando antecedens quantum ad ratio- nem in eo positam, non enim ideo te- netur quis diligere ex charitate diligi- bilia, quod habeat charitatem, et quod charitas se extendat ad illa, quia ha- bens scientiam habitualem extenden- tem se ad aliquam conclusionem, non tenetur scire actu illam conclusionem, ut patet ; et quia nisi esset præceptum diligendi diligibilia, quantumvis ha- beret quis principia sufficientia ad di- lectionem, non teneretur diligere, ut etiam patet. 238. Responsio 3. Non ideo tenetur quis dili- gere ex charitate aliqua, quia habet charita- tem.

Ratio ergo cur tenetur diligere ex charitate aliqua, est, quia lex natura- lis vel positiva divina aut humana, ad dilectionem obligat. Unde casu quo esset hujusmodi præceptum aliquod diligendi diligibilia omnia, non eo ipso sequeretur quod esset præceptum actu credendi credibilia omnia, sed solum esset præceptum credendi illa diligibilia omnia, quia sine fide non possent diligi supernaturali dilec- tione, quare negari posset consequen- tia ex suppositione præcepti diligendi omnia diligibilia.

Aliam disparitatem assignat Doctor inter fidem et dilectionem, quod sci- licet fides, tam actualis quam habitua- lis subjectetur in intellectu, dilectio vero tam habitualis quam actualis sit in voluntate. Circa quam disparita- tem duæ occurrunt difficultates : Una est, de qua Doctor non facit mentio- nem, nempe quid faciat illa disparitas 239. Alia dis- paritas in- ter fidem, et dilectio- nem.

ad propositum ? Altera est, quam ipsemet tangit circa veritatem istius disparitatis. Quantum autem ad primam difficultatem, dico disparitatem illam facere ad propositum, quia ex suppositione quod dilectio actualis sit in voluntate tanquam actus ipsius, et quod habeat in se habitum charitatis, potest voluntas physice si voluerit, et moraliter etiam, supposito auxilio gratiæ actualis, (sine quo nec diligere, nec credere nec sperare possumus, sicut oportet, potentia saltem morali, ut suppono ex Conciliis Arausicano, Tridentino, aliisque, ac ex Patribus passim) elicere actum dilectionis circa quæcumque diligibilia, quæ proponerentur per intellectum sine ullo ulteriori speciali applicatione; sed si actus fidei sit in intellectu, posset requirere, et de facto requirit (ut supra dictum est, inter solvendum primum principale argumentum *numero* 234.) aliquid aliud ultra propositionem credibilium, nimirum propositionem revelationis, quæ non esset semper in facultate habentis fidem ; unde eo ipso quo haberet fidem, et proponerentur credibilia, non teneretur credere, quia nemo tenetur ad impossibilia, licet teneretur quis habens charitatem amare omnia diligibilia sibi proposita, eo ipso quo ut sic proponerentur ; sic intelligo conducentiam hujus disparitatis ad propositum hujus loci, et solvo primam difficultatem.

Quid facit illa disparitas ad propositum ?

240. Quantum ad secundam difficultatem de subjectatione fidei in intellectu, omnes Theologi communiter cum Divo Thoma 2. 2. *quæst.* 4. *artic.* 2. et Doctor hìc, docent habitum fidei, a quo immediate procedit ipsemet assensus actualis, subjectari in intellectu, et consequenter ipsummet assensum fidei actualem ; nec potest negari nisi ab hæreticis modernis, qui fidem necessariam ad salutem, tanquam initium et radicem ejus, quæ est illa ipsa, de qua hîc loquimur, existimant esse fiduciam quamdam voluntatis, et propterea eam fidem in voluntate subjectari, non in intellectu tenere debent. Probat hoc Calvinus in *ad Romanos* 10. ex illis verbis : *Corde creditur ad justitiam*, ubi nomine *cordis* non potest intelligi intellectus, et consequenter actus fidei faciens ad justitiam acquirendam est actus non intellectus, sed voluntatis. Sed nugatur hæreticus, nam per *corde credere* significatur eo loci actu interno credere, contraponit enim Apostolus actum internum actui externo fidei, de quo etiam eodem loco agit, et præterea actus intellectus vocari actus cordis, patet ex communi omnium usu, intelligentium per *cogitationes cordis*, cogitationes intellectus, et non solum actus voluntatis. Quod vero in illo loco Apostolus non faciat mentionem de fiducia aliqua voluntatis, nec de actu fidei, quo quis credit sibi dimissa esse peccata, ut hæretici pessime et indocte putant, patet manifeste ex verbis antecedentibus, *quia si confitearis in ore tuo Dominum Jesum Christum, et in corde tuo credideris, quod Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris*. Quibus verbis tanquam pro ratione subjungit prædicta verba : *Corde enim creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem*. Unde manifeste sequitur quod fides illa cordis, qua creditur ad justitiam, sit illa ipsa fides cordis, de qua ante fecit mentionem, nimirum illa qua creditur quod Deus Christum

Habitus fidei subjectatur in intellectu.

suscitavit a mortuis; sed illa fides non est fides illa, nec fiducia particularis, qua quis credit aut sperat, aut confidit, sibi esse dimissa peccata; ergo ex illo loco potius impugnatur quam propugnatur sententia Calvini et hæreticorum.

Patet manifeste fidem omnem, qua quis credit esse pertinentem immediate ad intellectum, quia si loquamur de actuali fide, est assensus alicui propositioni objectivæ, et judicium quo judicamus illam propositionem esse veram, omnis autem assensus et judicium spectat ad intellectum, ut est evidens; et qui id negaret, deberet pariter negare quod assensus scientificus, aut ullus omnino spectaret immediate ad intellectum, et consequenter negare dari intellectum; eadem enim est ratio de quocumque assensu ac judicio, quantum ad hoc, et de assensu fidei. Si autem loquamur de fide habituali, illa spectat sine dubio ad eamdem potentiam, ad quam spectat fides actualis, sicut scientia habitualis spectat ad eamdem potentiam, ad quam spectat scientia actualis, et charitas habitualis ad eamdem potentiam, ad quam spectat charitas actualis secundum omnes.

Sed contra hoc objicit Scotus, quod si fides actualis esset actus intellectus, sequeretur aliquem posse credere nolentem, quia actus intellectus præcedunt actus voluntatis, et quia est causa naturaliter agens.

Respondet ipsemet, negando sequelam, quia licet aliqui actus intellectus præcedant aliquos actus voluntatis, et omnis actus voluntatis præsupponat aliquem actum intellectus, tamen aliquis actus intellectus potest præsupponere aliquem actum voluntatis, aut saltem potest impediri per aliquem actum voluntatis, verbi gratia, per nolitionem, si nolitio adesset in voluntate; et licet intellectus sit causa naturalis respectu actus fidei, non tamen est causa adæquata, etiam cum habitu, quia dependet a propositione objecti per modum credibilis; sic autem non proponitur communiter, saltem prima vice, nisi mediante doctrina, hoc est, mediante instructione aut propositione facta per alium hominem, aut per Scripturam aliquam; et quamvis etiam hoc modo proponeretur objectum, ut credibile, tamen adhuc non esset necessarium ut intellectus crederet, nisi accedente imperio voluntatis, quia objectum propositum ut credibile eo modo quo communiter proponitur, proponitur obscure, et posset dici quod ex se non necessitat intellectum ad assensum, nisi accedente actu voluntatis, aut saltem quando voluntas imperaret ut non crederet. Addit tamen ad hoc Doctor, quod quamvis poneretur hujusmodi subordinatio intellectus ad voluntatem in ordine ad actum fidei, ita ut non posset eum habere, nolente voluntate, aut etiam non volente, tamen non propterea deberet habere talem subordinationem, ut posset discredere objecto credibiliter proposito; unde hoc supposito, haberet subordinationem in actu credendi quantum ad exercitium, non vero quantum ad specificationem, quod totum melius intelligetur ex quæstione sequenti.

QUÆSTIO II.

INCIDENTALIS SEU LATERALIS.

Utrum ut fides sit in intellectu, necesse sit aliquem habitum infusum esse in voluntate?

Alensis 3 *p. q.* 80. *membr.* 1. D Thom. 3. *p. q.* 24. *art.* 2. *et* 2. 2. *q.* 4. *art.* 2. *ubi* Cajet. Bagnez, Lorca, Pesant. D. Bonaventura *dist.* 23. *art.* 1. *q.* 2. Richard. *art.* 6. *q.* 1. Michael. Med. *lib.* 4. *c.* 2. Suar. 3. *p. tom.* 1. *q.* 7. *in art.* 3. Valent. 2. 2. *disp.* 1. *q.* 1. *p.* 4. § Sed ad tertium. Vasq. 1. 2. *disp.* 186. *c.* 2. Molina 1. *p. in Concord. ad quæst.* 14. *art.* 13. *dist.* 8.

1. D. Thom. a. 3. d. 23. a. q. 1. Juxta hoc (m) posset quæri, utrum ad hoc quod fides sit in intellectu, necesse sit aliquem habitum infusum esse in voluntate? Et dicunt aliqui quod sic, quia, ut dicunt, intellectus pro statu isto non movetur, nisi a duobus, scilicet ab objecto et voluntate, quæ est universalis motor, et credibile non est ita efficax, ut moveat ipsum intellectum ad assensum, ideo ad hoc quod intellectus assentiat, oportet ipsum a voluntate moveri ; sed a voluntate moveri non potest ad assentiendum alicui supernaturali, nisi in voluntate sit aliquis habitus supernaturaliter inclinans ad illud volendum ; sicut ergo requiritur in intellectu habitus supernaturalis ad assentiendum, ita et in voluntate, ut velit ipsum assentire.

Argum. 2. Præterea, ad hoc quod actus dependens a duobus agentibus sit perfectus, necesse est principale agens perfici supernaturaliter, vel tantum, vel plus, sicut instrumentale ; sed voluntas respectu actus credendi est motor principalis, intellectus autem instrumentalis ; igitur si habitus supernaturalis requiritur in intellectu ad hoc quod assentiat, magis requiritur in voluntate habitus supernaturalis, ad hoc ut moveat et velit ipsum assentire.

Sed contradictionem non video, quin intellectus, si fieret mere per se, et haberet objectum præsens, posset intelligere vel credere sibi præsentato.

COMMENTARIUS.

(m) *Juxta hoc posset quæri*, etc. Hanc quæstionem incidentalem seu lateralem, ut antiquiores dicere solent, non vero principalem esse, inde patet, quia *in initio quæstionis præcedentis*, Doctor circa *hanc distinctionem vigesimam quintam* duas tantum se propositurum quæstiones præfatur, quarum neutra cum hac coincidit, sed prima jam tractata est, secunda post hanc tractabitur ; deinde quia hanc movet ad majorem claritatem et resolutionem illius doctrinæ, quam *in fine quæstionis præcedentis*, solvendo replicam contra subjectationem fidei in intellectu objectam proposuit, ut patet tum ex materia, circa quam versatur ; tum ex primis verbis hujus quæstionis : *Juxta hoc posset quæri* ; unde mirum est, huic incidentale et accidentariæ quæstioni titulum per se distinctum præponi, secundam autem quæstionem vere principalem sine præpositione tituli particularis relinqui, et in plurimis editionibus sic huic quæstioni absque distinctionis nota annecti, ut primo intuitu pars hujus videri posset, cum nullam prorsus inter se connexionem habeant,

non sine lectoris confundendi periculo, nisi succurreret statim dubitanti nota marginalis ad quid referenda sit significans. Ut igitur moneatur lector hanc quæstionem non esse secundam principalem, quam Scotus solvendam proposuit, et ut detur locus titulum præponendi ad illam, quæ vere est secunda principalis, in hac editione addidimus ad hujus titulum *incidentalis seu lateralis.*

Ut autem aggrediamur expositionem hujus quæstionis, quæ quamvis breviter a Doctore examinata est, gravissimam continet difficultatem, quo magis mirum est eam a Lycheto prætermissam, advertendum est, quæstionem posse intelligi tum de fide habituali, tum de actuali; unde sensus esse potest, an ut fides habitualis sit in intellectu, requiratur aliquis habitus supernaturalis in voluntate, et etiam, an ut fides actualis sit in intellectu requiratur aliquis actus in voluntate præsupponens habitum supernaturalem in substantia, de hujusmodi enim actu et habitu voluntatis hìc agitur.

Advertendum præterea, quando in primo quæstionis sensu, quæritur necessitas habitus per se infusi in voluntate, non agi de habitu per se infuso spei aut charitatis, quorum inexistentia in ea est impertinens ad inexistentiam fidei habitualis in intellectu, et sine quibus de facto conservatur fides habitualis in fidelibus peccatoribus, et quamvis parvulis omnes tres habitus infundantur simul, tamen adultis quandoque infundi habitum fidei sine habitibus spei aut charitatis satis est probabile, ut suo loco dicemus inferius *distinct.* 36. quæritur ergo de necessitate alterius habitus per se infusi, cujus actus necessarius sit semper ad habendum actum fidei.

Quia vero si intellectus non possit habere actum supernaturalem fidei, nisi voluntas habeat aliquem actum supernaturalem conducentem ad actum fidei habendum, et priorem ipso, saltem natura, inde colligitur efficaciter quod habitus fidei non possit esse in intellectu, quin detur habitus ille particularis in voluntate; nam qua ratione actus ille voluntatis præsupponi debet actui fidei, eadem ratione habitus correspondens illi actui voluntatis, debet esse in voluntate necessario, quotiescumque est habitus fidei in intellectu. Ut enim bene colligimus habitum charitatis aut spei non conservari de facto in eo, qui non habet habitum fidei supernaturalem pro hoc statu, quia actus charitatis et spei non possunt haberi sine actu charitatis, ita similiter possumus non minus bene colligere quod habitus fidei supernaturalis non possit de facto haberi connaturaliter, et de potentia ordinaria loquendo (nam quod de potentia absoluta possit alter sine altero haberi, non potest esse difficultas) sine habitu illo particulari supernaturali voluntatis, sine cujus actu, actus fidei non possit haberi, quia, inquam, hæc ita se habent, solutio quæstionis in primo sensu dependet a solutione ejus in secundo sensu. Unde tota difficultas principalis hujus quæstionis consistit in hoc, an de facto, (loquendo semper de potentia ordinaria) intellectus possit habere actum fidei, sine eo quod voluntas habeat ullum actum positivum concurrentem ad illum actum; et deinde, an si non possit, ille actus concurrens voluntatis debeat esse supernaturalis in substantia.

3. Si prærequiritur actus supernaturalis voluntatis ad actum fidei, etiam habitus supernaturalis præsupponetur habitui fidei.

Difficultas tota quæstionis.

4. Alia advertentia. Duobus modis potest actus fidei dependere a voluntate. Primus modus.

Pro quo etiam ulterius intelligendo, advertendum prætcrea duobus modis posse prærequiri concursum actus voluntatis ad actum fidei. Primo, qualenus requireretur consensus, seu imperium ejus ad propositionem objecti fidei sub ratione credibilis, seu ad proponendum intellectui rationes et motiva, quibus deducatur ad cognoscendum, quod illud objectum sit revelatum ; et hoc modo omnes concedunt requiri concursum voluntatis, sed nemo asserit actum, quo sic concurrit, debere esse supernaturalem in substantia ; et quamvis ille actus præsupponeret habitum, non tamen habitum per se infusum, nec consequenter illum, de quo hîc quæritur.

Secundus modus.

Secundo quatenus, ut objecto sufficienter proposito per modum credibilis per motiva credibilitatis intellectus per fidem crederet, requireretur concursus aliquis positivus voluntatis ; et hic etiam sensus potest esse duplex : primus est, an concursus Physicus voluntatis requiratur immediate terminatus ad ipsum actum fidei, sic ut actus fidei, æque proxime eliceretur a voluntate et intellectu ? Et omnes fatentur communiter, hoc modo non requiri concursum voluntatis.

Modus dependentiæ de qua hic agitur.

Secundus sensus est, an requiratur concursus voluntatis imperativus, seu an requiratur ut intellectus credat objecto credibiliter proposito, ut revelato a Deo, quod voluntas habeat actum imperantem intellectui, ut credat ? Et in hoc posteriori sensu communiter agitari solet hæc quæstio, quæ alio modo proponitur satis communiter, nimirum sic, an ad credendum requiritur necessario pius affectus, seu pia affectio voluntatis ?

Itaque ut melius et clarius resolvamus hanc gravissimam quæstionem in hoc ultimo sensu, prius ostendemus quomodo actus fidei sit liber ; deinde ex natura libertatis ejus deducemus quomodo requiratur actus voluntatis ad ipsum ; tertio examinabimus naturam talis actus, quantum ad naturalitatem et supernaturalitatem, et ad quam virtutem procedat ; quarto ostendemus quisnam actus intellectus ad ipsum prærequiritur ; omnia autem et alias difficultates annexas conclusionibus sequentibus expedientur, in quarum probationibus Scoti textus, quatenus opus erit, explicabitur.

Su... trac... r...

Conclusio prima : actus fidei circa objectum credibiliter propositum per motiva credibilitatis nostræ fidei evidenter cognita, sive evidentia Physica, sive evidentia morali, non est liber libertate specificationis, id est, non est ita in potestate voluntatis, aut intellectus, ut intellectus possit discredere illi objecto. Hæc conclusio est Doctoris satis expresse in fine præcedentis quæstionis dicentis : *Non tamen habet imperium* (scilicet voluntas) *super oppositum, stante fide* (scilicet habituali) *ut intellectus dissentiat credibili proposito per imperium voluntatis*. Eamdem tenent præter Scotistas omnes, *Franciscus de Marchia*, ut refert Gregorius *quæst.* 1. *prolog.* Holcot 1. *quæst.* 1. *artic.* 6. Marsil. *quæst.* 14. *artic.* 1. *dub.* 3. et satis favere videtur Coninck *disp.* 13. *dub.* 4. *num.* 36. et sequentibus, asserens tantum communiter assensum fidei esse liberum quoad specificationem ; per illam enim limitationem *communiter* vult posse necessitari intellectum ad speciem fidei aliquando, nunquam autem potius quam in casu conclusionis. Vi-

Con... Act... præ... sili... vis... bi... evi... co... non... ber... tate... fica...

detur autem hæc conclusio esse contra Suarem *disp.* 6. *de fide sect.* 6. *num.* 5. Lorcam *disp.* 12. *num.* 6. citantem D. Thom. 2. 2. *quæst.* 1. *art.* 4. *et quæst.* 2. *art.* 9. ubi tamen solum ait actum fidei esse liberum, ac dependere a voluntate, quod posset esse verum, quamvis non dependeret quoad specificationem a voluntate.

Probatur autem conclusio, quia nihil posset movere ad dissensum in casu conclusionis ; ergo non posset intellectus habere dissensum in tali casu. Consequentia patet, quia intellectus non potest habere aliquod judicium, nisi ad id moveatur ab aliquo. Dices voluntatem in illo casu posse movere, contra, quia ut bene ait Scotus *num.* 2. non potest voluntas movere intellectum ad actum, nisi supposita aliqua motione ex parte objecti ; ergo cum in casu proposito non possit esse aliquod motivum ex parte objecti ad dissensum, non poterit voluntas movere ad dissensum.

Probat Scotus antecedens, quia alias posset voluntas imperare intellectui astra esse paria, sine ulla persuasione ; sed hoc est nihil, inquit Scotus, id est, hoc est frivolum, et minus philosophice ac irrationabiliter dictum. Probatur minor contra Cajetanum 1. 2. *quæst.* 65. *art.* 4. docentem voluntatem posse imperare intellectui, ut assentiatur sine ulla prorsus ratione aut motivo ; probatur, inquam, minor contra ipsum, experientia, unusquisque enim experitur in se ipso non posse se credere baculum esse fractum in aqua, quoties apparet esse fractus, et postea extrahitur, et videtur aperte esse integer. Deinde universaliter experimur nos non posse credere alicui fide indigno, quando dicit nobis aliquid valde rarum et mirabile, præsertim si alius fide dignus dicat alterum illum mentiri, sed hujus non est alia ratio, nisi quia requiritur ratio aliqua persuasiva. Confirmatur hoc, impugnando fundamenta, quibus nititur Cajetanus.

Primum est, quod secundum Aristotelem 9. *Met. cap.* 2. potentiæ rationales se habent ad opposita, sed ex hoc non sequitur quod in omni casu possint se habere ad opposita, quia alias intellectus non necessitaretur ad assentiendum conclusioni illatæ ex præmissis evidentibus bene dispositis, et voluntas non necessitaretur necessitate specificationis ad bonum, quod est contra ipsum Cajetanum et omnes. Primum fundamentum Cajet. solvitur.

Secundum fundamentum ejus est, quod Medicus potest eamdem artem pro libitu adhibere ad mortem, aut sanitatem infirmi ; ergo voluntas potest eadem propositione objecti uti, ut moveat intellectum assensum vel dissensum præstandum objecto credibili. Secundum fundamentum ejus solvitur.

Sed contra, quia medicus non potest propositione eadem ejusdem medicinæ eidem dare mortem et sanitatem ; ergo nec voluntas eadem propositione objecti determinare intellectum ad assensum et dissensum. Rursus medicus non applicat medicinam et sanativam et mortiferam eadem arte actuali, quia non eadem cognitione artificiali ; nam alia est cognitio, quam habet de medicina sanativa, et alia de mortifera, ergo similiter voluntas non potest uti eadem propositione semper pro assensu et dissensu. Denique ideo medicus posset uti eadem arte ad sanandum et in- Quomodo Medicus posset uti eadem arte ad sanandum, et mortificandum.

terficiendum, quia ex se ars illa posset conducere ad utrumque ; ergo ut voluntas posset uti eadem propositione objecti ad assensum et dissensum, illa propositio ex se deberet ad utrumque conducere ; sed propositio objecti, de qua in conclusione, solummodo deservit ad assensum propositionis revelatæ, ergo voluntas per eam non potest determinare intellectum ad dissensum.

7. Posset aliquando mediante eadem propositione voluntas imperare assensum vel dissensum.

Non nego quidem quin propositio objecti sub ratione credibilis possit esse talis quandoque, ut intellectus mediante imperio voluntatis possit vel dissentiri vel assentiri, ut si quis, qui aliquando mentitur, aut æquivocat, et aliquando vera loquitur, diceret aliquid accedisse, nec esset ratio valde urgens, qua cognosceretur quod in talibus circumstantiis, quibus id diceret, potius verum loquatur, quam mentiretur, aut æquivocaret ; tum enim posset fortasse voluntas imperare ad licitum assensum vel dissensum, sed id tamen nunquam potest contingere in casu conclusionis, ut patet.

Probatio 2. conclusionis. Non potest quis discredere nisi proponatur objectum ut incredibile, aut non credibile.

Probatur secundo conclusio : non potest quis credere, nisi proponatur res ut credibile ; ergo non potest discredere, nisi proponatur ut incredibile aliquo modo, aut ut non credibile ; sed objecta proposita per motiva credibilitatis evidenter cognita, sive evidentia morali, sive Physica, nullo modo sunt incredibilia, aut non credibilia, nec possunt cognosci ut incredibila, aut non credibilia ; ergo intellectus, etiam imperante voluntate, non potest dissentiri illis.

8. Probatio 3.

Probatur tertio, quia non magis determinatur, aut necessitatur necessitate specificationis intellectus ad assentiendum conclusioni scientifice propositæ, quam necessitatur necessitate specificationis ad assentiendum per fidem objecto sic credibiliter proposito ; eadem enim est ratio necessitatis quoad specificationem utrobique, sed secundum omnes determinatur et necessitatur necessitate specificationis ad assensum scientificum respectu conclusionis scientifice propositæ ; ergo et necessitatur tali necessitate ad assensum fidei præstandum objecto sic credibiliter proposito.

Nece[ssita]tur i[ntel]lectu[s ne]ces[sitate] spe[cifica]tion[is ad] asse[nsum] scie[ntifi]c[um].

Re[sp.]

Dices, disparem esse rationem, quia objectum scientifice propositum est evidens, et propterea determinat intellectum ; objectum vero credibiliter propositum non est evidens, et propterea non determinat intellectum, nec voluntatem ad specificationem. Contra, quia primo objectum fidei sic propositum est evidens evidentia extrinseca, sive morali, sive Physica, prout sunt evidentia illa motiva credibilitatis, ut patet ex dictis *in explicatione quæstionis secundæ prologi ;* ergo disparitas non facit ad rem. Secundo inde tantum sequeretur quod requireretur determinatio voluntatis quoad exercitium, non quoad speciem actus. Tertio ut determinetur et necessitetur intellectus necessitate specificationis ad actum fidei, sufficit adesse rationes ad assentiendum, et nullas ad dissentiendum, sive objectum secundum se sit evidens, sive non ; ergo evidentia illa non facit ad determinationem seu necessitatem specificationis, sed facit tantum ad necessitatem specificationis actus scientiæ.

Resp. Obje[ctum] in conc[lusio]ni ev[idens].

Resp.

Resp.

Objicies, multis infidelibus et hæreticis proponi prædicta motiva credibilitatis, qui tamen non solum non credunt, sed discredunt articulis fidei,

Obj.

ergo etiam propositis motivis credibilitatis, non determinatur intellectus ad specificationem. Respondeo, distinguendo antecedens pro prima parte, ita proponuntur ipsis, ut ipsi determinentur moraliter, aut physice ad assentiendum illis motivis, nego antecedens, quando discredunt; ut non determinentur ad assentiendum illis, concedo antecedens, et similiter distinguo consequens; propositis illis motivis sic ut assensum præbeant illis, nego consequentiam; sic ut non præbeant, concedo consequentiam, nec consequens est contra conclusionem.

Itaque non sufficit quæcumque propositio externa istorum, aut quorumcumque motivorum ad determinandum intellectum ad habendum actum fidei in specie; sicut nec quæcumque etiam propositio conclusionis scientificæ ac demonstrationis, sufficit ad determinandum intellectum ad speciem actus scientifici, sed major et distinctior requiritur respectu unius, qui habet minus perfectum ingenium quam respectu ejus, qui habet perfectius, et major etiam ac distinctior attentio requiritur ex parte hominis contraria opinione imbuti, quam respectu hominis non sic imbuti, cæteris paribus, præsertim si voluntati placuit illa opinio.

Unde oritur optimum esse consilium ad ferendum judicium rectum per intellectum de aliquibus propositionibus et sententiis seponere affectum particularem in quamlibet ex illis ut constat experientia; et ratio est, quod si id non fecerint, licet exterius meliores proponantur rationes pro una parte, sine comparatione quam pro altera; et licet illi dicant se percipere illas rationes, et etiam eas memoriter repetant, interius tamen, plerumque, et ut plurimum in initio, præsertim si valde placeat pars opposita malintque illam esse veram, ut contingit communiter in hæreticis, quorum carni et sanguini admodum placet suæ doctrinæ libertas, hujusmodi, inquam, interius nolunt simul considerare omnes illas rationes cum debita dispositione et ordine, etsi semel admittant debitam propositionem, etiam internam, et convincantur interius, exterius id fateri nolunt, et ad alia subito se convertant, quæ dum examinant jam perdunt et obliviscuntur prioris illius discursus, et demum tam increduli quam in initio remanent.

Cætera argumenta, quæ contra hanc conclusionem ex Patribus et Conciliis asserentibus actum fidei esse liberum et meritorium, ac infidelitatem ipsi oppositam esse demeritoriam, concludunt tantum quod proponemus sequentibus conclusionibus, unde nihil faciunt contra hanc, ut ex dicendis magis patebit.

11. Conclusio 2. Actus fidei communiter est liber quoad specificationem. Probatio Coninck.

Conclusio secunda : Actus fidei communiter, seu ut plurimum, est liber quoad specificationem. Hanc a fortiori tenent auctores citati contra conclusionem præcedentem, et expresse Coninck *disput.* 15. *num.* 36. Probat idem Coninck, quia pro eo instanti, pro quo voluntas determinat intellectum ad credendum communiter, intellectus erat ex se, et etiam non obstante propositione objecti, indifferens ad dissentiendum et assentiendum, ergo non erat ex se necessitatus ad specificationem actus credendi; sed ille actus erat liber, non solum libertate exercitii, sed libertate specificationis. Consequentia est evidens. Probatur antecedens, quia multi hæretici,

quibus proponuntur objecta fidei, et motiva credibilitatis, tam sufficienter ut peccent non credendo, omnino discredunt; ergo signum est quod non obstante illa propositione, quæ communiter fit, maneat intellectus indifferens ad assensum et dissensum, et quod si assensum potius quam dissensum habeat, determinetur ad hoc, quoad specificationem, etiam per voluntatem, et consequenter quod actus fidei sit liber libertate specificationis.

12. Rejicitur 1. Hæretici quibus bene proponuntur motiva fidei an discerdant.

At duo mihi videntur in hac probatione deficere. Unum est, quod supponat hæreticos, quibus tam bene proponuntur objecta ac motiva fidei, quam proponuntur illis, qui credunt, discredere illis ob pravum affectum voluntatis, hoc autem posset facile negari; quamvis enim exterius, propter illum pravum affectum voluntatis discredere videantur, interius tamen sæpissime non discredunt, ut certum est et posset dici quod nunquam discredant, nisi oppositum probetur.

Rejicitur 2. An tam bene proponantur motiva fidei discredentibus ac credentibus.

Secundum est, quod supponat eodem modo interne proponi objecta, et motiva fidei illis, qui credunt, et qui non credunt, sed discredunt; sed hoc etiam non adeo constat, nam propter pravum voluntatis affectum hæreticorum discredentium sæpissime non admittunt propositionem internam conformem propositioni externæ, convertentes se ad alia objecta, et motiva suæ malæ fidei; et posset dici quod semper id accidat quoties interne discredunt, et quod propterea peccant discredendo et non credendo, quia sua culpa fit ut non admittant debitam propositionem internam, et consequenter non credant.

Melius ergo probatur conclusio alia experientia, qua constat communiter non solere hominibus proponi objecta determinantia ad specificationem, nec externe, nec interne, quoties credunt, et quod is ipse, qui credit pro eo instanti quo credit, posset, quantum est ex se, et virtute motivorum, non credere, sed discredere.

1[...] Pro[...] vera[...] clus[...] Multi[...] dunt [...] non [...] nunt[...] tiva e[...] t[...]

Confirmatur, quia sæpissime homines moventur proxime ad credendum, quia Parochus vel Concionator dicit illud quod credunt esse revelatum a Deo, sed certum est quod hoc motivum non determinet ad specificationem actus fidei.

Confi[...] tio[...]

Confirmatur secundo, quia multi simplices homines convertuntur ad fidem, qui sunt incapaces istorum discursuum, quibus mediantibus possent determinari per motiva credibilitatis ad specificationem.

1[...] Moti[...] suffi[...] ad co[...] sion[...] sim[...] cium [...] dem F[...] na[...]

Et certe hoc ipsum motivum posset sufficere simplicibus ad hoc, ut prudenter possent credere religioni Catholicæ nostræ, nimirum quod ipsimet hæretici doctiores et meliores fateantur non esse periculum, quin per illam religionem posset quis salvari, præsertim is qui simplex est, et non habet principia sufficienter determinativa ad credendum aut judicandum quod sit religio falsa ac mala; nos vero e contra dicimus non posse quem salvari per religionem, quam tenent hæretici, nam in re tanti momenti, quanti est professio religionis, ex qua dependere potest æterna salus animæ, posset quis prudenter, et teneretur etiam amplecti tutiorem partem, quando præsertim non haberet tantam vel majorem auctoritatem, aut rationem ad dicendum quod non teneretur illam amplecti, quam haberet ad dicendum quod teneretur, ut evidens videtur, (addidi autem hanc limitatio-

nem ultimam propter sententiam communem, quæ dicit quandoque licere sequi opinionem minus tutam, quamvis id non teneatur in iis, quæ sunt necessaria media ad salutem, ut in administratione Sacramenti Baptismi ac Pœnitentiæ, de quibus est eadem ratio ac de professione religionis veræ, extra quam non potest esse salus, unde limitatio posset omitti, sed majoris certitudinis causa illa addidi). Sed certum est quod illud motivum non necessitat intellectum ad speciem assensus respectu nostræ Catholicæ religionis, quia eo non obstante posset intellectus discredere, et etiam non putare se esse in statu malo, quamvis non posset non judicare, quod esset in statu magis periculoso.

Conclusio tertia : De facto pro hoc statu omnis assensus fidei, et qui elicitur ab iis, quibus evidens moraliter est quod Deus revelat, et a potiori, qui elicitur ab iis, quibus id non est evidens moraliter est liber libertate exercitii, non solum quatenus libere concurrunt assentientes ad propositionem objecti, ad quam sequitur assensus, sed etiam quatenus possent non obstante propositione illa objecti non præbere assensum. Hæc conclusio est expresse Scoti in fine quæstionis præcedentis,ut dicit : *Et adhuc si sic præsentatur*, id est, si proponatur credibiliter cum motivis, scilicet trahentibus ad assensum : *Non necessario credit intellectus*, *et sic credere præcedit velle,* id est, non necessario credit, nisi adsit velle, sive formale, sive interpretativum : *Quia proponens credibile intellectui*, quocumque modo, quo de facto saltem proponitur communiter : *Non demonstrat ita ut cogat intellectum ad assentiendum*, *ideo non credit*, *nisi volens*. Et infra, *sed solum potest*, scilicet voluntas, *impedire intellectum*, *ne exeat in actum suum credendi elicitum circa credibilia proposita*. Est etiam ejusdem *in hac quæstione*, *num.* 2. ubi dicit : *sed posita fide acquisita credibili præsente*, *potest intellectus per habitum infusum*, *dummodo voluntas non contramoveat*. Ex quibus verbis infertur clare quod Scotus senserit, dum actu assensus fidei præstandus est, voluntatem posse contramovere, hoc est imperare, aut impedire ne credat, etsi id faceret, intellectum non crediturum ; unde non potest dubitari de mente Scoti, quoad hanc conclusionem, quæ est D. Thomæ, Lorcæ, Suarii, Coninck *supra* et communissime omnium Theologorum, nec forte dissentit Franciscus a Marchia, aut Holcot *supra*, licet citari soleant pro opposito; nam quamvis, ut illi putant, intellectus ad habendum actum fidei circa credibilia proposita non indigeat determinatione voluntatis, tamen posset actus esse liber, quia posset indigere non contramotione voluntatis, ut patet.

16. Tres partes præmissæ conclusionis.

Ut autem clarius probemus hanc communissimam conclusionem, advertendum est, eam includere tres partes. Prima est, quod omnis actus fidei, qui de facto habetur a non habentibus evidentiam physicam attestationis divinæ, sit liber. Secunda pars est, quod omnis talis assensus possit esse liber per hoc, quod assentiens libere concurreret ad propositionem objecti et motivorum ejus, et ad auferendum impedimentum. Tertia, quod sit liber etiam ex suppositione propositionis cujuscumque, per quam non esset evidens physice quod Deus revelaret objectum ejus.

Probatur ergo prima pars, Lucæ ul- Probatur 1. pars.

Quod actus fidei sit liber auctoritate.

timo : *O stulti et tardi corde ad credendum?* Marci ult. *Exprobravit incredulitatem eorum.* Quibus locis reprehenduntur discipuli propter defectum fidei ; reprehendi autem non deberent, nisi esset ipsis liberum credere, et non habere talem defectum.

Item ex Concilio Arausicano, cap. 5. *Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei, et ipsum credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui justificat impium, non per gratiæ donum, id est, per inspirationem Spiritus sancti corrigentis voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, sed naturaliter inesse dicit, contradicit Apostolicis dogmatibus.* Ex Concilio Toletano IV. cap. 55. ut refertur etiam cap. de Judæis dist. 45. *Propriæ mentis conversione, quisquis credendo salvatur*, et hinc postea infert neminem, ad fidem esse compellendum, quia scilicet fides debet esse libera, Trident. sess. 6. cap. 6. *Disponuntur autem ad ipsam justificationem, dum excitati divina gratia, et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quæ a Deo revelata sunt.* Item ex Patribus, Augustino tract. 26. in Joan. *Multa potest homo facere non volens, credere autem non potest, nisi volens* ; de Spirit. et lit. cap. 32. *Sed consequens est paululum quærere, utrum voluntas, quia illa credimus, etiam ipsa donum Dei sit.* Ambrosio in illud ad Rom. 4. *Ei autem qui operatur* etc. *aut credere, aut non credere voluntatis est.* Irenæo *lib. 4. cap. 62. Non tantum in operibus, sed etiam in fide liberum, et suæ potestatis arbitrium homini servavit Deus.* Bernard. 5. *de consideratione* 6. *Fides est voluntaria quædam et certa prælibatio nondum manifestatæ veritatis.*

Probatur denique eadem pars ratione, tum ex dictis in probatione secundæ conclusionis, tum per probationem tertiæ partis hujus conclusionis, quia si potest voluntas impedire ne credat intellectus objecto proposito credibiliter per motiva evidenter evidentia morali cognita, actus fidei tum elicitus erit liber ; sed nullus actus fidei potius esset non liber quam ille, præter actus, quos haberet, qui evidenter evidentia physica cognosceret Deum revelare objectum creditum, ut patet ; ergo omnis actus fidei est liber, præter actus, quos habet qui cognosceret evidenter evidentia physica quod Deus revelat.

Pr... 2. ...

Probatur secunda pars conclusionis, quia per hoc quod esset in potestate voluntatis permittere propositionem objecti, aut attentionem ad illud, ipsemet actus fidei, qui non posset haberi, nisi supposita illa propositione, esset liber; in cujuscumque enim potestate est causa, vel prius, erit etiam effectus seu posterius in potestate ejusdem, ut patet.

Pro... 2. conc... Quid... set fide... liber... tenu... re... pro... ret n...

Probatur denique tertia pars. Primo ex Scripturis et auctoritatibus adductis in prima parte, sed revera non sufficiunt, nam ex illis tantum habetur, quod actus fidei sit liber et dependens a voluntate ; sed posset esse liber, et sic dependens per hoc quod dependeret a voluntate mediante propositione objecti, et attentione requisita, aut per hoc quod aliquando immediate dependeret, etiam proposito, et considerato bene objecto, ut patet ; sed ex hoc non deberet omnis assensus fidei immediate esse liber aut dependens a voluntate, ut patet.

Pro... 3. Quod... ber... supp... prop... ne... evid... Re... prob...

Sed ut clarius intelligatur quod non sufficiat prædicta probatio, advertendum est, duo tantum genera actuum 1

Duo... ra ac... fidei...

fidei posse haberi sine evidentia physica attestationis divinæ. Unum est eorum, qui haberentur sine morali evidentia testantis, aut cognitione motivorum determinantium moraliter intellectum ad cognoscendum quod sit credendum objecto proposito, et hujusmodi actus omnes essent liberi immediate, ac immediate dependentes a voluntate. Aliud genus est eorum actuum, qui haberentur ab eo, qui evidenter evidentia morali cognosceret, propter motiva credibilitatis quod Deus revelavit objectum credendum, et certum est hujusmodi actus non posse haberi absque magno discursu, unde fit ut voluntas possit impedire progressum discursus, et applicare se ad alia objecta ex libertate, vel prava affectione sua, quare hujusmodi actus essent necessario liberi ex hoc capite, et dependentes a voluntate, et propterea, quamvis non essent liberi alia libertate, sed potius intellectus, propositis istis motivis, determinaretur ad credendum non minus, quam determinatur ad assentiendum conclusioni, positis et concessis præmissis bene dispositis in modo et figura, adhuc tamen actus fidei, propter dependentiam a voluntate potente impedire propositionem istorum motivorum, et consequenter actuum fidei, esset omnino liber et dependens a voluntate, et qui eum non haberet, sed potius oppositum actum, merito increpari posset et puniri, sicut qui eum haberet, merito posset laudari et præmiari; ergo ex prædictis locis Scripturæ, Patrum et Conciliorum, nihil adduci potest, quod sufficienter probet hanc tertiam partem.

Unde etiam patet ex iisdem locis et auctoritatibus non posse probari, aut colligi libertatem proximam specificationis in ordine ad actum fidei, proposito præsertim objecto credibili per motiva cognita evidentia morali, et habentia necessariam connexionem cum veritate ejusdem objecti, nam si non potest colligi ex iisdem libertas proxima quoad exercitium, multo minus potest colligi libertas proxima quoad specificationem, ut est compertum omnibus.

Probatur ergo aliter tertia pars experientia, quia si nollemus credere objectis propositis evidenter evidentia morali, experiri possemus, quod non crederemus; ergo dependet proxime assensus ille a voluntate, et consequenter est proxime liber, quod si talis actus sit liber proxime, nullus alius assignari potest, qui potius deberet esse necessarius, aut non liber præter actus, qui haberentur ab eo, qui cognosceret evidenter evidentia physica quod objectum credendum esset a Deo revelatum; ergo omnis actus fidei præter tales actus, est proxime liber. 19.

Vera probatio tertiæ partis. Experimur nos non credere cum volumus.

Probatur secundo, quia nihil est quod determinaret necessario intellectum non volente, aut saltem renitente voluntate, ad habendum ullum actum fidei ex iis, de quibus loquimur in conclusione; ergo renitente aut non volente voluntate non credit, et consequenter actus omnis talis fidei erit liber proxime, utpote dependens proxime a volitione, aut non renitentia voluntatis.

Probatio 2. Propositio non evidens non determinat necessario intellectum.

Probatur antecedens, quia si esset aliquid, maxime moralis evidentia motivorum habentium necessariam connexionem cum attestatione divinæ veritatis infallibilis, et veritate propositionis credendæ, sed illa non necessario determinat non volente aut

renitente voluntate, quia alias illa evidentia non esset moralis, sed physica contra hypothesim.

In hoc enim differt moralis evidentia ab evidentia physica, quod illa immediate et necessario determinat independenter ab ullo extrinseco, hæc vero non item, quamvis non possit quis rationabiliter dubitare de ejus veritate, nec sit ulla difficultas ex parte objecti quominus quis judicet illud ita se habere sicut proponitur.

Confirmatur ad hominem.

Confirmatur, particulariter in sententia eorum, putant actum scientiæ esse liberum proxime quoad exercitium, nam si hoc sit verum, multo magis erit verum de actu fidei quocumque, de quo loquimur; non dico autem hîc illam sententiam de actus scientiæ libertate esse veram, sed ex hypothesi quod esset, ut multi tenent, infero veritatem conclusionis, quoad hanc partem.

Magis liber est actu fidei quam scientiæ.

20. Probatio 3. Non implicat intellectum subordinari voluntati quoad actum fidei.

Probatur tertio, quia non implicat intellectum subordinari voluntati, quoad hujusmodi actum omnem, ita ut ex se non possit nisi ea vel consentiente positive, vel saltem non renitente talem actum habere; ergo cum a posteriori colligatur quod semper possimus non credere objectis sic propositis, dicendum est quod revera dependeat actus omnis talis immediate a consensu, vel non renitentia voluntatis, et hoc ex natura intrinseca intellectus.

Confirmatio. Naturalitas agendi intellectus non impedit subordinationem ejus a voluntate immediatam.

Confirmatur, quia aliæ potentiæ naturaliter agentes subordinantur voluntati; ergo intellectus etiam non obstante quod sit potentia naturaliter agens, potest sic dependere. Nec refert quod sit potentia prior voluntate, quia illa prioritas consistit in hoc, quod aliquis actus ejus necessario præexigatur ad omnem actum voluntatis, cum quo potest consistere quod aliqui actus ejus dependeant ab aliquibus actibus voluntatis, ut est evidens.

Objicies primo Scotum *hîc num.* 1. dicentem : *Sed contradictionem non video, quin intellectus si fieret mere per se, et haberet objectum præsens, posset intelligere vel credere sibi præsentato.* At contradictio esset, si ex se esset subordinatus voluntati ; ergo non est sic subordinatus, et consequenter actus fidei non est proxime liber.

Respondeo primo, Scotum posse intelligi commodissime sic, ut velit tantum quod intellectus per se positus absque actu positivo voluntatis imperante, possit credere objectum sibi bene propositum credibiliter ; cum hoc autem posset subordinari voluntati, quantum ad hoc quod voluntas contramovendo seipsi, aut renitendo seu imperando, ut non credat, possit ipsum a fide cohibere ; hoc autem sufficit ad veritatem conclusionis, quoad tertiam partem contra quam solam facit hæc objectio.

Respondeo secundo, posse ipsum intelligi de intellectu per se posito absque consortio voluntatis habituatæ habitu infuso, aut actus ejus ; hoc enim sufficiebat ad resolutionem partis negativæ quæstionis, quam probandam assumpsit contra D. Thomam, sed cum hoc posset optime stare subordinatio intellectus ad voluntatem et actum ejus non procedentem a tali habitu per se infuso, nec eum præsupponentem, et consequenter veritas tertiæ partis hujus conclusionis.

Respondeo tertio, posse etiam intelligi ipsum sic, ut non velit absolute non esse contradictionem in eo, quod intellectus haberet actum fidei circa

objecta credibilia ob attestationem non evidentem physice, absque actu voluntatis aliquo; sed non esse contradictionem in hoc quantum ad vim rationum duarum, quas proposuit pro parte affirmativa conclusionis; sic autem intellectus non facit prædictus locus ad rem, ut patet.

Objicies secundo, Philosophum 3. *de anima text.* 151. *Imaginamur cum volumus, opinari autem non est in nostra potestate*; ergo actus opinionis, et idem est de actu fidei, non est liber, etiam proposito objecto.

Respondeo, Philosophum velle quod possimus apprehendere quæcumque, quorum species habemus etiam complexa sine ulla ratione, non tamen posse opinari, aut credere absque aliqua ratione aut motivo; cum hoc autem bene stat quod non deberemus necessario credere, aut quod non possimus non credere, unde prædicta auctoritas potius facit contra Cajetanum dicentem supra, quod absque ullo fundamento possit voluntas imperare assensum vel dissensum objecto credibili pro libitu suo; in forma vero nego consequentiam.

Objicies tertio, sequeretur quod fides non esset initium justificationis, quia præsupponeret actum voluntatis, per ordinem ad quem esset liber. Respondeo primo, quantum ad hanc conclusionem, negando consequentiam cum sua probatione, quia ad veritatem hujus conclusionis non præsupponeret fides actum voluntatis formalem, sed sufficeret non contranitentia, quæ non esset actus, sed negatio actus.

Respondo secundo, fidem non debere esse ita initium justificationis, quin ad eam plures actus possint et debeant prærequiri, ut apprehensiones objecti credibilis, revelationis divinæ, et sæpissime, si non semper, judicium de credibilitate; ergo præsuppositio actus voluntatis non impediet, quominus possit esse initium justificationis, sicut nec præsuppositio illorum aliorum actuum. Præsuppositio necessaria aliorum actuum non impedit quominus fides sit initium et fundamentum justificationis.

Itaque fides dicitur initium justificationis, quia est primus actus supernaturalis in substantia, qui prærequiritur ad justificationem; hoc autem conveniet illi, non obstante præcessione quorumcumque actuum, qui non sunt supernaturales in substantia, ut patet; nullus vero actus voluntatis præsuppositus omni actui fidei est actus supernaturalis in substantia, ut postea dicetur hac ipsa quæstione. Quomodo fides est initium justificationis.

24. Objectio 4.

Objicies quarto, non potest quis, qui nunquam fuit Constantinopoli aut in Indiis discredere, aut etiam non credere quin sint, apprehensis testimoniis et motivis existentiam eorum concludentibus; ergo similiter in casu tertiæ partis conclusionis, non potest aliquis dissentiri, aut non credere, et consequenter actus fidei in eo casu saltem non est liber, sed necessarius.

Responsio. Coninck.

Coninck juxta ea quæ dicit *num.* 4. negaret consequentiam, quia actus fidei et opinionis humanæ non dependent absolute ab actu voluntatis, secus autem est de actu fidei divinæ, quod probat, quia ratio motiva ad actum fidei humanæ et opinionis est evidens; ergo determinat intellectum ad assensum fidei humanæ, vel opinionis non minus quam motivum scientiæ evidenter cognitum determinat ad assensum scientificum; motivum vero fidei divinæ non est evidenter cognitum, et consequenter nequit determinare ad assensum talis fidei.

Sed hæc doctrina non placet, non

25. *Rejicitur 1.* solum quia minus est communis, sed etiam quia male fundatur, nam inprimis fidei divinæ motivum est sæpissime pro hoc statu evidens moraliter; et hoc debet sufficere ad determinandum intellectum ad assensum, tam bene et longe melius, quam testimonium hominis evidens determinat ad fidem humanam, quia centies majorem haberet quis rationem dubitandi de veritate revelata per talem hominem, quam illius, quod Deus testificetur, supposita ista morali evidentia motivorum credibilitatis; hac enim supposita, est moraliter evidens veritas illius quod Deus testatur, sed supposita testificatione hominis, non est moraliter evidens veritas rei revelatæ, imo posset dari ratio magna dubitandi, quin iste homo posset mentiri, et quamvis non debeat quis absque fundamento judicare quod mentiatur, potest tamen judicare quod posset mentiri, et quod non sit sibi evidens etiam moraliter quod non mentiatur; ergo magis deberet intellectus determinari ad actum fidei divinæ, propter testimonium divinum evidens moraliter, quam propter testimonium humanum, et in hoc fundatur illud: *Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei majus est*, et propterea potius accipiendum.

Magis determinatur quis ad credendum quandoque fide divina quam humana.

26. *Rejicitur 2. Evidentia testimonii humana non determinat intellectum ad fidem.* Secundo, quia licet sit evidens quod homo testificetur aliquid, tamen non est evidens quod ejus testimonium sit verum, nec etiam tam probabile, quin intellectus, ut dixi, posset dubitare; ergo non habet determinare independenter aliquo modo a voluntate, aut si habet, habebit etiam motivum fidei divinæ.

Rejicitur 3. Tertio, quia quacumque ratione determinamur ad conogscendum, sive per opinionem, sive per fidem humanam bene fundatam, sive per demonstrationem, quod detur revelatio divina de re a parte rei revera revelata, determinabimur consequenter cum habitu fidei divinæ ad credendum propter eamdem revelationem, quod res illa sit vera; sed possumus determinari secundum Coninck ad assentiendum fide humana, quod detur revelatio divina, ut si meliores et doctiores homines id dicant, ergo possumus etiam determinari ad credendum fide divina absque dependentia ad voluntatem.

Itaque fides humana et opinio non minus dependent aliquo modo a voluntate, quam fides divina, et consequenter non minus sunt liberæ in exercitio et specificatione. præsertim quando testificatio divina proponitur evidenter evidentia morali. Respondeo ergo aliter, negando antecedens, posset enim quis absolute non credere, quamvis non posset forte discredere, et quamvis irrationabiliter negaret assensum.

Lorca *supra* dicit intellectum moraliter determinari ad assentiendum seu credendum illis objectis, dependenter tamen ab actu positivo voluntatis; sed hoc est valde difficile, quamvis enim esset irrationabile voluntati non credere, tamen non videtur quod moraliter voluntas determinetur ad volendum credere, intellectus autem non potest determinari ad assentiendum, nisi determinetur voluntas ad volendum assentiri secundum Lorcam, et communiorem sententiam requirentem actum positivum voluntatis ad credendum. Sed voluntas non potest determinari nisi per aliquod bonum naturaliter, nec certe est

tanta ratio boni in credendo hîc et nunc quod sit Constantinopolis, quanta possit sufficere ad determinandum moraliter voluntatem, ita ut non possit facile abstinere a credendo. Itaque, ut dixi, melius dicitur voluntatem nullo modo determinari ad volitionem credendi, etiam moraliter, istis objectis.

Conclusio quarta : Actus fidei, quo crederet objecto revelato ille, qui haberet evidentiam Physicam revelationis divinæ, non esset proxime liber quoad exercitium, magis quam actus scientiæ. Hæc est contra Turrianum *disp.* 29. *dub.* 4. et Coninck. *disp.* 13. *num.* 39. qui oppositum putat esse sententiam communem auctorum, tenentium præcedentem conclusionem, quia generatim et absque exceptione docent ad assensum fidei, requiri consensum voluntatis. Sed hoc non sufficit ad colligendum quod illi auctores cum ipso conveniant, nam facile potest dici quod ipsi loquebantur de actibus fidei, quos ordinarie habemus absque evidentia physica attestantis, et probabilius id dicitur quam oppositum ; tum quia quidam ex ipsis negant fidem posse consistere cum evidentia physica attestantis ; tum quia fundamentum præcedentis conclusionis, propter quod illam tenuerunt, non deservit pro opposito hujus conclusionis, sed potius deservit pro hac ipsa conclusione, ut jam videbitur, ex illo enim hanc probabimus.

Probatur ergo conclusio, quia ideo actus fidei est liber, quando non est evidentia physica attestantis, quia et ipsum objectum materiale est obscurum, et etiam ipsa revelatio, quæ est objectum formale, aut conditio applicans ipsam, est obscura, aut saltem non est nisi moraliter evidens ; ergo quando objectum formale est physice evidens, actus fidei non potest esse liber, nisi sicut actus scientiæ. Confirmatur, quia supposita evidentia physica revelationis divinæ, objectum revelatum colligitur evidenter tali evidentia esse verum ; ergo determinat intellectum ad assensum, non minus quam conclusio scientifica. physica revelationis divinæ.

Dices, colligi quidem in tali casu objectum esse verum, et intellectum etiam tum necessario ipsi assentiri, non minus quam conclusioni scientificæ, sed non tamen assensu fidei, sed assensu discursivo causato per hunc discursum : quidquid Deus revelat est verum, Deus revelavit hoc objectum, verbi gratia, Antichristum esse venturum ; ergo id est verum, cujus discursus præmissæ sunt certæ et evidentes in tali casu. Contra, quia licet admittatur talis assensus discursivus in intellectu, si simul compati possit fides, ut compati posse fatentur Turrianus et Coninck, nihil impedit quominus determinetur simul intellectus in tali casu ad ipsummet assensum fidei, quod si non possit simul stare fides cum tali assensu discursivo, nihil impedit quominus determinetur intellectus ad actum fidei in tali casu, et certe evidentia et infallibilitas revelationis divinæ videtur talem determinationem exigere. Quod ulterius probo, quia non majorem vim habet evidentia et infallibilitas præmissarum ad determinandum intellectum necessario ad assensum conclusionis, quam evidentia revelationis infallibilis ad necessitandum intellectum ad actum fidei, nec potest assignari disparitas ulla quantum ad hoc.

Replica.

Rejicitur.

Evidentia revelationis divinæ determinat ad actum fidei.

29. Responsio Coninck rejicitur.

Dices cum Coninck, revelationem seu testimonium Dei esse obscurum in tali casu, atque adeo non posse determinare intellectum ad assensum fidei.

Testimonium Dei non est obscurum in casu evidentiæ attestationis.

Sed prorsus mirabile est quid velit hic auctor per hoc, nec ego video quomodo possit excusari a contradictione, nam supponit in sua conclusione dari evidentiam in attestante rei creditæ, seu esse evidentem quod Deus revelavit illam rem, et propterea asserit, quod determinetur intellectus ad assentiendum objecto revelato assensu discursivo supra posito, generato ex præmissis evidentibus, quarum una est hæc : *Deus revelavit Antichristum futurum ;* ergo dum jam dicit testimonium Dei esse obscurum, omnino contradicit sibi, si ego bene ipsum intelligo. Quid est enim aliud assensum esse obscurum, quam illum non esse evidentem.

Contradictio Coninck.

Obscuritas objecti materialis non impedit determinationem intellectus per motivum formale evidens et habens necessariam connexionem cum materiali.

Quod si velit revelationem esse obscuram, quia est de objecto ex se obscuro, hoc est valde frivolum, et nihil faciens ad rem, quia obscuritas objecti materialis ex se non impedit quo minus possit determinari intellectus ad ipsum videndum, quando objectum formale motivum est evidens, et habet necessariam connexionem cum veritate objecti materialis ; et certe nullus unquam dixit testimonium hominis præsentis mihi, quod video evidenter ab ipso provenire, et clarissime intelligo esse obscurum, quamvis daretur de re ex se obscurissima.

30. Probatio 2. conclusionis.

Probatur secundo conclusio, quia revelatio divina evidenter evidentia physica cognita habet majorem vim sine dubio determinandi intellectum, quam habet eadem revelatio solum cognita evidenter evidentia morali, alias non esset differentia inter utramque evidentiam ; sed non esset differentia, si revelatio cognita evidenter evidentia physica, non haberet determinare necessario ad actum fidei, ergo hoc habet.

Objiciet Coninck, actus fidei, quo credebant habentes evidentiam physicam attestationis seu revelationis divinæ fuisse meritorios; ergo erant liberi. Respondeo, negando antecedens, nec id probat Coninck, loquor autem de illo actu pro instanti, pro quo est evidens revelatio, pro aliis autem instantibus possent actus sequentes fidei esse meritorii, quatenus libere proponeretur objectum illud credendum, et reduceretur illa revelatio ad memoriam, imo et actus voluntatis, quo vellet credere pro illo instanti, posset esse meritorius, quia posset esse liber, et habens bonum finem.

Advertendum autem hîc data opera me addidisse in conclusione, quod talis actus fidei non esset magis liber quam actus scientiæ, ut scilicet abstraherem ab illa controversia, quæ est, an actus ipse scientiæ sit liber quoad exercitium pro instanti, pro quo, supposita cognitione præmissarum bene dispositarum, esset eliciendus ille actus ; qua in controversia, qui teneret partem affirmativam, consequenter et forte a potiori, id tenere deberet de actu tali fidei, et hoc sine præjudicio hujus conclusionis. Adverte præterea, me non curare, nec supponere hîc quod possit dari actus fidei cum evidentia physica revelationis divinæ, sed asserere hîc solummodo quod si detur, non erit liber magis quam actus scientiæ est liber.

Conclusio quinta : Satis probabile est ad libertatem fidei, quando motiva credibilitatis habentia necessariam connexionem cum attestatione divina proponuntur evidenter evidentia morali, tam in prima conversione ad fidem, quam deinceps, semper non requiri concursum aliquem immediatum et positivum voluntatis, sed sufficere non contranitentiam, aut non contramotionem ejus, seu quod non imperet suspensionem actus, nec divertat intellectum ad considerationem aliorum objectorum a consideratione illorum motivorum revelationis et objecti revelati ; imo semper in omni casu videtur sufficere ista non contranitentia. Hoc videtur esse magis ad mentem Scoti *hîc num.* 1. dum dicit absolute, quod *intellectus si fieret mere per se, et haberet objectum præsens, posset intelligere vel credere sibi præsentato*, quæ verba multo litteralius intelliguntur, si dicantur velle quod intellectus per se absque actu voluntatis immediate concurrente possit credere. Item clarius *num.* 2. dum dicit : *sed posita fide acquisita credibili præsente potest intellectus per habitum infusum credere, dummodo voluntas non contramoveat, nec plus requiritur*, id est, nec alius concursus voluntatis, præter non contramotionem requiritur. Scotum in hoc ipso sensu intelligit Tartaretus hîc propositione secunda, Scholiastes in suo Scholio, et Scotistæ communiter, quamvis ex iis aliqui recentiores, et speciatim Pitigianis *hîc art.* 1. requirat actum positivum voluntatis imperantem actum fidei in prima conversione, nisi motiva credibilitatis sint moraliter evidentia, ut fatetur aliquando in casu contingere posse ; deinceps vero posse intellectum credere absque actu positivo.

Sed hæc restrictio ad primam conversionem non videtur bene fundari, quia intellectus in prima conversione ad fidem, aut habet, sine actu voluntatis imperante, assensum, principia determinantia adæquate ad assensum, aut non habet ; si habet, ergo quamvis non adesset actus imperans voluntatis, assentiret, quia est causa naturalis, non libera, et illa principia sunt principia ex se naturaliter cogentia ; si non habet, ergo nec post primam conversionem propositis illis objectis habet principia adæquate determinantia, absque actu voluntatis imperantis assensum. 32. Æque requiritur actus positivus voluntatis in prima conversione ad fidem, ac deinceps.

Confirmatur, quia eadem principia omnia, quæ sunt post primam conversionem, possunt esse, et solent ante primam conversionem præter imperium voluntatis ; ergo in prima conversione sunt nata determinare intellectum absque imperio, si post primam conversionem sunt nata determinare illum absque imperio.

Confirmatur secundo, quia prima conversio transacta nullam dispositionem physicam ponit in intellectu, nec ullam indispositionem physicam tollit ab illo, quæ necessario inest ipsi ante conversionem ; ergo nihil prorsus facit ad hoc ut motiva fidei, quæ ante conversionem non poterant determinare intellectum ad assensum, post conversionem possint determinare illum. Itaque concludo Scotistas prædictos non satis consequenter philosophari de actu fidei post et ante conversionem ; et propterea Scotum, cum aliquando dicat sufficere non contramotionem voluntatis, intelligendum æque ante conversionem ac

post, nec bene posse explicari solummodo post conversionem. Est ergo conclusio quoad primam partem, sine dubio Scoti, et verorum Scotistarum contra Thomistas et recentiores communiter.

33. Probatur 1. pars conclusionis. Motiva fidei sufficienter determinant non dissentiente voluntate.

Probatur illa prima pars, quia illa motiva sic cognita habent virtutem determinativam sufficientem pro omni instanti quo proponuntur, modo non dissentiat voluntas, et gratis assereretur quod non haberent; ergo, ut determinent non requiritur actus positivus voluntatis.

Confirmatio ad hominem.

Confirmatur ad hominem contra Coninck, quia motiva fidei et opinionis humanæ sunt ex se sufficienter determinativa intellectus ad assensum sine positivo actu voluntatis, secundum ipsum; sed ex dictis patet quod fidei divinæ motiva sic cognita sint æque, aut potius magis determinativa ad fidem divinam, ergo ut determinent, non requirunt actum positivum.

Probatur 2. Per actum voluntatis imperantem assensum, objectum non habet esse magis verum.

Probatur secundo conclusio, quia per hoc quod voluntas imperet talem actum, objectum non habet majorem rationem veri, quam ante habuit, ut est evidens; ergo per hoc non magis determinatur intellectus, quam si non fuisset talis actus in voluntate, et consequenter si posito illo actu determinatur, etiam non posito determinabitur.

Intellectus non subordinatur voluntati sicut potentia locomotiva.

Confirmatur, quia intellectus non est subordinatus voluntati eo modo quo potentia locomotiva, sed potius eo modo quo potentiæ cognoscitivæ; sed voluntas non potest imperare actum potentiæ ullius cognoscitivæ, nisi proponendo objecta, aut permittendo illa esse proposita, aut detinendo in consideratione illorum, quæ objecta in se habent virtutem determinativam istius potentiæ ita independenter a voluntate, ut si proponerentur sine actu voluntatis, omnino determinarent; ergo similiter non potest determinare intellectum ad aliquem assensum, nisi proponendo objectum ex se determinativum, quod scilicet determinaret, si fuisset propositum, quamvis voluntas nullum haberet actum.

Probatur conclusio quoad secundam partem, et simul etiam quoad primam, nam si vera est secunda, a fortiori vera erit prima, ut omnes fatebuntur, quia tanto magis requiri potest actus voluntatis, quanto minus evidenter proponitur revelatio divina: probatur, inquam, secunda pars, quia experientia compertum est sæpe nos credere quæ non volumus positive credere, nam quando audimus aliquem dicentem aliquid indifferens, cujus veritas non conducit, aut non advertitur conducere ad bonum aut malum, sæpissime credimus sine ulteriori motivo, quam quod ipse id dixerit, sed quoties hoc credimus, non necessario intervenit actus voluntatis imperans, ergo nunquam requiritur actus voluntatis imperans ad actum ullum fidei. Probatur consequentia, quia nunquam magis requiri deberet, quam in cali casu; ergo si in tali casu non requiritur, nunquam requiretur, ut est evidens. Probatur minor, quia omnis actus voluntatis tendit in bonum aliquod, aut malum, ut sic propositum ab intellectu, sed non necessario quoties credimus dicenti aliquid indifferens, proponitur esse bonum aut malum credere, ut patet; ergo non necessario tum intervenit actus aliquis positivus voluntatis.

Contra hanc conclusionem urget, quod *supra* conclusimus, actum fidei

Pro par m qu omi sui non trai volu Cr qua non de bon m

Ob

esse proxime liberum quoad exercitium, sed hoc fieri non potest, nisi requiratur ad illum actus voluntatis; ergo requiritur talis actus seu consensus positivus, et consequenter falsa conclusio. Confirmatur, quia requiritur ad fidem pius credulitatis affectus, qui est initium fidei, ut patet ex Concilio Arausicano definiente illum affectum esse ex gratia, sed ille affectus est actus positivus voluntatis.

Respondetur negando minorem, quia erit liber proxime ille actus, per hoc quod voluntas possit impedire ipsum per contramotionem, aut imperium quo nolit ut intellectus credat. Ad confirmationem dico primo : Concilium non definire quod ille pius credulitatis affectus semper requiratur, neque quod sit semper initium fidei, sed quod sit initium fidei quando habetur, et quod sit semper ex gratia particulari, ut patet ex ipsis verbis, quæ propterea hîc repetere placet : *Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei, et ipsum credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui justificat impium, non per gratiæ donum, id est, per inspirationem Spiritus sancti corrigentis voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, sed naturaliter inesse dicit, contradicit Apostolicis dogmatibus.* Quibus verbis ne verbum quidem habetur, quo colligatur illum affectum aut semper requiri, aut semper esse initium fidei.

Sed dico secundo, quamvis semper requireretur, et semper esset initium fidei, non necessario per eum debere intelligi actum positivum voluntatis, sed aliquem actum, vel formalem et positivum, vel interpretativum et negativum ; si sic autem intelligatur *affectus*, non obstante nostra conclusione, semper requiri posset pius credulitatis affectus. Confirmatur hæc responsio, et explicatio affectus, quia secundum S. Augustinum : *peccatum, ut sic, est dictum, factum, vel concupitum contra legem.* In qua definitione comprehenditur omne peccatum ; sed hoc non obstante, secundum Scotistas communiter datur peccatum aliquod, quod non sit dictum factum, vel concupitum formaliter et positive, sed quod tale sit interpretative, nimirum omissio pura peccaminosa. Hoc supposito, sic confirmo expositionem præmissam affectus credulitatis, non magis proprie significat affectus ille actum positivum quam dictum, factum et concupitum significat actus positivos, nec potius debet in prædicto loco Concilii intelligi per *affectum credulitatis* actus positivus, quam in prædicta definitione Augustini per dictum, factum et concupitum ; ergo quemadmodum bene explicatur illa definitio Augustini sic, ut non comprehendat solum actus positivos, sed etiam interpretativos ; similiter bene poterit explicari prædictus locus Concilii, sic, ut non comprehendat nomine *affectus piæ credulitatis* solum actum positivum voluntatis, sed vel positivum vel interpretativum.

Respondeo denique tertio, quamvis requireretur positivus affectus voluntatis ad credendum, qui esset initium ejus, illum tamen non debere requiri ad imperandum proxime actum fidei pro illo instanti pro quo elicitur, sed ad hoc ut detineret intellectum in consideratione motivorum fidei ipsum, quæ averteret a consideratione aliarum rerum, quæ diverterent ipsum ab assentiendo objecto fidei. Unde confirmatio illa de pio credulitatis

Solutio tertiæ confirmationis. Affectus credulitatis positivus non debet esse imperium actus fidei.

affectu, qui est initium fidei, et ex gratia particulari, nihil prorsus facit contra hanc nostram conclusionem.

37. Objectio 2. contra conclusionem.

Multo magis facit contra eam hæc sequens difficultas Metaphysica, nimirum quod non possit voluntas per contramotionem quamcumque suam efficere, ut intellectus proposito objecto fidei non credat, nisi ad credendum requiratur positivus actus voluntatis ; ergo falsum est quod diximus in responsione ad objectionem præmissam fundatam in libertate proxima fidei, nempe actum fidei posse esse proxime liberum, per hoc quod voluntas contramovendo se posset ipsum impedire; aut potius falsum est id quod tum supposuimus, voluntatem scilicet posse per contramotionem impedire productionem actus fidei. Consequentia est evidens. Probatur antecedens, quia voluntas non potest impedire effectum causæ adæquatæ naturaliter agentis, sic enim non potest impedire quominus auris sonum applicatum audiat, visus colorem propositum videat. Sed si non requiratur actus positivus voluntatis ad fidem, intellectus, et objectum, sic propositum ut proponitur, quando creditur, est causa adæquata fidei, alias nunquam produceret; ergo nisi requiratur ad fidem actus positivus voluntatis, voluntas non potest suspendere aut impedire actum fidei, et consequenter actus fidei pro illo instanti quo producitur, non est proxime liber magis quam visio ocularis, aut auditio auris, aut etiam actus ille fidei, qui producitur ab habente evidentiam Physicam attestationis divinæ.

Voluntas non potest impedire effectum causæ naturalis adæquatæ debitæ applicatæ.

38. Responsio. Causa adæquata

Quod si dicatur, causam adæquatam posse dependere ab aliqua conditione, sine qua non posset habere effectum et intellectum cum objecto credibiliter proposito esse causam adæquatam quidem, sed dependentem tamen a negatione contramotionis voluntatis, atque adeo eum non posse producere actum fidei, nisi adsit illa negatio, cujus exemplum potest assignari in ipsamet voluntate, quæ est secundum communiorem opinionem, causa adæquata sui actus, et tamen dependet tanquam a conditione sine qua non, a propositione objecti, ita ut sine tali propositione non possit habere actum ullum. Et similiter potest dari aliud exemplum juxta doctrinam a me propositam *in* 1. *dist.* 3. in commentario ad quæstionem primam appendicem quæstionis sextæ *num.* 26. de intellectu, qui cum speciebus intelligibilibus est causa adæquata intellectionis, et tamen dependet tanquam a conditione sine qua non a propositione objecti phantastica ; ergo simili modo posset intellectus et objectum credibiliter propositum dependere a non contramotione voluntatis tanquam a conditione sine qua non.

pote- pend- cond- sin- n-

Sed contra hanc responsionem nimis urget, quod etsi verissimum sit causam adæquatam effectivam et materialem physice applicatas sufficientissime posse dependere a conditione sine qua non, nunquam tamen hujusmodi conditionem assignari debere, a qua necessario dependeant, nisi talem in cujus positione possit ostendi ratio aliqua particularis utilitatis in ordine ad positionem effectus, ut satis evidenter colligi posse videtur discurrendo per cæteras conditiones requisitas, præter hanc, de qua fit mentio in hac responsione ; nam in primis applicatio, quæ requiritur semper inter causam effectivam et mate-

Qui- as- pro- tion- qu-

rialem, propterea requiritur, quia causa effectiva creata habet limitatam sphæram activitatis, ultra quam nequit agere ; unde ut agat ultra illam sphæram debet moveri localiter, et consequenter magis applicari ad subjectum in quod agit, quam ante fuit applicatum. Rursus propositio objecti per intellectum requiritur necessario, ut voluntas producat actum suum, quia actus voluntatis ex natura sua intrinseca est determinatio formalis potentiæ ad tendendum in objectum sic propositum. Similiter propositio phantastica, ut supra diximus in primo, est conditio requisita ad actum intellectus, quia actus intellectus est determinatio intellectus pro hoc statu ad objectum phantasticæ propositum. Præterea, negatio impedimenti interjacentis inter oculum et colorem est conditio necessario requisita, ut videatur color, quia si impedimentum poneretur, non transmitteret color species, sine quibus speciebus non habetur causa adæquata istius visionis. Rursus negatio duritiei est conditio necessario requisita in cera, ut recipiat impressionem sigilli, quia impressio illa nequit fieri, nisi cedant partes ceræ ; cedere autem non possunt, si adsit durities.

Sed ne longior sim, universaliter quæcumque conditio positiva requiritur, et causa adæquata effectiva physice applicata localiter causæ adæquatæ materiali agere possit, habet aliquod positivum munus particulariter ita conducens ad effectum producendum, ut possit assignari ratio particularis cur exigatur, et omnis conditio negativa prærequisita ad effectum causæ sic applicata, habet auferre impedimentum aliquod positivum, quod impedimentum positivum, vel per se formaliter repugnat effectui, vel est incompatibile cum aliquo requisito ad effectum, ut per singulas conditiones negativas discurrendo facile patere potest. Sed negatio contramotionis voluntatis, quæ secundum hanc, quam impugno responsionem, est conditio negativa necessario prærequisita, ut intellectus eliciat actum fidei, non tollit aliquid positivum formaliter incompossibile cum actu fidei, nec cum aliquo ad actum fidei prærequisito, ut manifestum est, si actus positivus voluntatis non requiratur ad actum fidei ; ergo male asseritur quod ista negatio contramotionis sit conditio necessario prærequisita, nisi actus positivus voluntatis requiratur ad positionem actus fidei.

Conditio negativa omnis habet auferre aliquod impedimentum positivum effectus.

Cur negatio contramotionis non potest esse conditio requisita ad actum fidei.

41. Confirmatur hæc impugnatio, quia quamvis ignis nunquam produceret calorem quin produceret siccitatem, nec e contra ; non tamen propterea bene diceret aliquis quod productio siccitatis esset conditio necessario requisita ad calefactionem ex natura intrinseca calefactionis aut ignis, quatenus calefactivus formaliter ; aut e contra, quod calefactio esset conditio necessario prærequisita ad siccitatem, ut ita loquar, nisi posset ostendere specialem aliquam dependentiam unius effectus ex illis ab alio. Similiter, quod magis facit ad intentum præsens, quamvis aqua nunquam humectaret, nisi quando esset calida, non deberet negatio frigoris dici esse conditio necessario requisita ex natura intrinseca humectationis ad humectationem, nec ex natura intrinseca aquæ ut humectivæ, nisi ostendi posset aliqua ratio particularis, cur calor requireretur, vel per modum causæ

Non debet aliquid dici esse conditio necessario ad effectum ex natura effectus nisi ostendi possit aliqua specialis ratio.

partialis, vel per modum termini, vel per modum applicationis, vel denique per modum alicujus prærequisiti, ut tolleretur impedimentum aliquod humefactionis; ergo similiter non debet dici quod negatio actus contramotionis sit conditio necessario prærequisita ad actum fidei, nisi actus oppositus isti contramotioni sit requisitus aliquo modo ad fidem, aut nisi ipsa contramotio sit incompatibilis cum aliquo ex prærequisitis ad illum actum; sed si vera sit nostra conclusio, actus oppositus contramotioni non requiritur ullo modo ad actum fidei; et præterea ipsa contramotio non est incompatibilis cum ullo ex positivis prærequisitis ad actum fidei, quandoquidem omnia positiva, quæ essent sine contramotione, essent cum contramotione; ergo negatio contramotionis non debet dici conditio necessario requisita ad actum fidei, et consequenter per ipsam contramotionem non potest impediri actus fidei, manente objecto proposito.

42. Hæc replica sola est, quæ reddebat mihi semper nostram conclusionem difficilem, et propter quam solam putabam probabilem esse communiorem sententiam, exigentem actum positivum voluntatis ad actum quemcumque fidei, qui esset proxime liber. Sed responderi potest ad eam difficultatem, ad quam probandam adducitur, intellectum posse esse causam adæquatam fidei cum objecto credibiliter proposito, sed subordinatam tamen ita voluntati, ut quamvis ipsa non nolente, nec volente possit habere actum fidei, ea tamen nolente positive non possit; ex suppositione autem quod ita sit subordinata, negatio nolitionis erit conditio necessario requisita ad actum fidei, propter subordinationem essentialem intellectus ad voluntatem nolentem, quæ subordinatio colligitur a posteriori, quia experimur nos credere objectum credibiliter propositum, quando nolumus illud credere, quamvis tum maneat credibiliter propositum; nec tamen debemus dicere quod dependeat actus fidei ab actu positivo voluntatis, quia non debemus ponere majorem subordinationem in intellectu ad voluntatem, quam ratione, auctoritate, aut experientia cogimur; nulla est autem ratio, aut auctoritas, quæ cogit ad dicendum quod sit dependens ab actu positivo voluntatis, quantum ad actum fidei, nec experientia etiam id concludit; quia licet habemus experientiam, quod credamus cum volumus, non tamen habemus experientiam quod non credamus, nisi cum positive credere volumus, quando præsertim objectum est credibiliter propositum. Juxta ergo hoc in forma respondeo ad difficultatem præmissam *num.* 37. negando antecedens, et distinguendo probationis majorem; causæ adæquatæ non subordinatæ in ullo suo effectu, concedo; subordinatæ, nego majorem.

Responsio ad secundam objectionem propositam num. 37. et ejus confirmationem. Intellectus cum objecto est causa adæquata actus fidei cum subordinatione tamen, ad non dissensu nv luntatis. Quomodo negatio contram... tionis p... sit es... condit... sine q... non ad ... tum fid...

Non de... poni ma... subordi... tio inte... lectus ... volunt... tem qu... ratio, a... auctorit... cogat

Et ad illum discursum, quo probabatur quod negatio contramotionis non posset esse conditio necessaria ad actum fidei, nec ipsa contramotio impedimentum ejus, dico quod locum habeat tantum, ubi conditio negativa non exigitur ob essentialem subordinationem unius causæ ad aliam, non vero ubi exigitur, ut contingit in proposito.

43 Hæc doctrina, quatenus asserit quod ex subordinatione intellectus ad voluntatem oriatur, ut non possit actum fidei elicere circa objectum cre-

Confirm... tio præ... dentis doctrinæ

dibile, ob attestationem divinam non evidentem physice, renitente voluntate, quamvis posset credere ea, nec renitente, nec volente, confirmari posset aliquo modo exemplo potentiæ locomotivæ hominis, quæ non potest habere actum, nisi dependenter a voluntate, et multo melius exemplo cogitationum cordis, quæ naturaliter non movent intellectum alienum quantumvis applicatum, nisi consentiente voluntate habentis illas, ut ostendi solet in materia de Angelis in disputatione de intellectu Angelico. Dixi autem quod magis multo confirmari posset præsens doctrina secundo exemplo quam primo, quia quantum ad primum exemplum posset dici probabilius esse quod voluntas immediate concurrat cum potentia locomotiva ad actum suum; si id autem esset verum, exemplum non esset ad rem, quia potentia locomotiva non esset causa adæquata sui actus, et propterea non esset mirum quod non possit habere actum independenter a voluntate; intellectus autem, ut supponitur, est causa adæquata actus fidei cum objecto credibiliter proposito. In sententia tamen quæ diceret, quod potentia locomotiva esset causa adæquata sui actus, illud exemplum faciet ad propositum, tam bene, quam secundum; sed nec secundum etiam adæquate sufficit ad propositum, quia quamvis aliqua causa adæquata posset esse subordinata alteri causæ, ita ut non posset agere, nisi imperante altera causa ex natura intrinseca sua, et non ex alio capite ullo, ut ostenderent bene illa exempla si sint vera, tamen non sequeretur quod aliqua causa naturalis, quæ esset adæquata, et produceret actum altera non imperante, posset impediri ab actu suo, si maneret eodem modo applicata cum omnibus conditionibus et circumstantiis positivis requisitis ad actionem; sed in præsenti doctrina ita contingeret, ut scilicet intellectus et objectum credibile propositum debito modo essent causæ adæquatæ actus fidei independenter ab actu positivo voluntatis, ergo ex prædictis exemplis non colligitur quod possint impediri a suo actu dissentiente voluntate. Nihilominus deservire possunt prædicta exempla ad ostendendum quod causa adæquata physice posset aliquando subordinari causæ imperanti, et hoc supposito, posset dici quod intellectus, quantum ad actum fidei subordinaretur causæ imperanti, non quidem ita ut requirat necessario actum imperantem ejus, sed ita ut non possit habere actum ea dissentiente, seu quod idem est, ea imperante, ut non habeat suum actum.

Causa adæquata posset dependere ab imperio causæ alterius, non tamen si posset producere effectum absque imperio.

Admittitur quoad alia.

44. Declaratur ulterius subordinatio intellectus ad voluntatem quantum ad propositum.

Quod autem hujusmodi subordinatio non solum non repugnet, sed de facto conveniat intellectui respectu alicujus operationis, colligi potest alio exemplo, nam nemo negat quin intellectus cum specie intelligibili sit causa adæquata simplicis apprehensionis objecti talis speciei, præsertim quando illud objectum proponitur phantastice, ita ut objectum sic propositum possit et debeat necessario apprehendere, quamvis voluntas non vellet positive, ut ipsum apprehenderet, et tamen hoc non obstante ita subordinatur, quantum ad illam ipsam apprehensionem voluntati, ut quando vult efficaciter voluntas, ut ipsum non apprehendat, statim desinat conservare illam apprehensionem, ut patet experientia. Nec refert quod non desi-

nat apprehendere illud objectum, nisi per propositionem alterius, nam quemadmodum fieri potest, ut nolente voluntate considerationem unius objecti, succedat statim species alterius objecti, quæ alias hîc et nunc non succederet, ita etiam fieri potest, ut ea nolente, non sequatur productio actus fidei, quæ alias sequeretur, si ipsa nec vellet, nec nollet positive.

Hæc mihi modo sola occurrunt ad solvendam propositam difficultatem contra nostram conclusionem, propter quam difficultatem, ut dixi, opposita sententia, asserens concursum positivum voluntatis ad omnem actum fidei proxime requiri, est satis probabilis, et etiam quia communior sententia ita tenet, unde sit :

45. Conclusio 6. Actus positivus voluntatis requiritur probabiliter ad omnem actum fidei.

Conclusio sexta : Probabile est ad omnes actus fidei propter revelationem dictam non evidentem Physice requiri concursum immediatum ipsiusmet voluntatis. Hæc est Thomistarum ac recentiorum communiter, ac etiam Scotistarum, saltem pro prima conversione ad fidem, nec dissentit Scotus, quamvis enim putat probabile esse oppositum, tamen etiam probabile putat, ut patet ex verbis ejus *num.* 2. *Et esto quod requiratur motio positiva voluntatis, etiam sufficit voluntas ad sic movendum in puris naturalibus*.

Probatio 1. Probatur hæc conclusio primo, quia multo facilius est ostendere quomodo actus fidei sit proxime liber eam tenendo, quam præcedentem oppositam, ut patet ex difficultate præcedentis conclusionis superius proposita. Secundo, quia experientia magis faciet huic quam præcedenti ; videtur enim quod non soleamus credere, nisi positive volendo, et quod quando ex duobus hominibus æqualis auctoritatis apud nos, unus dicit aliquid esse a Deo revelatum, et alius dicit id non esse revelatum, tum possemus, prout placuerit nobis, determinare intellectum ad quamcumque partem, volendo directe illam partem credere, et non volendo directe, sed indirecte tantum alteram partem ; ex hoc autem patet voluntatem habere per actum positivum volitionis vim determinativam intellectus ad actum fidei, sed hoc supposito, nihil impedit quominus semper habeat determinare.

Tertia. Tertio, quia est communior sententia, et juxta eam potest salvari quomodo semper requiratur ad fidem actualem pius voluntatis affectus positivus, prout Arausicanum *cap.* 5. videtur insinuare. Quarto denique, solvendo fundamenta conclusionis præcedentis oppositæ.

Ad primam ergo probationem, nego antecedens, et ratio id negandi deducenda est ex fundamentis hujus conclusionis, et difficultate præcedentis. Ad confirmationem, dico eam optime valere contra Coninck ; sed qui tenere voluerit hanc conclusionem, similiter tenere debet quod actus fidei humanæ sit liber proxime, et dependens ab actu positivo voluntatis.

Ad secundam probationem nego consequentiam ; retorqueo argumentum : per non contrapositionem seu contramotionem voluntatis non habet objectum esse magis verum, quam si contraponeret se, et tamen objectum determinat solum posita ista non contramotione ; ergo quamvis non haberet esse magis verum per actum positivum voluntatis, posset tamen non determinare, nisi posito illo actu. Ad confirmationem respondeo, distinguendo majorem ; quantum ad om-

nes actus, concedo ; quantum ad aliquos, et speciatim hos actus fidei, de quibus agimus, nego antecedens. Et certe qui tenent conclusionem præcedentem, debent ponere aliquam differentiam inter subordinationem intellectus ad voluntatem, quantum ad actus fidei, ac subordinationem potentiarum sensitivarum, verbi gratia, visivæ et auditivæ, ad eamdem voluntatem, nam certum est potentiam visivam non dependere a non contramotione voluntatis, nam licet voluntas millies nollet, ut videret objectum propositum, videret tamen illud, quamdiu esset sufficienter propositum ; sed, secundum ipsos, intellectus respectu objecti credibiliter propositi sufficienter non habet actum fidei, voluntate dissentiente; ergo magnum est discrimen in subordinatione intellectus et potentiæ visivæ ad voluntatem, quantnm ad actum fidei et visionis.

Ad probationem secundæ partis conclusionis, negari debet experientia illa, et ad probationem distinguenda est major : sine ullo alio motivo determinativo intellectus, concedo ; determinativo voluntatis, nego majorem et minorem ; ad cujus probationem, concessa majori cum communi sententia, nego minorem. Aliqua enim ratio bonitatis, trahit voluntatem ad consensum, quamvis non adeo sensibiliter proponatur, sicut quoties voluntas imperat motum digiti, hoc vel illo modo aliqua ratio bonitatis trahit illam ad hoc, quamvis illa ratio non proponatur satis sensibiliter, ita scilicet ut postea significari possit quænam illa sit.

Objicies præterea contra hanc conclusionem, actus positivus voluntatis, vel requireretur tanquam conditio applicans intellectum objecto, vel tanquam removens impedimentum, vel tanquam ponens aliquid prærequisitum ad illum actum, vel tanquam concurrens Physice ; sed neutrum dici potest, ergo nullo modo requiritur. Probatur minor, quoad tres primas partes, quia intellectus et objectum non alio modo applicantur eo posito quam ante, nec per positionem ejus aliquid aliud distinctum a se ponitur aut tollitur, quod sine ea non esset positum aut sublatum. Probatur eadem minor, quoad quartam partem, quia non videtur quod voluntas suo actu possit concursu Physico immediate attingere actum intellectus.

Objectio contra conclusionem.

Respondeo, negando minorem quoad ultimam partem ; tum quia nihil impedit ; tum quia non magis difficile est quod voluntas possit actu suo mediante concurrere Physice ad actus potentiæ intellectivæ, quam ad actus potentiæ loco motivæ. Dices, sequeretur quod voluntas eliceret actum fidei. Respondeo, si elicere actum fidei, nihil aliud sit quam concurrere ad ejus productionem immediate et Physice, concedo sequelam, nec id est inconveniens magis quam quod objectum sic partialiter eliciat illum ; si vero elicere actum, vult dicere productionem ejus in se ipsa, nego sequelam.

Responsio. Voluntas mediante suo actu concurrit Physice ad actum fidei sicut ad actum potentiæ loco motivæ.

Itaque existimo, voluntatem eodem plane modo concurrere ad actum fidei cum intellectu, quo concurrit cum potentia loco motiva ad actum motionis localis. Unde quomodocumque aliquis voluerit discurrere de concursu voluntatis, seu appetitus sensitivi ad motionem localem, eodem modo discurrere debet de concursu voluntatis 48.

ad actum fidei cum intellectu, et mihi probabilius est quod voluntas attingat per Physicum concursum utrumque, nempe et motionem localem et actum fidei, qui concursus immediate subjectetur in ipsa volitione, qua vult credere vel movere se localiter, et mediante illa volitione in ipsa voluntate. Quod si quæras an sit realiter distinctus ille concursus seu causalitas partialis ab ipsa volitione? Respondeo quod sic, quia posset esse volitio illa sine eo quod sequeretur actus fidei, sed concursus et causalitas actualis etiam partialis, non potest esse absque suo termino, sicut nec relatio ulla; ergo ille concursus distinguitur realiter a volitione illa.

49. Objectio secunda. Dæmones non crederent si fides esset ipsis libera.

Objicies secundo: Dæmones credunt sine actu libero voluntatis; ergo ad credendum non requiritur actus liber voluntatis. Antecedens probatur quoad primam partem ex illo Jacobi, *Dæmones credunt et contremiscunt.* Probatur etiam quoad secundam partem, quia si dependeret fides illorum a libero voluntatis actu, quandoquidem bonum illis esset non credere; tum quia sic inhonorarent Deum; tum quia liberarentur ab iis molestiis, quas fides in iis excitat, omnino non vellent credere, et consequenter non crederent.

Responsio Coninck rejicitur.

Coninck facile evaderet vim hujus objectionis, distinguendo antecedens, fide naturali, concedit; supernaturali, negat, et similiter distingueret consequens; sed, ut supra dixi, eadem est ratio, quantum ad dependentiam a voluntate utriusque fidei, unde responsio hæc non valet. Respondeo ergo

Vera responsio.

aliter, concesso antecedenti, et distinguendo consequens, quando motiva credibilitatis sunt physice evidentia, concedo, sic autem sunt evidentia Dæmonibus; quando non sunt, nego consequentiam; ex quo patet, hanc objectionem potius confirmare conclusionem quartam, quam infirmare hanc.

Conc. sep. Vol. req. ad c. dum supernaturali quo. Prim. batio. Arausi.

Conclusio septima: Voluntas illa credendi est supernaturalis aliquo modo. Hæc est communis omnium Theologorum. Probatur primo, ex Concilio Arausicano II. cap. 5. *Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsum credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui justificat impium, et ad regenerationem baptismatis pervenimus non per gratiæ donum, id est, per inspirationem Spiritus sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus contrarius approbatur.*

Non conclud... re...

Ego tamen sincere fateor ex hoc loco directe non posse colligi, quod ille affectus seu voluntas credendi, sit semper supernaturalis aliquo modo, seu quod idem est, ex gratia intrinseca aliqua morali vel physica, quia expresse loquitur Concilium de affectu corrigente voluntatem ab infidelitate ad fidem, quia affectus videtur esse ille solus, quem habet is qui ante erat infidelis, et eo mediante fit fidelis. Quamvis autem talis actus esset ex gratia, et consequenter supernaturalis aliquo modo, tamen non sequeretur quod omnis affectus voluntatis, quo homo fidelis vellet credere, deberet esse ex gratia, quia sine dubio difficilius est infideli elicere actum fidei, quam fideli; unde ratione istius majoris difficultatis posset requiri gratia ut infidelis vellet credere, licet non requireretur ut fidelis credere vellet.

Aff... corri... volu... tate... infide... ad f... posse... qui... grat... quam... alii af... non r... reren...

Confirmatur, quia loquitur expresse de initio fidei seu credulitatis affectu, quo ad regenerationem baptismatis pervenimus, non vero expresse de aliis, sed ille affectus posset ex speciali ratione sua exigere gratiam, quamvis alii sequentes non exigerent ; ergo ex hoc loco non habetur expresse, quod requiratur hujusmodi gratia ad alios affectus.

Rursus salvo meliori judicio non videtur hîc loqui Concilium de affectu voluntatis, quo imperat actum fidei, sed potius de ipso primo actu fidei, quem elicit, et quem omnes fatentur esse supernaturalem in substantia ; sed quamvis ipse actus esset supernaturalis, non sequeretur ex eo præcise quod actus imperans ipsum esset supernaturalis, ut patet ; ergo ex Concilio hoc loco non habetur quod actus, quo voluntas vult credere etiam pro primo instanti, sit ex gratia ulla, aut ullo modo supernaturalis.

Probatur major primo, quia ille actus voluntatis non est initium fidei, nisi quatenus concurrit ad ipsam fidem ; sed judicium credibilitatis etiam concurrit ad ipsam fidem, et prius est illo actu voluntatis ; ergo potius deberet dici initium fidei in hoc sensu, quam actus voluntatis.

Probatur secundo eadem major, quia loquitur de affectu credulitatis quo credimus, sed non credimus formaliter per actum voluntatis, ut est evidens, sed potius volumus credere; ergo Concilium loquitur de actu fidei aliquo, et non de actu voluntatis, si intelligendum sit in sensu formali et proprio, ut debet intelligi, nisi aliunde colligatur quod sic intelligi non possit. Confirmatur, quia Concilium expresse loquitur de initio fidei opposito argumento fidei, sed illud initium est primus actus fidei actualis, aut prima pars fidei habitualis quam primo recipit homo, quæ prima pars postea augetur per alias partes seu gradus, et data opera de hoc agit contra Massilienses et Semipelagianos, qui augmentum fidei adscripserunt gratiæ Dei, non tamen primum gradum ejusdem, quo putaverunt quem mereri illud augmentum ; ergo non videtur omnino agere Concilium de volitione credendi, quamvis communius id supponant recentiores

Actus voluntatis non est initium fidei oppositum augmento ejus.

Nec prorsus refert quod Concilium dicat corrigi illo affectu voluntatem ab impietate ad pietatem, et infidelitate ad fidelitatem, nam certum est, quod actu fidei formalissimo sic corrigi possit ; eo enim ipso quo credit firmiter opera præscripta per infidelitatem seu doctrinam infidelium esse mala, et opera præscripta per fidem Christianam esse bona, sufficienter determinatur quantum est ex parte intellectus, ad non facienda illa priora opera, et ad facienda posteriora, et correctio voluntatis, de qua agit Concilium, de hac determinatione et propositione optime potest intelligi.

Voluntas corrigetur ab infidelitate ad fidem per actum fidei.

Probatur ergo conclusio aliter ex Apostolo Philipp. 2. *Ipse est, qui operatur in nobis et velle et perficere.* Joan. 15. *Sine me nihil potestis facere.* Rom. 9. *Quid habes quod non accepisti*, et denique ex omnibus auctoritatibus, ex quibus colligitur quod omne illud, quod conducit ad vitam æternam, sit ex gratia, nam certum est illam voluntatem esse valde conducentem ad vitam æternam ; ergo est ex gratia, et consequenter supernaturalis aliquo modo, nam actum esse supernatura- 53.

Alia probatio conclusionis ex Apostolo.

lem aliquo modo non est aliud, quam ipsum esse ex gratia conducente ad vitam æternam. Nec sane in hac conclusione est aliqua specialis difficultas, sed in determinando quam supernaturalitatem habeat ista voluntas.

54. Duplex supernaturalitas, quoad modum, et quoad substantiam. Quid sit actum esse supernaturalem, quoad substantiam.

Quæ difficultas ut resolvatur, advertendum est breviter, actum aliquem vel effectum, posse esse dupliciter supernaturalem. Primo quoad substantiam; secundo quoad modum. Ille actus vel effectus dicitur esse supernaturalis in substantia, qui a nullis causis secundis ordinis naturalis, quantumvis bene applicatis potest procedere, nisi communicetur ipsis aliquod comprincipium physicum, quod nullo modo sit causabile effective a causis secundis ullis quantumvis bene applicatis, (sive illud comprincipium sit intrinsecum, et inhærens ipsismet causis secundis agentibus, sive extrinsecum), et quod sit etiam particulariter requisitum et ordinatum principaliter ad productionem effectus, aut actus istius, non ex ratione creaturæ, sed ex eo quod non sit virtus adæquata in ipso agente sine illo principio ad productionem istius effectus, ob naturam particularem ejus.

Quod ut facilius intelligatur, advertendum omnem causam secundam indigere necessario concursu particulari Dei in ordine ad quemlibet effectum quem producit, aut producere potest, atque ideo non habere virtutem adæquatam physicam ex se sine tali concursu ad ullum effectum. Sed hic concursus requiritur ob essentialem subordinationem causæ secundæ, ad primam, et dependentiam essentialem cujuscumque effectus ad eamdem, nec colligitur ex perfectione, nec ex conditione particulari ullius particularis

Nulla causa secunda est ita completa, ut possit absque concursu Dei producere effectum.

effectus, tam enim requiritur ad effectus imperfectiores quam ad perfectiores.

Ultra hoc aliquis effectus particularis potest ex natura suæ particulari habere talem perfectionem et naturam, ut aliqua causa secunda, quæ potest concurrere ad productionem ipsius, non possit tamen per modum causæ secundæ adæquate ipsum producere, et sic se habet intellectus ad intellectionem. Quando autem causa secunda est hoc modo incompleta in ratione causæ secundæ, ut habeat effectum illum, debet compleri per aliam causam secundam, quæ simul cum ipsa possit concurrere ad illum effectum, sive illa alia causa secunda sit forma aliqua, quæ intrinsece inhæreat aut informet illam primam causam secundam, sive sit aliqua causa, quæ non debeat ipsum sic intrinsece informare.

5 Part... ordi... ad i... effec...

Quia autem potest contingere ut illud comprincipium, seu altera causa secunda, possit esse aliquid acquisibile naturaliter ab aliquibus causis naturalibus, et aliquando possit esse tale, quod non sit ita acquisibile physice per illas, quando hoc secundo modo se habet, et ipsum secundum se dicitur esse principium supernaturale in substantia (præsertim si non sit quid necessarium, ut habeantur operationes naturales subjecti, cui communicatur) et etiam effectus ab ipso, et causa illa secunda, quæ completur per ipsam, productus dicitur esse supernaturalis in substantia, quia scilicet effectus ille præsupponit causam secundam partialem, supernaturalem in substantia, aut concursum Dei supplentem illum defectum. Quando vero comprincipium requisitum ex parte

causæ secundæ incompletæ est aliquid naturaliter producibile a causis secundis, aut aliquid necessario requisitum ad operationes naturales causarum secundarum, aut aliquid per se subsistens, ut sunt Angeli, aut cœli effectus mediante eo productus dicitur esse naturalis in substantia sua. Imo etsi esset supernaturale in substantia, non tamen per se primo ordinatum ad effectum illum, adhuc effectus posset esse naturalis in substantia, præsertim in principiis Scoti, concedentis Angelum actu naturali posse intelligere dona aliqua supernaturalia.

Hinc habemus, quod quidquid producit ignis mediante solo calore, aut oculus mediante specie visibili, aut intellectus mediante sola specie intelligibili, et mediante habitu acquisito, et quidquid ulla causa sublunaris producit mediante concursu Angeli, aut cœlorum, sit omnino naturale in substantia sua. Quidquid autem non potest intellectus aut voluntas producere, nisi mediante aliqua forma, quæ ex natura sua intrinseca est ordinata per se primo ad illud producendum, et præterea non potest produci, nisi a solo Deo efficienter, aut non potest produci totaliter ab ulla causa secunda una, vel pluribus tanquam causis adæquatis, sit supernaturale in substantia, et cum hujusmodi sint actus fidei, spei et charitatis, qui dicuntur supernaturales in substantia, quia scilicet non possunt produci, nisi mediante qualitate aliqua, quæ qualitas non potest simpliciter acquiri per causas secundas, saltem totaliter in ratione causæ secundæ totalis, propterea merito dicuntur esse supernaturales in substantia.

Supernaturale vero secundum modum, et non in substantia dicitur illud quod quidem potest physice a causis aliquibus secundis, tanquam causis adæquatis secundis produci, sed hîc et nunc non producitur ab illis, aut si producitur ab illis, producitur mediante aliqua applicatione speciale, quam præstat Deus, non ut causa universalis, sed ex intentione particulari, aut mediante aliqua determinatione morali, sine qua non prodiret hîc et nunc effectus, quamvis physice posset prodire hoc modo, si Deus infunderet alicui absque actibus, aut cooperatione effectiva sua habitum, aut speciem, aut formam aliquam similis rationis, cum isto habitu, specie aut forma, quam ipsemet posset producere; habitus ille, species et forma dicerentur supernaturales secundum modum, et similiter unio animæ ad corpus post separationem posita iterum dicitur supernaturalis secundum modum. Item operatio aliqua bona facta mediante excitatione aliqua particulari indebita connaturaliter specierum, quam ex intensione speciali talis operationis faceret Deus, est supernaturalis secundum modum. Hoc supposito, difficultas modo examinanda est, an voluntas credendi sit supernaturalis primo modo seu secundum substantiam, an vero secundo modo seu secundum modum. 57. Quid dicitur supernaturale secundum modum.

Conclusio octava : Ille actus voluntatis, qui requiritur ad actum fidei supernaturalis, non est supernaturalis in substantia, nec consequenter præexigens aliquem habitum supernaturalem in substantia, aut concursum physicum supernaturalem in substantia supplentem defectum talis habitus. Hæc conclusio est, quam per se prin- 58. Conclusio octava. Actus voluntatis requisitus ad actum fidei, non est supernaturalis in substantia.

cipaliter intendit Doctor in hac quæstione, et per quam solvit quæstionem, et in titulo hujus ipsius proponitur. Eam autem proponit Doctor *numero* 2. illis verbis : *Et esto quod requiratur motio positiva voluntatis, sufficit voluntas ad sic movendum in puris naturalibus*. Quæ verba Doctoris ita a multis recentioribus intelliguntur, quasi per ea vellet Scotus quod sine auxilio gratiæ possit voluntas elicere actum illum voluntatis, qui requiritur ad credendum : hoc autem esset contra Concilium Arausicanum *cap*. 5. requirens expresse gratiam ad affectum piæ credulitatis, et contra Tridentinum *sess*. 6. *cap*. 6. dicens : *disponi nos ad justificationem dum excitati divina gratia, et adjuti fidem ex auditu concipientes libere movemur ad Deum credentes*; et denique contra Augustinum infinitis locis, omnia conducentia ad vitam æternam, et speciatim initium fidei contra Semipelagianos et Massilienses in gratiam particularem Dei refundentem. Unde Suarez *disp*. 6. *de fide sect*. 7. et profecto Scotus *d*. 25. *q*. 2. *non videtur ab hac sententia*, scilicet Semipelagianorum, *distare*. Coninck etiam *disp*. 13. *dub*. 5. Scoti sententiam proponit de natura affectus credendi tanquam si non exigeret ad eam ullam gratiam.

Quid intelligat per voluntatem in puris naturalibus.

59. Sed longe falluntur hi auctores, et quotquot cum illis in hoc conveniunt, nam Scotus per voluntatem in puris naturalibus non intelligit voluntatem cum exclusione gratiæ omnis, quia hoc nullo modo faciebat ad intentum ejus, nec directe, nec indirecte, ut patet ex ipso scopo ac progressu totius hujus quæstionis, sed intelligebat voluntatem cum exclusione gratiæ ullius, quæ esset habitus infusus, aut concursus supplens ejus defectum ; hoc enim, et quidem solum faciebat ad solutionem quæstionis, et ad impugnationem sententiæ, quam in initio hujus quæstionis proposuit, et improbavit duabus rationibus. Et sane hoc modo Scotum intelligunt, et Scotistæ omnes, et Vasquez 1. 2. *disp*. 188. *c*. 2. et sic ipsum intelligi debere colligitur non solum ex ratione jam dicta, quia scilicet id sufficiebat ipsius intento : nec excludere gratiam actualem ullo modo ad id conducebat, sed etiam, quia expresse id significat § *Et ad secundum*, ubi habet : *Ita hic ad hoc quod voluntas moveat intellectum ad credendum credibile, sufficit dispositio intellectus, et non est necessarium supernaturalem dispositionem proportionalem illi poni in voluntate*. Quibus verbis expresse significat qualem dispositionem gratuitam negat requiri in voluntate, et imperet actum fidei supernaturalis, de quo loquitur, nimirum dispositionem proportionalem dispositioni, quæ est in intellectu, et necessario requiritur ad actum fidei, vel secundum se, vel secundum aliquid ipsi æquivalens ; dispositio autem seu auxilium quod requiritur in intellectu, est auxilium et dispositio habitus supernaturalis fidei, vel auxilium divinum supplens defectum ejus. Unde dispositio proportionalis huic dispositioni intellectus requisita ex parte voluntatis, esset dispositio habitus alicujus supernaturalis in substantia, vel aliquod auxilium physicum supplens defectum et concursum talis habitus.

Non intelligit voluntatem, cum exclusione gratiæ.

Hanc ergo dispositionem negat Scotus, et per voluntatem in puris naturalibus intelligit voluntatem sine hujusmodi dispositione ac habitu vel

auxilio physico supplente defectum habitus, non vero voluntatem sine auxiliis gratiæ actualis prævenientis, excitantis, adjuvantis, cooperantis, concomitantis aut subsequentis, de quibus auxiliis nihil prorsus in hac quæstione agit, nec debuit agere, cum solutio hujus quæstionis omnino independens sit ab horum auxiliorum necessitate vel non necessitate. Itaque nisi per fas ac nefas velimus cogere Scotum ad Massiliensium ac Semipelagianorum, classem (quod prorsus indignum esset Christiano animo, ex quo semper oriri deberet, ut Christianos Doctores in meliorem semper partem interpretantes ab omni cum hæreticis consensione, quantum fieri posset, vendicare conaremur tam longe ab iis dissidet, quam ipse Suarez, Coninck, et quicumque alius Catholicus auctor.

Scotus igitur solummodo per prædicta verba intelligit nostram conclusionem, quam præter Scotistas expresse videtur tenere Cajetanus 2. 2. *q.* 4. *art.* 2. ubi dicit aliud esse fidem, et ejus actum dependere a voluntate ; aliud vero fidem, et ejus actum perfectum dependere a voluntate perfecta, et postea in solutione primæ difficultatis, quam ex Scoto sibi objicit, ait : *Licet enim ad credendum sat sit voluntas sine habitu, tamen ad virtuose credendum requiritur voluntas perfecta.* Deinde in solutione tertii argumenti fatetur actum fidei posse habere intensionem gradualem, et totam rationem specificam suam intrinsecam, sine eo quod voluntas habeat habitum infusum, quo imperet ipsum, licet non possit habere perfectionem illam, quæ requiritur ut dicitur actus virtutis simpliciter ; ex quibus clare constat quod ipse ut actus fidei supernaturalis aliquis eliciatur, non requirat habitum infusum in voluntate.

Unde revera Cajetanus tenet nostram conclusionem, et convenit cum Scoto, quem tamen pessime dicit confundere hæc duo, actum fidei dependere a voluntate, et actum fidei perfectum dependere a voluntate perfecta ; neque enim Scotus in toto discursu hujus quæstionis habet unum verbum, ex quo colligi possit quod illa confundat, et solummodo agit hîc de actu fidei, secundum perfectionem intrinsecam essentialem et gradualem, probatque eum posse habere talem perfectionem absque habitu aliquo infuso, se tenente ex parte voluntatis, non vero agit de perfectione extrinseca, quam habere posset actus fidei, ex eo quod proveniret a voluntate affecta charitate, quamque non haberet si non proveniret a voluntate sic perfecta, quia hoc esset manifeste, et præter intentum hujus quæstionis, et contra sua principia ; præter intentum hujus quæstionis, quia quærit utrum requiratur aliquis habitus infusus in voluntate ad habendum actum fidei, non vero utrum requiratur habitus charitatis ? et ostendit non requiri ullum per se infusum, contra vero sua principia, quia ipse expresse tenet cum omnibus Scholasticis statum gratiæ adoptionis requiri necessario ad omne meritum de condigno ; ergo ad hoc ut actus fidei esset meritorius de condigno, deberet proficisci a voluntate perfecta charitate, et consequenter non haberet omnem perfectionem, quam habet ut sic procederet, si non procederet sic ; non confundit ergo Scotus illa duo, ut falso imponit ipsi Cajetanus.

62. Scotus asserens, actum fidei perfectum posse haberi absque voluntate elevata habitu infuso, loquitur de actu fidei quoad perfectionem intrinsecam ejus.

Si ageret de perfectione extrinseca contradiceret sibi.

63. Cajetanus non bene explicat D. Thom.

Sed potius Cajetanus confundit mentem D. Thomæ, cum exponit ipsum in illo articulo secundo, quasi non requireret ad hoc, ut haberetur actus fidei cum illa perfectione, de qua loquitur in illo articulo S. Doctor, alium habitum in voluntate, quam habitum charitatis. Sed certe hæc expositio est nimis torta, et non potest subsistere : tum quia S. Doctor nec vel levem mentionem facit in eo articulo, aut de charitate, aut de perfectione accidentali ac extrinseca, quam actus fidei a charitate, si adesset, acciperet ; tum quia ratio, qua utitur ad probandum requiri habitum voluntatis ad actum fidei perfectum, si quid valet, convincit, etiam quod requiratur talis habitus ad actum fidei secundum substantiam, et gradualem perfectionem ; ejus ratio enim est quod, quando actus procedit a duobus principiis, ut sit perfectus, utrumque principium debeat esse perfectum habitu, sed actus fidei, etiam informis, et quando non procedit a voluntate habituata charitate debet secundum S. Thomam, et communem sententiam procedere a duobus principiis, nimirum ab intellectu et voluntate ; ergo ut procedat ab illis perfecte perfectione intrinseca essentiali et graduali, debet procedere ab illis, ut habituatis, et consequenter debet voluntas esse habituata alio habitu distincto a charitate. Plura ad hoc propositum adducit Lorca contra Cajetanum *in eodem art. disp.* 25.

S. Thomas videtur exigere alium habitum in voluntate, quam charitatis.

64. Adverte autem hìc, quamvis S. Thomas in illo articulo secundo, requirat habitum in voluntate, ut sit actus fidei in intellectu perfecto modo, cum tamen non dicere quod ille habitus debeat esse supernaturalis in substantia, aut infusus per se. Unde in illo loco non tenet oppositum nostræ conclusionis, nec contra eum ibi resolvit Doctor hanc quæstionem, nam licet Doctor hìc neget habitum requiri in voluntate, et S. Thomas ibi requiri habitum asserat, Doctor tamen loquitur de habitu infuso, et S. Thomas de eo expresse non loquitur, sed de aliquo habitu. Hoc autem posset esse verum de habitu naturali et acquisito, qualem Doctor noster non negat requiri, imo juxta ipsius principia, admitti debet talis habitus, ut voluntas expedite velit concurrere ad actum fidei producendum cum intellectu, sicut requiruntur habitus ad alios voluntatis actus, cum non sit ulla ratio, nec a priori, nec a posteriori, requirendi habitus acquisitos ad facilitandam voluntatem ad alias volitiones, potius quam ad volitionem credendi.

Requ[...] habit[...] quisi[...] volun[...] ut ex[...] te vel[...] d[...]

Convenit ergo cum Scoto et Scotistis Cajetanus, nec *in illo art.* 2. dissentit S. Thomas in hac conclusione, quæ est expresse contra Suarez, Coninck *supra*, et Valent. Mol. citatos in initio quæstionis recentioresque communiter.

6[...] Prob[...] conc[...] pri[...] Nihil [...] pedit [...] minu[...] lunta[...] natu[...] sub[...] tia in [...] actu [...] d[...]

Probatur conclusio, nulla prorsus est ratio cur ipsa voluntas per actum omnino naturalem in substantia non posset intellectui habenti habitum supernaturalem fidei, et objectum sibi credibiliter propositum, tanquam revelatum a Deo imperare assensum circa illud objectum, qui assensus sit supernaturalis fidei assensus, utpote proveniens ab habitu supernaturali fidei, et intellectu circa objectum supernaturale ; ergo non requiritur in voluntate actus supernaturalis in substantia ad imperandum istum actum.

Confirmatur hoc maxime, quia actus naturalis potest tendere in objectum supernaturale, secundum veriorem sententiam, quam tenent etiam ex adversariis plurimi, et præcipue Coninck ; ergo nihil impedit, quominus possit actus naturalis imperare actum supernaturalem.

Dices, hinc sequi quod posset quidem sufficere imperium voluntatis in substantia naturale, non tamen quod de facto imperium, quo utitur voluntas, sit tale imperium, quia etiam posset ille actus imperari ab imperio supernaturali.

Contra primo, quia hoc ipsum quod conceditur in hac responsione abunde sufficit Scoti intento, et nostræ conclusioni.

Contra secundo, et sit secunda probatio conclusionis, quia si sufficit actus naturalis voluntatis, ut habeatur actus fidei supernaturalis, non debet alius de facto poni, quia non sunt multiplicanda entia sine necessitate rationis aut auctoritatis, ut omnes admittunt, sed ex suppositione quod actus naturalis in substantia sufficiat, nulla prorsus est necessitas rationis, aut auctoritatis asserendi de facto actum supernaturalem voluntatis dari, quo imperetur actus fidei ; ergo talis actus de facto non est ponendus. Minor probatur solvendo fundamenta adversariorum, tum ex ratione, tum ex auctoritate.

Probatur tertio conclusio, quia si daretur talis actus voluntatis supernaturalis in substantia, deberet etiam præsupponere actum intellectus supernaturalem in substantia, sed non datur talis actus supernaturalis in intellectu : ergo nec in voluntate. Majorem negat Coninck *supra dub.* 3. sed certe non satis consequenter, quia quidquid probat actum voluntatis imperantem fidem supernaturalem, esse supernaturalem in substantia, probat etiam illud judicium, seu illam cognitionem, quæ prærequiritur necessario ad actum voluntatis, esse supernaturalem in substantia, nam certum est ad illud judicium requiri gratiam aliquam, quod fatetur ipse Coninck, et consequenter illud esse aliquo modo supernaturale ; asserere autem gratiam ad illud judicium requisitam esse ordinis naturalis, et gratiam ad imperium voluntatis requisitam esse ordinis supernaturalis, gratissime, et sine ulla gratia dicitur. Deinde quamvis forte posset propositio naturalis objecti sufficere, ut actu supernaturali in substantia tenderet in illud objectum, tamen multo probabilius, et magis congruum videtur asserere quod sit proportio inter cognitionem proponentem, et prosecutionem voluntatis, quantum ad naturalitatem et supernaturalitatem, et hinc de facto ponitur ab omnibus necessaria connexio fidei supernaturalis cum charitate et spe, ita ut hæc non reperiantur sine illa de facto, per quæ manet sufficienter probata major hujus discursus.

67. Si judicium præcedens actum voluntatis esset supernaturale, fides non esset initium justificationis.

Probatur ergo minor, quam Suarez et alii apud Turrianum 2. 2. *disp.* 4. negant, quia sequeretur fidem non esse initium et radicem ipsius justificationis, contra communem Doctorum sententiam fundatam in Patribus et Conciliis, ac nominatim in Tridentino *sess.* 6. *cap.* 8. et in Augustino *epist.* 105. Probatur sequela, quia eatenus fides habitualis potest dici initium habituale justificationis, quatenus non præsupponit aliquem habi-

tum supernaturalem in substantia, et eatenus fides actualis esset initium actuale justificationis, quatenus est primus actus supernaturalis in substantia, quia haberi solet pro hoc statu ; ergo si poneretur tale judicium supernaturale, et habitus ipsi correspondens ante fidem actualem, fides non esset justificationis initium, sed potius istud judicium ac habitus ipsi correspondens.

68. Si effectus credulitatis esset supernaturalis in substantia, fides non esset initium justificationis.

Quod etiam argumentum urget contra actum voluntatis supernaturalem in substantia, quamvis non præsupponeret tale judicium, quia ille actus esset initium justificationis, potius quam actus ipse fidei. Et certe qua ratione solveret Coninck fidem posse esse initium justificationis, quamvis præsupponeret hujusmodi actum voluntatis supernaturalem in substantia, eadem posset quicumque defendere fidem esse initium justificationis, quamvis præsupponeret judicium supernaturale ; unde non satis consequenter utitur Coninck hoc argumento ad probandum quod non detur judicium supernaturale antecedens fidem, quandoquidem ipsemet teneat actum voluntatis supernaturalem antecedere fidem.

Responsio Coninck.

Dices pro ipso, actum voluntatis vocari fidem, non vero tale judicium, et consequenter posse admitti fidem esse initium justificationis, dato illo actu supernaturali voluntatis, quamvis non possit id admitti, dato judicio supernaturali. Contra, quia si voluntas illa credendi vocatur fides, id non debet intelligi in sensu formali, sed potius in sensu causali ; sed in tali sensu, tam bene posset admitti, quod judicium illud, si daretur, esset fides, nam concurrit causaliter ad actum formalem fidei ; ergo nulla est disparitas assignata in replica.

Rejicitur.

69. Objiciens primo auctoritates Scripturæ, quibus asseritur ad voluntatem credendi requiri gratiam particularem, et non posse haberi naturaliter. Respondeo, illas auctoritates nihil facere ad rem, quia solum concludunt præcedentem conclusionem, nimirum quod aliquo modo illa voluntas sit supernaturalis; ad hoc autem sufficit quod esset supernaturalis secundum modum, ergo non sequitur quod esset supernaturalis secundum substantiam.

Objiciens primo vit...

Gratia requiritur ad multa quæ non sunt supernaturalia in substantia.

Confirmatur, quia certum est gratiam requiri a Patribus et Conciliis ad multa, quæ non sunt supernaturalia in substantia; ergo ex eo quod requiritur gratia ad illam volitionem credendi, non sequitur eam esse supernaturalem in substantia. Antecedens patet manifeste, tum specialiter contra Coninck, qui admittit ad judicium præcedens hanc volitionem credendi requiri gratiam particularem conducentem etiam ad vitam æternam, cum tamen fateatur illud judicium non esse supernaturale in substantia, tum generaliter contra omnes. Primo, quia per actus virtutum moralium acquisitarum, qui non sunt supernaturales in substantia, sæpissime saltem, observamus præcepta, vincimus tentationes gravissimas ; sed ad actus, quibus hæc fiunt, requiritur gratia particularis Christi, ut suppono ex tractatu de gratia actuali.

7... Exc... speci... aliqu... est n... gra...

Secundo, quia certum est esse maximum donum Dei, quod hic et nunc, quando aliquis non esset daturus eleemosynam, nisi excitarentur tales species, aut applicarentur tales circumstantiæ, excitentur illæ species, et po-

nantur illæ circumstantiæ, ad quas sequitur datio eleemosynæ, etiam ob honestatem naturalem; ergo datur gratia ad actus naturales in substantia.

Tertio, quia prædicatio Evangelii externa fit mediante gratia, ita ut is cui prædicatur Evangelium, debeat habere pro magno favore ac beneficio particulari, ut fiat illi talis prædicatio, debeatque gratias particulares Deo agere pro illa prædicatione, sed talis prædicatio non est sine dubio in substantia supernaturalis, proxime saltem; quod addo, quia remote potest dici supernaturalis, quia dependet a revelatione supernaturali Dei, sine qua non fieret. Rursus restitutio visus requirit gratiam, et tamen est naturalis in substantia; ergo ad actum naturalem in substantia potest requiri gratia, et consequenter ex eo quod Concilia et Patres requirerent gratiam ad aliquem actum, non sequitur quod ille actus sit supernaturalis in substantia.

Confirmatur hoc ulterius, quia etiam, ut docetur in tractatu de gratia, ipsi justificati, qui supponuntur habere habitus supernaturales infusos omnes, quotquot de facto dantur, indigent aliquo auxilio particulari, ultra illos habitus, quos habent in ordine ad observantiam totius legis, et vincendas omnes tentationes; sed ex illa gratia non potest colligi quod isti actus, quibus mediantibus observant legem, et vincunt tentationes, sint supernaturales in substantia, licet alias ex aliis principiis id esset certum, ergo ex requisitione gratiæ ad actum non colligitur illum actum esse supernaturalem in substantia. Major et consequentia est in confesso. Probatur minor, quia si isti habitus, qui concurrunt ad illos actus non essent supernaturales, non minus requireretur illa gratia particularis, et tamen tum isti actus non essent supernaturales in substantia; ergo non ex requisitione gratiæ colligitur illos actus esse supernaturales in substantia, sed ex eo quod aliunde constat habitus ad illos requisitos esse supernaturales in substantia.

Probatur secundo eadem minor, quia quando ex indigentia gratiæ colligi potest supernaturalitas in substantia in actu ad quem requiritur, tum illa gratia, quæ requiritur, debet esse principium physicum istius actus; sed nulla gratia, quam requirunt justificati, debet esse principium physicum actuum quos eliciunt, quia habent principia adæquata sufficientia physice ad eos producendos, ut patet; ergo ex gratia, quam requirunt justificati ad actus suos, non potest colligi supernaturalitas in substantia istorum actuum. Gratia particularis, quam requirunt justificati non est principium physicum.

Dices, colligitur ex eo actus fidei, spei et charitatis esse supernaturales in substantia, quod ad eos requiratur in Scriptura et Patribus gratia particularis, seu quod dicatur nos non posse eos solis naturæ viribus, prout oportet elicere, sine beneficio aliquo particulari Domini Dei; ergo quandoquidem idem dicatur de volitione credendi, debet dici quod sit supernaturalis in substantia. 72. Replica contra præmissam responsionem. Respondeo, si hæc replica valeret, secuturum quod judicium præcedens hunc actum, et quicumque actus ad quem requiritur gratia, esset supernaturalis in substantia, quod ex dictis patet esse falsum. Unde nego antecedens in sensu præciso, sed ex eo et ex aliis capitibus, Responsio. Non ex eo præcise colligitur fides, spes, et charitas, esse supernaturales in substantia, quod requirunt gratiam.

nimirum quia habitus illarum virtutum infunduntur in justificatione et Baptismo, et certum est experientia quod habitus, tum infusi non sunt per accidens infusi, quandoquidem non sint ejusdem rationis cum habitibus acquisitis, ut constat ex eo quod non sentiamus facilitatem aliquam in nobis ortam ex illis habitibus, sicut sentiremus ex habitibus acquisitis. Et sane hoc mihi valde confirmatur, quia certum est semper post condamnationem hæresis Pelagianæ et Semipelagianæ, quod ad illos actus requiratur gratia particularis, sed non semper fuit de fide quod essent supernaturales in substantia, aut quod requireret homo ad eos producendos auxilium physicum, physice concurrens cum potentiis naturalibus ad eos producendos, sed usque ad Concilium Tridentinum, a tempore Concilii Viennensis erat tantum probabilius quod darentur habitus per se infusi, et post Concilium Tridentinum id majorem certitudinem obtinuit, et mihi verisimilius est quod sit de fide, quod dentur aliqua auxilia physica per se infusa ad illos actus; ergo non colligitur sufficienter ex illis locis physice praecise, quod isti actus sint supernaturales in substantia, sed ex nullo alio capite colligitur volitionem credendi esse supernaturalem in substantia, sicut ex alio præmisso capite colligitur illos actus fidei, spei et charitatis supernaturales esse, ergo non est idem dicendum de illa volitione, et illis actibus.

73. Alia replica Coninck.

Dices secundo cum Coninck, ideo Deus infundit habitus per se infusos ad habendos actus supernaturales fidei, spei et charitatis, ut esset proportio inter merita nostra, et præmium beatitudinis, quod sine dubio est supernaturale in substantia, sed meritum fidei dependet ab illa volitione, ideo enim præcise potest habere rationem meriti, quia imperatur a voluntate mediante illa volitione; ergo ut sit proportio inter meritum fidei et præmium, debet illa volitio esse supernaturalis in substantia, sicut ut sit proportio inter meritum charitatis, et præmium, actus charitatis debet esse supernaturalis in substantia.

Resp... pri... Cur ... dunt... bitus ... s...

Respondeo primo, admissa majori, (quæ tamen negari facile posset, et refundi ratio infusionis istorum habituum in voluntatem divinam, cujus motiva nobis sæpissime occultantur, et licet demus aliquando congruitates quasdam cur particulares institutiones habuit Deus, tamen illæ congruitates non sufficerent ad colligendam illam institutionem, nisi aliunde constaret quod haberentur) et minori, ac negando consequentiam, quia meritum fidei posset habere proportionem in supernaturalitate cum præmio supernaturali beatitudinis, quamvis dependeret ab illa volitione, et illa volitio non esset sic supernaturalis, ut est evidens, quandoquidem ad actum fidei meritorium præter illam volitionem concurrat habitus supernaturalis fidei subjectatus in intellectu, aut aliquod auxilium supplens ejus defectum, sed eo ipso quod dependeret ab illo habitu, esset supernaturalis in substantia, quamvis etiam dependeret a volitione non supernaturali in substantia; ergo ut habeat proportionem in supernaturalitate cum præmio supernaturali, non requiritur quod illa volitio, a qua necessario dependet, debeat esse supernaturalis in substantia.

Merit... dei ... hal... propo... nem ... suo ... mio, ... vis ... volun... non ... super... rali ... subst...

Ad illud autem quod dicitur in

replica, quod ab illa volitione præcise habeat esse meritorium vitæ æternæ, loquendo de ratione meriti supernaturalis, ut supernaturalis præcise et formaliter, est falsum, nam illa formalitas competit ipsi præcise, quatenus procedit ab habitu fidei. Itaque quemadmodum illamet volitio habet esse libera formaliter, et consequenter meritoria quatenus procedit a voluntate cum indifferentia, sed haberet tamen rationem supernaturalitatis, quatenus procederet ab illo habitu supernaturali, qui requireretur cum voluntate ad ejus productionem, ita similiter actus meritorius fidei haberet esse liberum et meritorium ex eo præcise quod procederet a tali volitione bona libera, sed haberet rationem supernaturalitatis, ex eo quod procederet ab habitu fidei. Quod ulterius confirmo ad hominem : si propterea requirantur habitus fidei, spei et charitatis supernaturalis, ut actus meritorii eorum habeant proportionem in supernaturalitate cum beatitudine ; ergo quandoquidem actus meritorius fidei haberet esse supernaturalis ex eo quod procederet a volitione illa supernaturali, quamvis non procederet ab habitu fidei supernaturali, sequeretur omnino quod iste habitus supernaturalis fidei non esset necessarius, nec consequenter ponendus, quod absurdissimum est, et tamen revera sequitur ex hac replica.

Respondeo secundo distinguendo majorem ; ut sit proportio in ipsismet actibus fidei, spei, et charitatis ad præmium, nego majorem ; sed fides supernaturalis ponitur præcise, ut proponatur objectum supernaturaliter voluntati, et sit proportio in propositione objecti, et actu voluntatis tendentis in illud quantum ad supernaturalitatem. Unde quamvis actus fidei supernaturalis non esset meritorius, profecto valde congruum esset positio ejus, et forte necessarium, ut actus charitatis, aut spei supernaturalis haberetur, quia fortassis voluntas non potest actu supernaturali in substantia tendere in objectum non propositum cognitione supernaturali in substantia, ut sit proportio, vel in ipsis actibus, vel ut habeantur actus alii proportionati, concedo majorem, et concessa minori, nego consequentiam. Itaque supernaturalitas substantialis, requiritur in actu spei et charitatis, ut sit in illis tanquam in meritis intrinsece, et in actibus imperatis per illos extrinsece, supernaturalitas substantialis proportionata beatitudini ; supernaturalitas autem in fide non requiritur præcise, ut sit in illa intrinsece ratio meriti proportionati, sed ob rationem jam præmissam, ad hoc scilicet ut habeatur actus meritorius charitatis ac spei. Et si quæratur, cur non requiratur supernaturalitas in fide ut habeat rationem meriti proportionati ? Respondeo, quia fides habet rationem proportionis, et alium consequenter usum, quam ut sit meritum, propter quem usum exigit rationem supernaturalitatis, quamvis non haberet rationem meriti.

Ad quid requiritur supernaturalitas substantialis in actibus.

Objicies secundo, voluntas non habet virtutem ex se physice completam ad illam volitionem ; ergo indiget aliquo complemento physico, sed non alio quam supernaturali in substantia ; sed si complementum quo indiget, sit sic supernaturale, manifestum est volitionem illam esse supernaturalem in substantia. Probatur antecedens, quia si haberet virtutem completam 76.

Objectio secunda.

physice ad illum actum, quamvis posset hoc non obstante indigere gratia, non tamen necessario gratia interna, sed sufficeret gratia externa bonæ cogitationis; et licet etiam indigeret gratia aliqua interna, ut cum facilitate, et hilariter vellet credere, tamen posset saltem cum difficultate aliquando velle credere sine gratia interna; sed hoc est falsum, utpote contra Concilia et Patres.

Responsio prima.

Respondeo primo, ex Conciliis et Patribus gratiam intrinsecam in justificatis etiam, et fidelibus, iisque consequenter, qui haberent habitum supernaturalem illum requisitum ad volitionem credendi requiri tam bene ad volendum credere, maxime secundum adversarios, quam in iis qui non habent talem habitum, hoc est, infidelibus et hæreticis; sed certum est quod fideles habentes talem habitum in voluntate, habeant potentiam physice completam ad illam volitionem, ergo vel non requiritur gratia intrinseca, ex Conciliis et Patribus, ad eliciendam illam volitionem, contra ultimam minorem objectionis hujus; vel si requiritur, posset requiri gratia intrinseca, quamvis voluntas ex se esset complete potens physice producere illam volitionem, et sic falsa est probatio antecedentis.

Quamvis voluntas ex se esset completa ad productionem actus fidei, posset requirere gratiam.

Itaque qua ratione potest voluntas completa habitu supernaturali indigere gratia actuali intrinseca, eadem ratione, quamvis ex se esset completa, posset indigere tali gratia; et qua ratione sufficeret voluntati sic completæ gratia extrinseca, sine præjudicio auctoritatum Patrum ac Conciliorum, eadem ratione posset sufficere gratia extrinseca voluntati, si, ex te, esset potens sine habitu physice producere illum actum; unde hæc objectio nihil prorsus facit ad propositum, cum non faciat magis contra nostram sententiam quam contra adversam.

7 Respo... secu...

Respondeo secundo directe in forma, responsione, quæ possit etiam adversariis sufficere, negando antecedens; ad cujus probationem dico gratiam bonæ cogitationis non esse externam, sed internam homini, et præter eam datam in illa dispositione ac circumstantiis rerum, in quibus illa volitio est secutura, nullam aliam gratiam requiri ad illam volitionem habendum, sicut non requiritur alia, ut voluntas habens habitum supernaturalem, quæ compleret ipsam physice, posset producere illam volitionem; sive autem occurrat difficultas specialis in elicienda volitione credendi, sive non occurrat, semper sufficiet, et requiretur ad illam eliciendam gratia cogitationis, congrua, pro primo instanti quo producitur, et pro sequentibus instantibus ipsamet volitio producta pro primo instanti potest esse conducens ad se ipsam continuandam vel ad producendas similes volitiones, et consequenter potest habere rationem gratiæ actualis respectu continuationis suiipsius, et respectu productionis aliarum volitionum, nec in hoc potest esse ulla difficultas, præsertim suppositis principiis communioribus et melioribus, quæ proponi solent in materia de gratia actuali.

Grati... gitati... cong... non exte...

7... Repl...

Dices, gratiam internam, quæ requiritur ad primam volitionem credendi, non posse consistere in tali cogitatione aut illustratione aliqua particulari intellectus: ergo alia requiritur, et consequenter supernaturalis in substantia. Probatur antecedens a Coninck: Primo, quia Arausi-

canum *supra*, non vocat gratiam requisitam ad affectum credulitatis, seu volitionem credendi illustrationem, sed potius inspirationem, corrigentem ipsam voluntatem : *Aperte*, inquit Coninck, *ostendens hanc inspirationem ab illa illustratione distingui.*

Secundo, quia Milevitanum *cap.* 4. distinguit gratiam requisitam ad illustrationem intellectus, qua veritas cognoscitur ab ea, qua voluntas ad agendum incitatur, et utramque gratiam requirit ad impletionem cujuscumque præcepti ; ergo cum per voluntatem credendi adimpleatur præceptum fidei, debet alia gratia ad illam requiri præter gratiam, quæ requiritur, ut intellectus intelligat illud præceptum esse observandum.

Respondeo, negando antecedens, ad cujus primam probationem (admisso quod affectus credulitatis sit volitio credendi, de quo tamen dubitari posset propter rationes præmissas, *n.* 51.) concedo antecedens, nimirum quod illa gratia non vocetur illustratio, sed inspiratio corrigens voluntatem ; sed nego quod per hoc significetur quod non sit illustratio, nam certe ipsa illustratio, quæ fit per cogitationem congruam, optime potest dici inspiratio, quandoquidem communicetur per gratiam particularem Spiritus sancti, et præterea sine dubio corrigit voluntatem, quandoquidem moraliter flectat illam ad volitionem illam habendam, et consequenter ad fidem ac pietatem.

Ad secundam probationem, dico totum posse concedi, sed nil inde sequi contra nos, quia aliud est gratiam requisitam ad cognitionem intellectus congruam habendam distingui a gratia requisita, ut voluntas conformiter operetur ; aliud est gratiam requisitam ut voluntas operetur distingui ab ipsa illustratione formali intellectus, quæ est formaliter ipsamet cognitio congrua. Unde quamvis primum concedatur, quod solum infertur ex Concilio, manifestum est, non propterea statim sequi secundum, quod solum faceret contra nos.

Itaque gratia, quæ requiritur ut habeatur cognitio congrua faciendorum, est dispositio causarum in illis circumstantiis, in quibus sequitur ex illis talis cogitatio et gratia requisita ad primam volitionem credendi est ipsamet cogitatio congrua, et utrumque requiritur ad implendum præceptum fidei, prout oportet, ut vult Concilium et Patres ; hoc autem nihil facit contra nos, ut patet.

In quo consistit gratia actualis requisita ad primam cogitationem congruam.

80. Objectio tertia.

Objicies ex Suarezio *disp.* 6. *de fide*, *sect.* 7. *n.* 4. gratia requiritur ad hunc actum, non ex accidente, hoc est, ob difficultatem aliquam repertam ex parte subjecti, aut ob aliquam tentationem extrinsecam gravem, sed ex natura intrinseca ipsius actus ; sed quando sic requiritur gratia, signum est quod actus sit supernaturalis in substantia, ergo illa volitio est sic supernaturalis. Probatur major, tum quia absolute et simpliciter dicitur hunc actum non posse produci naturæ viribus ; tum quia eodem modo requiritur gratia ad ipsum ac ad actum fidei.

Confirmatio prima.

Confirmatur primo, quia si ista volitio credendi non esset supernaturalis in substantia, quandoquidem aliquo modo debet esse supernaturalis, ut patet ex præcedenti conclusione, deberet esse supernaturalis quoad modum ; sed hoc est falsum, quia non potest cogitari, nec assignari quis sit modus

in illa repertus, ratione cujus dicatur sic supernaturalis; ergo debet esse supernaturalis in substantia.

Confirmatio secunda. Confirmatur secundo, quia objectum tam formale quam materiale istius actus est supernaturale; objectum enim materiale, est actus fidei supernaturalis in substantia, et objectum formale est honestas particularis istius actus, quæ etiam est supernaturalis in substantia, quia sumitur ex conformitate ad supernaturalem regulam; ergo.

Confirmatio tertia. Confirmatur tertio, quia illa volitio efficaciter movet intellectum ad assentiendum veritatibus fidei, et firmat ipsum quodammodo in sua certitudine superante certitudinem naturalem, sed non potest fieri, ut voluntas volitione naturali moveat intellectum ad actum superantem ejus vires; ergo volitio debet esse supernaturalis in substantia.

81. Explicatio Scoti per Suarezium. Hoc est totum fundamentum Suarii, qui propterea *numero* 6. dicit non sibi probari sententiam Scoti, quatenus scilicet videtur sentire quod posset intellectus aliquando sine actu voluntatis supernaturali credere, sed subjungit Scotum posse explicari, sic, ut tantum velit quod non requiratur volitio supernaturalis ad determinandum intellectum ad exercitium actus credendi; non vero quod non requiritur volitio supernaturalis ad determinandum intellectum ad specificationem actus credendi, sic autem explicatam mentem Scoti Suarez approbat, quia licet concedat volitionem supernaturalem determinantem intellectum ad specificationem semper requiri, non tamen requiritur volitio supernaturalis, ad determinandum intellectum ad exercitium actus fidei semper in omni occasione: *Quia potest*, inquit, *contingere, ut fidelis per actum naturalem voluntatis se applicet ad considerandum vel contemplandum in materia fidei, et postea exerceat actus supernaturales intellectus sine ulla motione actuali per supernaturalem actum voluntatis, quia tunc jam habitu ducitur, et actus supernaturales intellectus, qui tunc fiunt, non producuntur in tali specie ex vi imperii præsentis voluntatis, sed virtute præcedentium actuum voluntatis supernaturaliter moventis, et subjicientis intellectum Christianæ fidei.*

8[…] Resp[…] ad o[…]tion[…] Cur [...] ratur [...]tia a[...] litu[...] cred[...] Respondeo negando majorem, nimirum quod gratia requiratur ex natura intrinseca actus in sensu Suarii, sed requiritur ex eo quod hîc et nunc, nisi ex gratia et beneficio particulari Dei excitarentur tales species, non excitaretur talis cognitio, nec consequenter talis actus voluntatis, quod colligimus principaliter ex auctoritatibus Patrum et Conciliorum, et præterea, quia Diabolus et nostra sensualitas impedirent illam propositionem, quantum est ex se.

Ad primam probationem, dico omnes actus ad quos requiritur gratia, sive ex natura intrinseca actus, sive ex difficultate, aut impedimentis extrinsecis, non posse naturæ viribus elici; unde ex hoc quod dicatur aliquis actus non posse naturæ viribus elici, non sequitur quod gratia ad ipsam requiratur ex natura intrinseca sua, ita scilicet ut ob supernaturalitatem substantialem quam habeat, exigat illam gratiam; quando enim dicitur quod naturæ viribus non possit elici, non est sensus quod in natura non sit sufficiens principium physicum ejus, sed quod hîc et nunc quando elicitur, Actus nequi[...] turæ [...] bus, al[...] gratia[...] ei. n[...] bet n[...] sario [...] sup r[...] rali[...] subs[...]

non posset elici, nisi accederet beneficium gratiæ. Confirmatur, quia certum est non posse nos vincere gravem tentationem naturæ viribus absque gratia, et tamen certum est quod non omnis actus quo superamus gravissimam tentationem, sit supernaturalis in substantia; ergo ex eo quod aliquis actus exigit gratiam, quodque non possit fieri naturæ viribus, non sequitur quod sit supernaturalis in substantia, aut quod exigat gratiam ex natura sua intrinseca, et non ex accidenti.

Ad secundam probationem majoris dico primo, æque requiri gratiam actualem moralem excitantem, adjuvantem, cooperantem, prævenientem ad utrumque actum, de qua gratia principaliter agebatur in Concilio Arausicano, *cap.* 5. non vero æque requiri gratiam physicam ad utrumque actum. Dico secundo, si ly *æque* significat quod necessaria sit gratia ad utrumque, seu quod aliqua gratia sit æque necessaria ad utrumque, verum dici in probatione, sed inde nihil inferri contra nos; si ly *æque* significat quod talis gratia, et tanta requiratur ad unum ac ad alterum, falsum est quod dicitur in probatione.

Ad primam confirmationem, distinguo majorem quoad modum, ita scilicet ut esset aliquis modus, aut formalitas intrinseca ipsimet actui, ratione cujus diceretur supernaturalis quoad modum, nego majorem; ita ut haberet aliquam denominationem extrinsecam, ratione cujus posset dici, quod esset supernaturalis quoad modum, concedo majorem, et nego hoc esse falsum; primum autem quod negavi, esset falsum, ut probatur in confirmatione. Itaque quando dicitur aliquis actus esse supernaturalis quoad modum, ut distinguitur supernaturalitas quoad modum a supernaturalitate quoad substantiam, non significatur per hoc quod sit aliquis modus intrinsecus ipsi actui, aut effectui, qui est supernaturalis, qui non esset in ipso casu quo procederet a natura, sine beneficio gratiæ, ut manifeste patet exemplo unionis productæ inter animam et corpus in resurrectione, quæ sine dubio nullum modum intrinsecum habet tum, quem non haberet in prima productione facta per causas secundas. Non significatur ergo talis modus per supernaturalitatem modalem, sed per illam significatur, quod procedat a causa secunda, mediante aliquo auxilio particulari Domini Dei, et quod non sic procederet, si procederet a natura, sive gratia. Unde supernaturalitas illa in actu nihil superaddit præter denominationem extrinsecam desumptam a principiis producentibus ipsum, quorum aliquod est beneficium particulare gratuitum Domini Dei ordinatum ad vitam æternam, quod bene advertendum est.

Quid intelligitur per actum supernaturalem quoad modum.

Ad secundam confirmationem respondeo concedendo antecedens, et negando consequentiam, quia actus naturalis in substantia potest tendere in idem objectum materiale et formale, in quod tendit actus supernaturalis, ut jam tenet communior sententia; et patet breviter, quia hanc propositionem: *Deus est unus*, ob revelationem divinam credit hæreticus, non actu supernaturalis fidei, ut certum est, ergo actu naturali; sed illa propositio ob istam revelationem est objectum formale et materiale fidei supernaturalis; ergo actus naturalis et supernaturalis possunt tendere in idem objec- 85.

Responsio secundæ confirmationis.

Actus naturalis et supernaturalis possunt tendere in idem objectum materiale et formale.

tum formale et materiale ; et certe si non possent, posset quis cognoscere facile se habere virtutes supernaturales, et consequenter se esse in gratia, quod absque speciali revelatione definitum est non posse cognosci a Concilio Tridentino.

Quod si etiam non posset actus naturalis et supernaturalis tendere in idem objectum materiale et formale, tum dico quod objectum supernaturale in substantia, ut sic, non esset objectum materiale et formale actuum supernaturalium in substantia ; sed objectum supernaturale infinitum deberet esse objectum, vel materiale vel formale eorum, ita ut nullus actus supernaturalis in substantia possit tendere in objectum aliquod, quod vel materialiter non esset infinitum, vel cujus objectum formale non esset infinitum. Hoc autem supposito, volitio illa cum respiceret actum fidei finitum quamvis ille actus esset supernaturalis in substantia, illa tamen volitio non solum non esset supernaturalis, sed nec posset esse.

86. Responsio tertiæ confirmationis. Volitione naturali potest determinari ad habendum actum supernaturalem.

Ad tertiam confirmationem respondeo negando minorem, nec prorsus est aliqua difficultas in eo quod voluntas mediante actu naturali possit imperare et determinare intellectum ad actum supernaturalem et excedentem suas proprias virtutes, quando tamen habet habitum fidei complentem ipsum, et cum quo ille actus non excedit ejus virtutem. Et hoc ipsum concedit ipse Suarez *n.* 6. *et sequente*, dum fatetur fidelem per actum naturalem posse determinare intellectum ad talem fidem supernaturalem, quamvis dicat non in virtute sua id facere actum naturalem, sed virtute actuum præcedentium supernaturalium, quæ limitatio, quam absurda sit, statim apparebit.

Per hæc patet, quam levi fundamento ductus fuerit Suarez ad non approbandam sententiam Scoti. Sed certe doctrina, quam proponit *illo numero* 36. ad explicationem Scoti, multo levior est et tam difficilis, ut mirum sit a tam docto viro eam provenisse. Nam primo quamvis nemo dubitet quin aliud sit determinare quoad specificationem, et aliud determinare quoad exercitium, tamen similiter etiam nemo dubitet, quin nihil possit determinare ad exercitium, quin vel ipsummet possit determinare quoad specificationem, vel certe habeat secum concurrens illud, quod ad sic determinandum est necessarium, cujus ratio in promptu est, quia scilicet quicumque actus in individuo positus debet esse alicujus speciei ; ergo ut aliquid determinetur actu ad producendum aliquod individuum, debet determinari ex se, vel aliunde ad producendum individuum alicujus speciei, et consequenter debet determinari ad speciem illius individui, quod tam clarum est, ut ulteriori non indigeat probatione ; ergo si volitio naturalis non possit sufficere ad determinandum intellectum ad actum supernaturalem fidei quoad speciem, non poterit se sola determinare ipsum, quantumvis habituatum habitu fidei ad exercitium actus fidei. Consequentia est evidens, quia intellectus cum illo secundum Suarium non determinatur ad speciem, etiam supposita propositione objecti ; ergo vel illa volitio naturalis determinat ipsum ad speciem, vel debet esse aliquid aliud, quod sic ipsum determinat ; sed nihil aliud potest assignari præter volitio-

nem supernaturalem ; ergo in nullo casu sufficere posset sola volitio naturalis ad determinandum intellectum ad habendum actum supernaturalis fidei, etiam proposito objecto, et dato quod intellectus haberet habitum fidei supernaturalem.

Secundo contra eamdem doctrinam facit, quod pro eo instanti quo fidelis eliceret actum fidei cum sola volitione naturali secundum Suarium, sine volitione supernaturali, vel essent causæ adæquatæ determinatæ ad productionem istius actus, vel non essent ; si non essent, ergo nunquam requireretur simpliciter illa volitio, contra ipsum, quia illæ quatuor causæ omnes possent semper haberi applicatæ, quando non adesset volitio supernaturalis, et consequenter impertinens esset illa volitio ad simpliciter producendum illum actum, atque adeo, quamvis non esset in ullo casu, adhuc sequeretur ille actus.

Diceret ad hoc Suarez quod quando produceretur iste actus fidei sine volitione supernaturali, essent necessario tum applicatæ causæ adæquatæ, nempe intellectus, habitus supernaturalis ipsius, propositio sufficiens objecti, et habitus supernaturalis voluntatis, et actus naturalis ejusdem, et præterea actus supernaturales præteriti, in quorum virtute determinatur tum intellectus ad specificationem actus fidei.

Sed contra primo, quia si isti actus supernaturales præteriti possunt sufficere ad determinandum intellectum ad specificationem, etiam poterunt sufficere ad determinandum ipsum ad exercitium, et sic non requireretur volitio naturalis actualis, etiam in illo casu, nec consequenter unquam probatur sequela, quia illæ volitiones supernaturales præteritæ, quando erant actu, determinabant intellectum, et ad specificationem et ad exercitium actus fidei ; ergo si non obstante præteritione habent adhuc virtutem determinandi quoad specificationem, quandoquidem non potius debeant habere illam virtutem, quam virtutem determinativam quoad exercitium, habebunt etiam virtutem quoad exercitium. ad exercitium.

90. Rejicitur secundo replica. Non potest produci in virtute actus præteriti voluntatis actus fidei.

Contra secundo, quia nihil potest produci physice in virtute actus præteriti, nisi aliquid existat, in quo contineatur illa virtus, et etiam non sufficeret aliquid esse existens, in quo contineretur virtus actus præteriti, ut res diceretur produci in virtute actus præteriti, nisi illud dependeret ab actu præterito ; nam alias si non sit aliquid existens, in quo contineatur virtus actus præteriti, et per quod res producta producatur, posset dici quod res existens a mille annis jam immediate ageret ad aliquem effectum, vel totaliter vel partialiter, quo nihil potest absurdius dici in Philosophia. Et præterea si res existens continens virtutem actus præteriti, quæque propterea dicitur in virtute ejus producere, non dependeat ullo modo ab actu præterito, possemus dicere quod ignis producat calorem in virtute Solis, motus quicumque calefactivus calefacere in virtute ignis, et homo quicumque jam existens operari in virtute Alexandri Magni, quæ omnia sunt nimis difficilia ; ergo ut res aliqua dicatur produci in virtute actuum præteritorum, oportet aliquid existere, quod specialiter dependeat quantum ad suum *esse* ab actibus præte-

ritis, et quod prætcrea habeat virtutem productivam istius rei, ut habuerunt actus præteriti ; sed nihil existit pro instanti, pro quo produceretur actus fidei dependens ullo modo a volitionibus præteritis supernaturalibus, quod habet virtutem sufficientem ad determinandum intellectum ad specificationem ; ergo non potest intellectus determinari ad specificationem istius actus in virtute actuum præteritorum.

91. Probatur subsumptum, quia nihil est dependens ab illis præter id, quod iis mediantibus producebatur mediate aut immediate ; sed nihil est existens iis præteritis, quod iis mediantibus producebatur mediate aut immediate, præter habitum supernaturalem aut naturalem aliquem intellectus aut voluntatis. Sed nullus habitus ex his habet virtutem determinativam intellectus quoad specificationem actus fidei ; ergo nihil existit pro instanti, pro quo produceretur actus fidei sine volitione supernaturali, dependens a volitionibus præteritis, et habens virtutem illam determinativam. Probatur minor quoad actus et habitus intellectus, quia nullus habitus intellectus potest sufficere ad illam determinationem, quia illa determinatio quoad specificationem est libera secundum Suarez, et præterea quamvis non esset libera, omnis habitus, qui est in intellectu, in illo instanti posset esse in illo, licet nulla præcessisset volitio supernaturalis, ut patet, et consequenter si illa determinatio proveniret proxime ab ullo tali habitu, posset intellectus determinari sic sine præteritione volitionum illarum supernaturalium, ut patet. Probatur eadem minor quoad habitus voluntatis, quia nullus habitus potest determinare, nisi ad actum suum proprium, aut mediante actu suo proprio ; unde habitus charitatis non potest determinare ad aliquid, nisi ad actum charitatis, vel ad aliquid imperatum per actum charitatis, ut est certum in omni Philosophia ; ergo nullus habitus existens in voluntate post volitiones illas præteritas potest determinare intellectum ad specificationem fidei, nisi mediante aliquo actu voluntatis procedente ab illo habitu ; sed non habetur tum aliquis actus supernaturalis voluntatis elicitus ab ullo ejus habitu, ut supponitur, et nullus actus naturalis procedit ab habitu supernaturali, tanquam actus proprius ejus, ut omnes admittunt. Nullus autem habitus naturalis voluntatis potest habere virtutem determinativam ad speciem actus fidei supernaturalis secundum adversarios ; ergo a primo ad ultimum, nihil reperitur actu existens, præteritis volitionibus supernaturalibus credendi, neque in intellectu, neque in voluntate credentis quod posset ipsum sufficienter determinare ad speciem actus fidei supernaturalis.

Nullus habitus voluntatis potest determinare ad actum intellectus immediate.

Confirmatur, quando dicitur quod virtute actuum præteritorum intellectus determinatur ad speciem actus fidei supernaturalis, vel intelligitur per hoc quod ipsimet actus præteriti actu exercent illam virtutem, et actu physice determinant ; et hoc est absurdissimum, quia quamvis aliquod non existens possit exercere causalitatem moralem meritoriam, et causalitatem causæ intentionaliter moventis sive metaphorice, sive exemplariter, ut movet finis et causa exemplaris, tamen nihil non existens potest exer-

cere causalitatem physicam effectivam non intentionalem, qualis est causalitas volitionum supernaturalium respectu actus fidei, si illæ volitiones ad hoc necessario requirantur, ut tenet Suarez, alias, ut supra dixi, posset dici quod ignis, qui a centum annis corruptus est, hodie calefaceret aut combureret immediate, quod est absurdissimum, vel certe intelligitur quod sit aliquid aliud existens, quod habet illam virtutem determinativam intellectus ; sed si hoc dicatur, nihil assignari potest, nisi id quod virtute sua propria hoc possit facere, sive sit dependens a volitionibus præteritis quoad existentiam suam, sive non sit ; ergo non determinaretur intellectus virtute actuum præteritorum. Probatur minor, quia ignis productus ab alio igne in virtute sua propria dicitur producere alium ignem, et exercere suos effectus, non in virtute ignis, a quo producebatur ; ergo similiter illud existens, quod haberet virtutem illam determinativam in virtute sua propria, et non in virtute causarum a quibus quoad suam existentiam dependeret, deberet dici determinare actu.

Deinde nihil assignari potest jam existens, quod posset sic determinare, si enim aliquid, maxime habitus supernaturalis correspondens illis præteritis volitionibus ; sed iste habitus non determinat, nisi ad illas volitiones, aut mediantibus illis volitionibus.

Ex his patet non esse admittendam prædictam doctrinam Suarii, nec juxta eam Scotum esse explicandum, quamvis si vera esset, posset sine dubio sic explicari.

Objectio Lorcæ.

Lorca *disp.* 25. *num.* 5. utitur unico fundamento pro opposito nostræ conclusionis, sed suo judicio prorsus efficaci, nimirum quod auxilium gratiæ regulariter, et de communi lege detur per habitum et qualitatem immanentem et inhærentem potentiæ, cui præstatur auxilium ; ergo quando quidem voluntas indigeat auxilio ad habendam volitionem credendi, quando confertur ipsi illud auxilium, datur ipsi per modum habitus et qualitatis immanentis, inhærentisque, et consequenter ipsamet volitio non minus erit supernaturalis in substantia, quam actus fidei, spei aut charitatis, quæ colliguntur esse sic supernaturales, ex eo quod procedant a tali auxilio.

Sed ad hanc objectionem patet ex dictis solutio, cum ostensum sit ad plurimos actus non supernaturales in substantia requiri de lege ordinaria auxilium gratiæ actualis distinctæ ab habitu.

Responsio.

In forma autem sic breviter respondeo, distinguendo antecedens ; omne auxilium gratiæ, nego antecedens ; aliqua determinata auxilia, concedo antecedens, et nego consequentiam.

Non omne auxilium datur per modum habitus.

Itaque illa sola auxilia dantur per habitum de lege ordinaria, quæ sunt principia physica actuum, et non supponunt in natura sufficiens principium physicum eorum, non vero auxilia moralia. Quod si etiam auxilium aliquod daretur per habitum, hoc est, si ipsum auxilium datum esset habitus, adhuc non sequeretur actum esse supernaturalem in substantia ; sed videndum esset utrum ille habitus esset supernaturalis in substantia, et utrum requireretur simpliciter ad productionem actus ; si sic actus bene colligeretur esse supernaturalis in sub-

Non omne auxilium habituale necessario deberet esse supernaturale in substantia.

stantia, et sic colligimus actus charitatis fidei et spei esse supernaturales; illos dico, qui procedunt ab habitibus per se infusis; si non autem, nullo modo id bene colligeretur.

94. Denique pro majori complemento hujus solutionis, et enervatione objectionis, considerandum est, quod supra dixi, justificatos indigere auxilio ad multos actus, non obstantibus habitibus per se infusis omnibus, quos supponuntur ab adversariis habere, et illud auxilium illis præstari a Deo, quando exercent illos actus. Sed certum est quod auxilium novum ipsis tum præstitum, non sit ullus habitus, cum supponantur, ut dixi, habere omnes habitus per se infusos convenientes viatoribus de lege ordinaria; nec etiam augmentum habitus, quandoquidem habitus non augetur nisi ad positionem actus, ut omnes supponunt, et illud auxilium prærequiratur ad positionem actus; ergo certum esse debet quod omne auxilium, quod confertur ordinarie ad bene operandum, etiam supernaturaliter, supernaturalitate substantiali, non conferatur per habitum immanentem et informantem potentiam cui datur, seu non sit talis habitus.

95. Alia objectio contra conclusionem. Objici potest præterea, quod dentur aliæ virtutes morales per se infusæ distinctæ a virtutibus Theologicis, sed non est major ratio dandi tales virtutes, quam virtutem supernaturalem per se infusam correspondentem isti volitioni credendi, quæ virtuosa est, et versatur circa objectum tam capax ad terminandum actum supernaturalem in substantia, quam ullum objectum istarum aliarum virtutum moralium per se infusarum; ergo debet asseri quod detur talis virtus correspondens illi actui, et quod ipsemet actus ex se sit supernaturalis in substantia.

Respondeo, negando majorem, propter dicenda postea *in distinctione* 34. Quod si darentur illæ aliæ virtutes morales per se infusæ, profecto ego similiter admitterem virtutem sic infusam dari, correspondentem volitionibus credendi, nec tamen esset necesse quod infunderetur ante primam conversionem ad fidem, sed vel statim post illam, vel simul cum charitate. Nec refert quod actus primæ volitionis, quæ ad primam conversionem requireretur, præexigeret connaturaliter illum habitum, nam non magis præexigit illum, quam actus supernaturalis charitatis, quo disponitur quis ad justificationem, præexigit habitum charitatis, et tamen datur ante infusionem ipsiusmet charitatis, quia alias non disponeret ad illam, ut suppono ex materia de justificatione; ad utrumque autem actum, quando producerentur sine habitibus, Deus concursu particulari suo concurreret, et suppleret defectum habituum.

SCHOLIUM.

Hæc littera difficilis est. Primum dictum, voluntas non potest imperare intellectui, ut assensum præbeat sine ulla ratione, contra Cajet. 1. 2. q. 65. art. 4. alioquin ex solo nutu voluntatis posset quis tollere sibi metum, vel delectari, imperando intellectui sine ulla ratione, ut proponat adesse causam delectationis, ubi non est, et abesse causam metus, quando adest. Secundo, posset sine ulla ratione tollere omne dubium. Tertio, est contra Arist. 2. de anima, text. 65. ubi ait posse nos phantasiari quolibet, non tamen opinari. Secundum, potest quis per habitum infusum fidei, quem jam habet, credere sine actu, saltem supernaturali, voluntatis. Probatur primo, sine actu voluntatis credo Romam esse. Secundo, dæmones credunt sine pia affectione voluntatis propter signa. Contra

Scot. objiciunt adversarii Trident. sess. 6. cap. 6. et Araus. can. 5. Sed Arausican. loquitur de dono gratiæ corrigentis voluntatem ab infidelitate ad fidelitatem, et ab impietate ad pietatem ; Trid. loquitur de *credere* disponente ad justitiam, ad quod certum est requiri actum voluntatis. Secundo, tantum vult fidem concipi divina gratia libere, quod fit sine actu voluntatis per auxilium illuminans intellectum. Tertio, loquitur de prima fidei infusione, de qua non agit Scot. Adversarii magis videntur contra Trid. ibi cap. 8. ubi docet fidem esse initium, fundamentum et radicem salutis ; ipsi autem ponunt alium habitum supernaturalem priorem fide in voluntate, qui magis dicendus est initium et radix, si datur. Præterea, ante hunc ponendus videtur habitus infusus alius in intellectu, vel saltem actualis cognitio supernaturalis, quæ non potest esse scientiæ, ergo fidei ; et juxta rationem adversariorum sequi videtur processus in his actibus. Tertium dictum non expressum in Doctore : In prima fidei infusione non videtur actus supernaturalis voluntatis necessarius ; sed nullus requiritur, vel sufficit actus naturalis, quo velit considerare motiva, vel habere fidem acquisitam. Contra hoc, loca Conciliorum citata non faciunt, et solutiones datæ satisfaciunt, nam loquuntur de actu fidei dispositivo salutis ; vel per donum gratiæ intelligunt auxilium ad credendum in ipso intellectu, ex vi cujus voluntas movet ad consideranda motiva, et non contramovet ab assentiendo. Nec intendunt definire duo dona gratiæ ad credendum esse necessaria, alterum in voluntate, alterum in intellectu ; et alia loca Patrum quæ favent opposito, juxta has solutiones commode explicantur. Ita mihi videtur sub sanctæ matris Ecclesiæ censura, si teneatur fidem infundi sine charitate, de quo d. 36. Schol. ult.

Ideo dico (n) ad argumentum primum, quod actus credendi est ab objecto præsente, sicut ab efficiente actum non sic autem est a voluntate, aliter si voluntas esset causa actus credendi, et proponeretur intellectui, astra esse paria, nulla persuasione facta, posset voluntas imperare intellectui credere determinate astra esse paria, et hoc nihil est ; sed oportet objectum habere causalitatem super actum, nec voluntas movet, nisi moveat objectum. Tunc dico, quod credibilia, ut sunt præsentia in se, sive in fide acquisita vel infusa, licet hoc ultimo modo non sufficiant ad movendum intellectum ad actum, sed voluntas, ut dicis, simul movet, et verum est pro quanto movebat ad acquirendum fidem acquisitam. sed posita fide acquisita, credibili præsente, potest intellectus per habitum infusum credere, dummodo voluntas non contramoveat, nec plus requiritur ; et esto quod requiratur motio positiva voluntatis, etiam sufficit voluntas ad sic movendum in puris naturalibus, quia posito voto supernaturali præsente intellectui, posset voluntas movere intellectum ad intelligendum illud, dummodo in intellectu esset habitus inclinans intellectum in illud, sicut est in proposito.

Et ad secundum, quando dicitur quod principale agens debet esse dispositum, dico quod sicut in instrumento artificiali sufficit acuties, ad hoc quod virtus motiva moveat ipsum ad scindendum, nec requiritur similis dispositio in principali movente, vel dispositio illi proportionata, scilicet in virtute motiva, ita hic, ad hoc quod voluntas moveat intellectum ad credendum credibile, sufficit dispositio intellectus, et non est necessarium supernaturalem dispositionem proportionalem illi poni in voluntate ; nec ad hoc, quod difformiter operetur per instrumentum, requiritur talis dispositio proportionalis in voluntate, qua-

lis est in actu credendi perfectiori, et minus perfecto ; sed sufficit proportionalis dispositio in intellectu differens, secundum quod gradus differentes in perfectione sunt in actibus.

COMMENTARIUS.

96. Supplem. P. Poncii. (n) *Ideo dico*, etc. Quamvis ex præmissis responsio ad argumenta duo principalia, quæ hìc proponitur, et tota hæc littera satis bene intelligi possit, tamen majoris claritatis causa hìc in forma solvenda sunt, et littera sequens obiter etiam explicanda.

Primum argumentum principale. Primum argumentum est : Credibile non est ita efficax, ut movere posset intellectum ad assensum, nisi voluntas imperet illum assensum, sed voluntas per actum naturalem non potest imperare actum supernaturalem fidei : ergo requiritur actus supernaturalis voluntatis, et consequenter sicut ad assensum fidei, eo quod sit supernaturalis, requiritur habitus supernaturalis ; ita ad istam volitionem cum sit supernaturalis, requiritur habitus supernaturalis. Ad hoc argumentum solvendum supponit Scotus voluntatem per se non posse movere intellectum ad fidem absque sufficientibus motivis, quia non est per se causa adæquata productiva assensus fidei, quod *supra num.* 6. probatum est contra Cajetanum. Hoc supposito duas dat responsiones ad propositum argumentum :

Responsio prima. Prima in § *Tunc dico* continetur, et secundum eam distingui debet major, nisi voluntas imperet proxime actum fidei, quando intellectus habet habitum fidei, et objectum sufficienter propositum in ratione objecti revelati a Deo, negatur major, quia juxta sententiam, quam probabiliter tenet, et proposuimus *supra numero.* 31. sufficit non contramotio voluntatis, nisi voluntas imperet remote, quatenus scilicet requirebatur imperium, aut motio voluntatis ad proponendum objectum, ut sic revelatum sufficienter, concedo majorem, et admissa minori, quamvis sit falsa, negari debet consequentia.

Hic est verus sensus hujus primæ responsionis, qui quamvis satis clare colligatur ex verbis Scoti, tamen mihi apparet textum hìc esse corruptum, quia non possum ex verbis conficere constructionem grammaticam, et sensum perfectum ; sed tamen quia corruptio, si quæ sit, non impedit quominus, ut dixi, facile quis possit elicere sensum a Doctore intentum, non est magnifacienda, et sine dubio attribuenda est amanuensibus aut Typographis.

Quod si quæratur cur requiratur motio voluntatis remote, si non requiratur proxime, dico rationem esse, quia non possunt sufficienter proponi objecta credenda, ut revelata a Deo, sicut possint movere intellectum ad assensum sine imperio voluntatis, nisi mediante fide humana, qua creditur hominibus, aut libris dicentibus Deum ista revelasse, aut nisi formetur judicium valde firmum, quod revelata sint, sed tam magnus discursus, et tanta attentio ac consideratio, quam ad hoc requiritur, non potest fieri absque consensu positivo voluntatis ; ergo consensus voluntatis requiritur, ut habeatur fides humana ad judicium necessarium ad determinandum intellectum ad credendum mysteriis revelatis, sine

imperio positivo proxime imperante illum actum fidei.

Secunda responsio datur in § *Et esto*, et est conformis ad doctrinam traditam *num.* 25. et juxta eam negari debet minor; nec certe apparet ulla prorsus difficultas in eo, quod voluntas posset per actum naturalem velle efficaciter concurrere cum intellectu ad actum fidei circa quodcumque objectum propositum sufficienter; et si id vellet, non est difficultas ulla, quod intellectus tum mediante habitu supernaturali tenderet in illud objectum; sicut enim species naturales concurrunt naturaliter cum intellectu ad illum actum, cur non posset et voluntas?

Secundum argumentum principale est: Quando duo agentia, unum principale) et alterum instrumentale concurrunt ad unum effectum, agens principale debet vel plus, vel tam bene perfici in ordine ad illum effectum, quam minus principale; sed voluntas est causa principalis actus fidei, et intellectus est causa instrumentalis, vel saltem minus principalis; ergo si intellectus perficiatur habitu supernaturali ad producendum actum fidei, voluntas debet perfici similiter habitu supernaturali.

Respondet Scotus, § *Et ad secundum*, et juxta ejus doctrinam ibi, negari debet major, quando per perfectionem causæ minus principalis haberetur perfectio requisita effectus sine perfectione aliqua causæ magis principalis, ut contingit in proposito; nam dato quod intellectus esset causa minus principalis actus fidei, et voluntas causa magis principalis, adhuc tamen si perficeretur intellectus habitu supernaturali, actus fidei posset habere omnem perfectionem, quam debet habere, quia esset actus supernaturalis in substantia, quamvis non perficeretur voluntas habitu supernaturalis. Unde retorqueri posset argumentum, aut potius formari alio modo contra adversarios, verbi gratia sic: quando duo agentia unum principale, alterum minus principale concurrunt ad unum effectum, si minus principale debet compleri per aliquam perfectionem superadditam, ut habeat actum cum debita perfectione, et ille actus haberet illam debitam perfectionem sine eo quod compleatur agens principale, non est asserendum quod agens principale debeat compleri per aliquam perfectionem, quia non sunt multiplicanda entia sine necessitate; nulla autem esset necessitas ponendi illam perfectionem superadditam in agente principali, quandoquidem ea non posita, nihilominus actus haberet suam debitam perfectionem; sed in proposito debet perfici intellectus habitu supernaturali secundum omnes, et eo sic perfecto, actus ab illo procedens habebit perfectionem omnem, quam debet habere, quia erit supernaturalis in substantia, quamvis voluntas nullam perfectionem superadditam reciperet; ergo non debet poni in voluntate habitus supernaturalis, licet ponatur in intellectu.

Ad majorem perfectionem effectus sufficit augere perfectionem unius ex suis causis.

Quod vero major sit falsa, probat Scotus optimo exemplo et clarissimo, quia de facto in instrumentis artium requiruntur dispositiones quædam ad perfectionem effectuum, ut acuties et soliditas ac durities in securi, nec requiritur similis ulla dispositio particularis in voluntate, aut potentia locomotiva; ergo major est falsa, et consequenter posset requiri in intellectu 99.

In causis minus principalibus requiritur aliqua dispositio et perfectio, cui similis non reperitur in principalibus.

disposito habitus supernaturalis ad habendum actum perfectum fidei, sine eo quod ulla dispositio supernaturalis requiratur ex parte voluntatis, quæ suis propriis viribus, hoc est, sine habitu supernaturali, aut auxilio ipsi correspondente, ac supplente ejus defectum, poterit determinare intellectum ad actum fidei, sicut potentia loco motiva, sine dispositione accidentali correspondente acutiei, potest determinare et applicare securim acutam ad sectionem aptam. Et non solum poterit voluntas absque habitu supernaturali determinare intellectum ad actum fidei, sed etiam ad actus perfectiores aut imperfectiores, juxta proportionem habitus, qui est in intellectu, prout scilicet est perfectior vel imperfectior sine eo quod ipsamet voluntas habeat proportionatam aliquam dispositionem mediante aliquo habitu, aut forma aliqua physica superaddita, sive supernaturali, sive naturali.

100. Per quæ manet explicata tota hæc quæstio litteraliter. Advertendum autem hìc, licet Scotus non neget voluntatem esse causam principalem actus fidei, et intellectum instrumentalem, prout supponitur in secundo argumento, tamen eum id non concedere, sed permittere transire, quia independenter ab eo poterat solvi argumentum. In rei autem veritate, si actus fidei possit elici sine actu positivo voluntatis, videtur dicendum quod intellectus omnino sit causa principalis ejus, quandoquidem ejus concursus positivus necessario requiratur, connaturaliter loquendo, non vero voluntatis in illo casu. Si autem semper ad actum fidei requiratur actus positivus voluntatis, tum non est tam facile judicare intellectusne an voluntas sit causa principalior. sed certe uterque debet dici principalis, et neuter instrumentalis proprie loquendo ; si vero consideretur actus fidei, ut cognitio, et ut supernaturalis, sine dubio intellectus est principalior causa ; et si consideretur, ut liber et meritorius, voluntas est principalior ; denique si dicatur principalior simpliciter, quæ magis determinat alteram, similiter voluntas debet dici principalior. sed ad propositum hujus quæstionis, perinde est, quid de hoc dicatur, unde in eo ulterius non est immorandum.

Quænam sit causa principalis actus fidei, intellectus ne an voluntas.

An volitio credendi sit actus peculiaris virtutis?

Jam restat examinare pro exactiori cognitione naturæ volitionis credendi, an illa sit actus alicujus particularis virtutis, et cujus ; quæ sane res est satis difficilis et controversa. unde ut melius intelligatur, proponendæ sunt sententiæ præcipuæ, quas enumerat etiam Coninck *supra dub.* 6. et Turrianus *disput.* 37. *dub.* 4. 1(

An v... cred... sit ... pecul... virt...

Prima ergo sententia docet illam volitionem non esse ex se pertinentem ad ullam peculiarem virtutem, sed quatenus vellet aliquis ea uti, tanquam medio ad aliquam aliam virtutem, eam posse pertinere ad illam aliam virtutem, ut si quis vellet credere, ut haberet actum charitatis, tunc illa volitio credendi esset actus charitatis, et si vellet credere, quia Deus præcepit ut crederemus, esset actus obedientiæ. Itaque in hac sententia actus fidei supernaturalis, qui est objectum immediatum materiale istius volitionis, non habet ex se aliquam propriam honestatem, quæ possit esse motivum formale specificans honestatem illius vo-

1. Se... tia n... v...

litionis, sed quoties quis volitione honesta tendit in illum, debet moveri ab aliqua alia honestate tanquam ab objecto formali, ut ab honestate charitatis, obedientiæ, spei, justitiæ, aut aliqua alia simili.

Secunda sententia est hunc actum ex se intrinsece spectare ad virtutem obedientiæ, licet per accidens, et extrinsece posset spectare ad alias virtutes modo supra dicto.

Tertia sententia est illam volitionem credendi esse per se virtutis illius, quæ vocatur studiositas.

Quarta sententia ait eam potius pertinere ad virtutem religionis.

Quinta sententia asserit eam volitionem non spectare per se ad virtutem aliquam completam specialem, sed bene ad virtutem incompletam subservientem et ministrantem fidei.

Sexta sententia, quam tenet ipsemet Coninck, est illam volitionem spectare ad propriam ac peculiarem virtutem distinctam a cæteris moralibus, quæ per se respiciunt actum fidei tanquam objectum materiale principale; ita enim intelligo hunc auctorem, neque enim ipse satis explicat suam mentem, cum solum dicat eam esse peculiarem virtutem distinctam a cæteris, quod posset esse verum, quamvis esset gratitudo, aut penitentia, aut quæcumque demum alia particularis moralis virtus, ut patet. Sed, ut dixi, credo eum auctorem explicandum, ut præmisi, qui etiam licet non attribuat nomen aliquod particulare isti virtuti, dicit tamen eam communiter a Patribus et Scripturis insinuari nomine fidei, quia scilicet actus fidei est objectum ejus, et nequit elici sine actu illius virtutis, id est, sine ulla votione credendi.

Conclusio nona : Volitio credendi ob 103.
auctoritatem divinam debito modo propositam habet particularem honestatem, et consequenter est actus peculiaris virtutis habens sibi correspondentem peculiarem habitum. Hæc est expresse Bannes 2. 2. *quæst.* 1. *art.* 4. *dub.* 2. Suar. *disp.* 6. 5. 7. *num.* 8. Coninck. *supra num.* 56. et communior Theologorum, quam tenent omnes auctores prædictarum sententiarum præter eos, quorum est prima sententia, contra quos est hæc conclusio, et etiam contra Lorcam, quatenus asserit habitum, a quo procedit ista volitio, non esse peculiarem virtutem completam, sed incompletam solummodo. Probatur secunda pars, quia ex suppositione quod habeat particularem honestatem, nihil aliud requiritur, ut sit specialis virtutis, et ut exigat provenire a speciali habitu.

Conclusio 5. Volitio credendi spectat ad particularem virtutem.

Probatio 2. partis.

Probatur ergo prima pars (in qua 104.
est tota difficultas) fuse hæc conclusio a Coninck *supra*, quia actus fidei, qui est objectum ejus, habet particularem honestatem, nam laudatur singulariter a Scriptura et Patribus; nam *Matth.* 8. et *Lucæ* 7. Christus laudat fidem Centurionis, *Mat.* 15. laudat fidem mulieris Chananææ, *Act.* 6. laudatur Stephanus, quod fuerit plenus fide; et totum caput 11. *epistolæ ad Hebræos* insumitur in laudanda fide antiquorum Patrum veteris Testamenti, *Roman.* 4. dicitur quod fides Abrahæ reputabatur ei ad justitiam. Item Augustinus *epist.* 105. dicit fidem esse meritoriam : *Neque enim*, inquit, *nullum est meritum fidei*, unde docet fidem esse particulare donum Dei.

Probat Coninck primam partem

Sed certe quamvis hæc probatio sufficiat ad colligendum, quod non solum non sit malum credere aut velle

Rejicitur.

credere, etiam sine evidentia physica revelationis divinæ, (cujus contrarium tenuisse dicitur Manichæus et Abailardus), sed etiam bonum et laudabile, non tamen videtur sufficienter arguere honestatem aliquam particularem in actu credendi, aut consequenter in volitione ejus. Nam certum est multa laudari posse et solere, quæ peculiarem honestatem moralem non habent ; sic enim solemus laudare homines a scientiis speculativis, et ipsas etiam tales scientias, et certe ipse Moyses in Scriptura laudabatur a peritia in scientiis sæcularibus, et artifices, quos Rex Hyram misit ad Salomonem, laudantur a sua peritia, et denique nihil est vulgarius, quam laudari homines et res, ob multas perfectiones quæ non habent specialem honestatem moralem ; ergo quamvis Scriptura sæpe laudet fidem, non propterea præcise sequitur quod ex se habeat honestatem particularem, nisi ex particulari natura rei laudatæ, aut modo laudandi, aut aliis circumstantiis id colligeretur, quod mihi tam evidens est, ut prorsus mirer id videri absurdum Coninck *num.* 59. cum tamen nullam pro se adducat rationem, nisi quod ex eo quod laudetur in Scriptura voluntaria paupertas et perpetua castitas, colligatur contra hæreticos eas esse particulares virtutes ac habere peculiarem honestatem. Sed probatio hæc est tam difficilis, quam id quod vult probare, nam ex dictis constat ex hoc præcise quod laudentur in Scriptura, illam collectionem non sufficere.

Aliquid est laudabile quod non habet particularem honestatem.

105. Confirmatur efficaciter, quia fides supernaturalis posset jure laudari tanquam opus bonum honestum, quia ordinarie non habetur, nisi ob motivum bonum et honestum, quamvis ex se non haberet peculiarem honestatem ; ergo quamvis non solum laudaretur fides quomodocumque, sed (quod multo magis faceret ad propositum, si ita fieret) laudaretur expresse, ut opus honestum et virtuosum, adhuc non sequeretur quod haberet honestatem propriam ; ergo ex laude, quæ tribuitur ipsi in Scriptura præcise, non sequitur quod habeat particularem aliquam, seu propriam, de qua nunc agimus, honestatem. Probatur sequela antecedentis, quia posset ordinarie non haberi, nisi ob finem bonum, verbi gratia, charitatis, obedientiæ, religionis, aut alicujus alterius virtutis, quamvis non haberet propriam honestatem particularem ; ergo quamvis non haberet propriam, posset communiter non elici, nisi ob finem honestum, et consequenter posset laudari a Scriptura tanquam opus bonum et honestum, licet non haberet honestatem particularem.

Confirmatio impugnatio.

Confirmatur secundo, quia certum est quod tota illa laus, quæ tribuitur fidei Hebræorum 11. non competit ipsi præcise ob honestatem propriam ; sed si laudatur ibi ob aliam honestatem distinctam a propria, similiter posset dici, quod in reliquis Scripturæ locis laudetur ob aliam aut alias honestates, quia non est potior ratio cur laudaretur in illo loco, quam in aliis ob alias illas honestates ; ergo non potest colligi ex eo quod laudetur in Scriptura, quod habeat propriam honestatem, quia non potest colligi quod laudetur in Scriptura ob illam propriam et non ob alienam. Subsumptum et consequentia sunt clara.

Confi... tio se...

Probatur antecedens primarium, in quo solo potest esse difficultas, quia

La... in c... ad I...

licet admittamus fidem habere honestatem propriam, tamen illa honestas non videtur ullo modo tantæ excellentiæ, ut præ cæteris virtutibus mereatur totam illam laudem, et tam magnam quæ refertur *in illo capite* 11. *ad Hebræos.*

Primo, quia certe non videtur quod honestas propria ipsius, quatenus virtus moralis est, sit major aut excellentior quam honestas religionis ; imo hæc supponitur communiter ab Auctoribus esse major, cum dicatur virtus religionis esse nobilissima virtus post Theologicas, volitio autem credendi non est Theologicus actus, nec habitus a quo procedit, est habitus Theologicus ; ergo tota illa laus non tribuitur ipsi specialiter ob propriam honestatem, quamvis haberet etiam propriam.

Probatur secundo, quia expresse significatur in illo capite quod laudabilitas aliqua fidei, ob quam laudatur ibi, sit utilitas ejus in ordine ad alios actus bonos, quam utilitatem haberet, quamvis non haberet honestatem propriam ; ergo non laudatur ibi præcise et solummodo ob honestatem illam propriam suam. Consequentia est evidens. Probatur antecedens, quia versu 4. *Fide plurimam hostiam Abel, quam Cain obtulit Deo, per quam testimonium consecutus est esse justus*, expresse laudatur fides, quatenus conducebat ad hoc, ut Abel offerret actu sive charitatis, sive religionis hostiam Deo meliorem quam obtulit Cain. Sed certum est quod sic poterat conducere quamvis non haberet propriam honestatem. Item versu 7. *Noe responso accepto de iis quæ adhuc non videbantur, metuens aptavit arcam in salutem domus suæ.* Fides laudatur, quia inducebat timorem Noe, et inducebat ipsum ad fabricandam Arcam, sed sic conduceret, quamvis non haberet propriam honestatem. Item versu 8. *Fide qui vocatur, Abraham obedivit in locum exire, quem accepturus erat in hæreditatem.* Laudatur fides, quatenus conducebat ad obedientiam, quam præstitit Abraham Deo exeundo de terra sua et de cognatione sua, etc. sed ad hoc conduceret, quamvis non haberet propriam honestatem. Denique ut alios versus omittam, versu 36. et versu 37. *Alii autem distenti sunt, non suscipientes redemptionem, ut meliorem invenirent resurrectionem*, (ubi videtur loqui de Machabæis martyrizatis sub Antiocho) : *Alii vero ludibria et verbera experti sunt insuper et vincula, et carceres, lapidati sunt, secti sunt, tentati sunt*, etc. Laudatur fides quatenus conducebat ad patiendum martyrium, et sufferendas varias afflictiones ac ærumnas propter Deum, ad quod certe conduceret fides quamvis non haberet propriam honestatem : ergo manifestum est quod saltem non solum laudetur fides *in capite illo* 11. *ad Hebræos* ob honestatem suam propriam.

Confirmatur tertio, quia non est verisimile, aut mulierem Chananitidem, 108.
cujus fides laudatur a Christo *Matth.* 15. aut Centurionem, cujus fides laudatur *Matth.* 8. aut cæteros Christianos (quorum sine dubio fides posset laudari a Deo) tam communiter elicere actus fidei ob illam particularem honestatem, quæ (cum inter ipsos peritiores Theologos in controversia est, an detur, et non constat, etiam tenentibus quod detur, in quonam consistat, aliis reducentibus, ut dixi, ipsam ad religionem, aliis ad obedien-

Non est verisimile quod Christiani communiter eliciunt actus fidei ob suam particularem honestatem.

tiam, aliis ad studiositatem, aliis ad alias virtutes) non potest tam esse obvia fidelibus communiter, nec tam facile ipsis occurrere ac proponi, quoties eliciunt actus fidei, propter quos et laudabiles sunt et etiam merentur; ergo non est verisimile quod ob solam illam honestatem particularem laudetur fides in Scriptura, aut merentur fideles ac laudabiles sunt propter fidem.

109. Dices cum Coninck *num.* 58. si fides non laudaretur in Scriptura ob propriam honestatem, sed quatenus conduceret ad alias virtutes, seu posset imperari ab illis, sequeretur quod non esset magis laudabilis, aut meritoria quam scientia Mathematica, aut ambulatio. Respondeo primo, quamvis fides haberet propriam honestatem particularem, certum esse quod scientia Mathematica et ambulatio, quando vere imperarentur ex charitate, essent magis laudabilia ac meritoria, quam esset fides, spectata præcise secundum propriam honestatem; nec hoc esset ullo modo inconveniens, sed necessarium, quia omnis actus imperatus a charitate sine dubio est perfectior, quam ullus actus non imperatus ab illa cujuscumque virtutis.

Scientia Mathematica posset esse perfectior fide.

Unde distinguo sequelam, quando scientia Mathematica, aut ambulatio essent imperata a perfectiori virtute, quam illa, a qua imperaretur actus fidei, concedo; quando non, nego sequelam.

Respondeo secundo, loquendo de fide et scientia Mathematica ac ambulatione secundum se, ut de iis in replica agi videtur, negando sequelam,

Ex se fides est perfectior scientia Mathematica.

quia fides ex natura sua intrinseca habet majorem utilitatem et conducentiam ad actus virtutum, cum sit necessaria ad actus charitatis, ac supernaturales omnes, quam ambulatio, aut scientia ulla, vel speculativa, vel moralia etiam, ut patet; unde ex se est magis laudabilis quam illæ, nec propterea tamen sequitur quod ex se haberet honestatem particularem: tum, quia etiam ex scientiis speculativis, una est laudabilior altera, et tamen nulla earum ex se habet honestatem particularem propriam; tum quia ex mediis participantibus eamdem honestatem ejusdem virtutis, unum utpote magis conducens ad illam virtutem, est laudabilius quam alterum, ut certum est.

Dices secundo cum eodem Coninck *num.* 6. secundum Augustinum *supra*, fides est opus bonum distinctum ab aliis bonis operibus, tam internis quam externis; sed hoc esset falsum, si fides non haberet propriam et peculiarem honestatem, sed solum esset bona bonitate alterius virtutis, verbi gratia, charitatis; ergo saltem secundum Augustinum, fides habet propriam honestatem. 11

Quod tres rent esse bon distin a ca non a ret h talem priam cifica il

Respondeo, distinguendo majorem, est opus bonum distinctum numero ab aliis omnibus operibus internis, concedo majorem; distinctum specie, seu participans honestatem distinctam specie ab honestatibus aliarum virtutum omnium, nego majorem, quantum ad auctoritatem illam, aut aliam quamcumque Augustini; et dico quantum ad auctoritatem illam, quia nolo negare simpliciter fidem habere talem honestatem, cum id asseram in conclusione, sed solum nego id efficaciter colligi posse ex auctoritate illa.

Hæsi data opera in impugnatione hujus primæ probationis, non solum

propter præsentem difficultatem, sed propter totam materiam de virtutibus in particulari, ad quam doctrina hìc tradita potest deservire et est valde utilis.

Advertendum autem, quamvis ex Scriptura et Patribus præcise non possit sufficienter colligi nostra conclusio, tamen ex suppositione quod non sit aliquod inconveniens in eo quod actus fidei, et voluntas in ipsum tendens habeat honestatem propriam; aut ex suppositione quod constet alias quod talem honestatem habeat, tum probabilius videri, quod Scriptura et Patres laudent actum fidei, quandoque saltem, ob propriam honestatem, et consequenter eorum loca posse intelligi de fide, quoad propriam honestatem, et non tantum quoad alienam. Hoc ergo modo possunt adduci bene prædictæ auctoritates ad probandam nostram conclusionem et communem; non vero ex vi verborum, aut laudis præcise, sed, ut dixi, quia ex suppositione quod fides ac voluntas ejus habeant honestatem propriam, aut quod non sit inconveniens dicere quod talem habeat, dum Scriptura et Patres laudant fidem, nec in laude sua significant quod laudent eam, ut conducentem ad alias virtutes, melius explicantur, laudare eam ob propriam honestatem, quam ob alienam; sicut quando aliquis laudat temperantiam tanquam bonum honestum, et non ut spectans ad charitatem, deberet intelligi laudare eam ob honestatem suam propriam, et non ob honestatem alienam charitatis aut alterius virtutis.

Probatur conclusio secundo, quia non est ratio cur actus temperantiæ potius quam actus fidei habeat specialem honestatem, sed actus tempe- perantia non habet
rantiæ habet propriam honestatem; propriam
ergo et actus fidei. Probatur major, honestatem magis
quia nulla potest assignari ratio dis- quam fides.
paritatis, quacumque enim ratione excluderetur actus fidei ab honestate propria et diceretur non habere honestatem, nisi alterius virtutis, ad quam conducere posset tanquam medium, aut a qua procedere posset tanquam effectus; eodem modo posset tam facile dici et defendi, quod actus temperantiæ non haberet specialem honestatem, et idem est de aliis actibus virtutum moralium. Confirmatur, quia nulla prorsus est inconvenientia in dicendo quod ille actus sit particularis virtutis, nec ulla difficultas positiva ullius momenti in hoc occurrit; ergo cum ita dicant Doctores omnes communiter, ita dicendum est.

Probatur tertio, quia revera apparet 3. Probatio. Honestum Deo
esse dignum natura rationali credere credere,
Deo dicenti, et valde indignum et in- inhonestum dis-
decorum esse ipsi dicenti, discredere, credere.
quantumvis nec ipsemet Deus, aut alius superior id præciperet, nec fides quæ adhiberetur ipsi, conduceret ad exercitium ullius alterius virtutis, et unusquisque judicaret, quod qui crederet ipsi dicenti, quando constaret prudenter quod ipse revera loqueretur, aut diceret illud esse, quod crederetur, omnino prudenter et honorate faceret, etsi discrederet, tum omnes judicarent quod imprudenter et inhonorate faceret; ergo signum evidens est, quod in credendo sit specialis aliqua honestas.

Solum contra hanc rationem urgere 113.
videtur, quod honestas et dignitas, Responsio.
quæ apparet per se in credendo, sit dignitas, quæ est in actu religionis,

nam videtur fundari in hoc, quod discredere Deo esset exhibere ipsi irreverentiam quamdam, sicut adducere ipsum in testimonium falsitatis aut veritatis, etiam sine ulla necessitate, et quod credere ipsi consequenter cederet in honorem ac reverentiam divinam, sicut adducere ipsum in testimonium veritatis opportuno tempore et vovere aliquid facere in honorem et obsequium ejus; quod si hoc esset verum, actus fidei haberet quidem peculiarem honestatem ex se, quia haberet honestatem religionis, non tamen peculiarem honestatem distinctam ab honestate aliarum virtutum moralium, quæ non tendunt per se primo in actus fidei, tanquam in objectum materiale proprium et primarium suum.

Rejicitur, quamvis fides ex se non haberet, nisi honestatem religionis, haberet tamen propriam.

Verum hæc responsio nihil facit contra probationem hanc, ut adducitur ad probandam nostram propositam conclusionem, quæ solum dicit quod voluntas credendi habeat ex objecto suo particulari et immediato, verbi gratia, ex actu fidei peculiarem honestatem, quod concedit hæc replica, dum admittit fidem habere ex se honestatem religionis, quæ honestas est particularis sine dubio.

Contra hanc conclusionem proponit Coninck sex argumenta supra, quæ etiam ipsemet solvit. Ego breviter hìc principaliora proponam.

114. Objectio 1.

Objicies primo, sequeretur quod actus reflexus, quo vellet quis actum internum temperantiæ, esset actus specialis virtutis, sed hoc est falsum, quia sic innumeræ darentur virtutes speciales, quia innumeræ possunt fieri hujusmodi reflexiones. Respondeo, negando majorem, quia actus reflexus non habet aliam honestatem, quam actus rectus ejusdem potentiæ, et propterea habitus, qui inclinat potentiam ad actum rectum, potest sufficienter ipsam inclinare ad actum reflexum.

Responsio. Actus rectus, et reflexus eamdem hones[tatem habent]

Objicies secundo, non datur habitus specialis virtutis ad prosequendum bonum ut sic; ergo nec ad volendum credere, et consequenter falsa est saltem secunda pars conclusionis. Confirmatur, quia fides humana non est actus specialis virtutis; ergo nec divina. Respondeo, negando antecedens, cujus rationem suppono ex materia de virtutibus, ut sic. Respondeo secundo, si verum esset antecedens, tunc oportere esse aliquam specialem disparitatem inter actum prosequendi bonum, ut sic, et volitionem credendi, quæ disparitas sufficit ad negandam consequentiam.

Ad confirmationem Coninck negat consequentiam, quia putat fidem humanam non dependere a voluntate, sed in primis, id est falsum, et præterea, quamvis esset verum, adhuc non tollitur, quin volitio credendi fide humana posset habere specialem honestatem. Itaque respondeo negando antecedens, existimo enim fidem humanam etiam esse specialem virtutem, tam bene quam divina sit, quia eadem est ratio de utraque, licet divina sit longe perfectior.

Objicies tertio, cognitio ut sic, non habet peculiarem honestatem, sed solum est honesta quatenus deservit ad proponendam honestatem virtutis alicujus; sed fides est cognitio, ergo non habet peculiarem honestatem. Respondeo, negando consequentiam, quia fides non solum habet rationem cognitionis ut sic, sed talis particularis cognitionis, ex qua particulari ratione posset habere specialem hones-

tatem, quamvis eam non haberet ratione cognitionis, ut sic, sicut aliqua cognitio ex ratione particulari sua potest esse practica aut speculativa, quamvis illam rationem non haberet ex ratione cognitionis, ut sic, quæ debet abstrahere a rationibus particularibus.

Objicies pro Lorca contra secundam partem conclusionis, quæ asseritur, quod volitio credendi exigat provenire a particulari habitu virtuoso, sequeretur quod duæ virtutes completæ concurrerent ad unum actum bonum, nempe ille habitus, et habitus fidei ad actum fidei ; sed hoc est absurdum. Respondeo, distinguendo minorem, quando iste actus virtutis produceretur a duabus potentiis distinctis, ut contingit in proposito, nego minorem ; quando non, transeat minor, licet sit falsa probabiliter, quia aliquis potest producere unum actum ex diversis motivis mediante concursu duorum habituum, quorum quilibet sit perfectus in suo genere, nego etiam consequentiam. Itaque quemadmodum habitus prudentiæ et temperantiæ possunt concurrere ad eumdem actum, cur non posset habitus voluntatis, quo inclinaretur ad volendum credere, et habitus intellectus, quo redderetur potens ad eliciendum actum supernaturalem fidei, concurrere ad eumdem actum. Quod si velit Lorca habitum inclinantem ad volitionem illam non esse habitum particularem distinctæ honestatis ab honestate habitus fidei, potest esse verum quod dicit ; nec id est contra nos, qui solum volumus quod ille habitus voluntatis habeat rationem perfectam virtutis moralis ex se independenter ab habitu supernaturali fidei, quod non potest negari bene, quandoquidem quamvis non esset habitus ille fidei supernaturalis possibilis, posset esse iste habitus voluntatis, et quidem secundum se intrinsece tam perfectus, quam est modo, licet extrinsece non esset tam perfectus, quia non haberet pro effectu actum tam perfectum, quam jam habet ; tunc enim haberet pro objecto solummodo actum naturalem in substantia, nunc vero habet actum supernaturalem.

117.
Conclusio 10. Honestas particularis fidei non est obedientia, aut studiositatis. Probatur 1. pars.

Conclusio decima : Honestas particularis volitionis credendi actus fidei ac habitus inclinantis ad illam volitionem ad actum non est honestas obedientiæ aut studiositatis. Hæc est Coninck *supra num.* 68. *et* 70. et Lorcæ *disp.* 25. *num.* 9. probaturque quoad primam partem, quia honestas obedientiæ fundatur in conformitate cum voluntate positiva superioris, quia vult aliquid fieri, aut saltem habet connexionem cum illa conformitate. Sed honestas particularis, quæ est in actu fidei ex se non habet connexionem cum illa conformitate, quia quamvis Deus non esset superior, nec ullo modo positive præciperet aut ordinaret, ut aliquis sibi crederet, adhuc honestum esset et valde laudabile ipsi credere, sicut esset valde indecens ac indignum, ut ipsi quis discrederet ; ergo honestas propria actus fidei non est honestas obedientiæ.

In quo fundatur honestas obedientiæ.

Solvitur objectio. Quo sensu per fidem obedimus Evangelio.

Nec refert quod per fidem dicamur obedire Evangelio et captivare intellectum in obsequium fidei, quod videtur spectare ad obedientiam, nam imprimis non est necesse quod, cum dicimur obedire Evangelio per fidem, id intelligatur in sensu formali, quasi

ipsa fides esset obedientia formalis, quia formaliter obedimus Evangelio ; posset enim intelligi in sensu causali, sicut dicitur *Hebr.* 11. quod *per fidem sancti operati sunt justitiam, adepti sint repromissiones. Abel obtulerit hostiam. Abraham voluit sacrificare filium* : unde non sequitur ex illo modo loquendi quod ipsa fides sit obedientia, sed quod sit causa aut conditio determinans ex parte intellectus voluntatem ad obediendum Evangelio per observantiam præceptorum Evangelii.

Deinde quamvis intelligerentur formaliter istæ locutiones, ita ut fides actualis esset obedientia, non sequeretur quod esset obedientia ex honestate sua propria, sed quod haberet esse talis, quatenus præcipitur a Deo, sicut etiam possumus dicere quod actus temperantiæ quando præcipitur a Deo sit actus obedientiæ.

Denique non est necesse quod obedientia capiatur in illis locis proprie, prout est virtus specialis, sed improprie et metaphorice, quatenus scilicet quemadmodum per obedientiam quis obedit superiori jubenti, quamvis non sciat cur jubeat, ita similiter per fidem quis credat rebus obscuris, quæ dicuntur et revelantur, quamvis non sciat quomodo illa possint fieri, nec etiam habeat probabilitatem aliquam quod fiant, nisi illam quæ desumitur ab ipsa revelatione ; et hoc modo etiam dicitur fides captivare intellectum, certum est enim quod non reddatur proprie captivus.

118. Probatur 2. pars. Munus studiositatis.

Probatur secunda pars, quia studiositatis est moderari appetitum discendi, ne nimius sit aut minus remissus, quam deberet esse ; sed per hanc volitionem, qua volumus credere, non moderamur illum appetitum. Confirmatur efficaciter, quia quantum ad honestatem particularem studiositatis, non magis placeremus Deo credendo, quam sciendo quæcumque alia, quorum appetitum cognoscendi moderatur studiositas, sed certum est quod magis placeremus Deo credendo, et hoc ob honestatem particularem fidei, quam cognoscendo quæcumque alia, sicut et magis displiceremus ipsi discredendo quam judicando illa alia esse falsa ; ergo studiositas et habitus, quo inclinatur voluntas ad volendum credere, sunt distinctæ rationis.

Rursus honestas, quæ est in studiositate non respicit ullo modo Deum, aut aliam aliquam personam ex natura sua intrinseca, sed honestas fidei respicit Deum particulariter : ergo sunt honestates distinctæ.

Adde nullum esse fundamentum reducendi honestatem particularem fidei ad studiositatem, nisi quod non possit assignari alia virtus, ad quam reduci posset. Sed hoc fundamentum nihil valet, quia quamvis non possit aliqua virtus moralis ex iis, quæ nominantur de facto, nominibus propriis ac distinctis assignari, tamen non esset inconveniens quod darentur plures virtutes particulares, quæ sic non sunt adhuc nominatæ, et quod honestas fidei ad aliquam ex illis spectaret, nimirum ad illam, quæ præcise inclinaret ad assentiendum Deo revelanti, aut etiam homini fide digno.

Conclusio undecima : Si obedientia sit virtus specie distincta a religione, etiam illa virtus, qua inclinatur voluntas ad volendum credere ob honestatem particularem objectivam, quæ est in actu fidei, est specie distincta a

religione ; si vero obedientia non sit sic distincta, nec etiam hæc virtus. Hæc conclusio hoc modo proposita est nullius quod sciam. Probatur prima pars, quia non est dicendum quod obedientia potius quam illa virtus sit distincta specie a religione ; ergo idem de utraque dicendum est. Probatur antecedens, quia illud solum videtur persuadere, quod hæc virtus sit ejusdem rationis cum religione quod supra indicavi *num.* 113. nimirum, quod bonitas seu honestas hujus virtutis consistat in quadam reverentia, sed tam apparet quod honestas propria obedientiæ consistat in reverentia ; ergo si hoc non obstante obedientia habet specialem honestatem distinctam ab honestate religionis. similiter debet dici de hac virtute. Confirmatur, quia sicut potest dici ad distinguendum obedientiam a religione quod obedientia respiciat Deum ut jubentem, ita potest dici ad distinguendam hanc virtutem a religione, quod hæc virtus respiciat Deum ut dicentem, et sicut obedientia est quædam submissio voluntatis voluntati divinæ, ita fides erit submissio voluntatis intellectui divino ; ergo tantum habet hæc virtus ad distinguendam se a religione, quantum habet obedientia.

Probatur secunda pars, quia non magis debet obedientia reduci ad religionem, quam hæc virtus, cum non majorem habeat connexionem cum illa : nec hæc virtus habeat aliquid quo distinguatur a religione, cui proportionatum quid non habeat obedientia, unde si propter nihil inclusum in obedientia, aut connotatum ab illa debet distingui a religione, nec hæc etiam virtus debet ab illa distingui specie. Si autem quæratur an obedientia distinguatur specie a religione ut sic, non est hîc examinandum aut resolvendum, sed relinquendum est ad tractatum de virtutibus in particulari, ubi examinatur in particulari natura utriusque virtutis, religionis scilicet et obedientiæ.

Quomodocumque tamen se hæc res habet, hæc virtus inclinans voluntatem ad actum fidei eliciendum potest optime vocari virtus moralis fidei ; quemadmodum enim habitus voluntatis, quo inclinatur ad eliciendum actum temperantiæ, vocatur optime temperantia, sicut et habitus etiam qui est in parte sensitiva, cur similiter habitus voluntatis inclinans ad actum fidei ob suam propriam honestatem non posset vocari habitus fidei, sicut et ipsemet habitus qui est in intellectu ? 120.

Habitus inclinans ad volitionem credendi potest vocari virtus moralis fidei.

Dixi autem quod possit vocari habitus moralis fidei, quo etiam nomine vocari debet habitus fidei, qui est in intellectu, licet alio modo iste habitus debeat vocari habitus Theologicus, et non moralis, prout habitus moralis distinguitur a Theologico. Quod ut intelligatur, advertendum est, habitum fidei, qui est in intellectu posse considerari dupliciter, uno modo ut tendit in actum suum ob honestatem istius actus, et sic ex se non tendit in illum formaliter, nisi quatenus subordinatur voluntati, quæ per se primo amat illam honestatem, et ob amorem ejus imperat actum illum intellectus, in quo est illa honestas objective. Hoc autem modo habitus fidei qui est in intellectu, est prorsus eodem modo habitus moralis, quo habitus temperantiæ qui subjectatur in parte sensitiva, et actus fidei ab illo

Habitus fidei subjectatus in intellectu est virtus moralis et Theologica.

Quomodo est virtus moralis.

provenieus est eodem modo virtus, quo actus temperantiæ elicitus a parte sensitiva et imperatus ab actu voluntatis, qui per se formaliter et principaliter habet rationem actus virtutis illius. Alio modo iste habitus fidei subjectatus in intellectu potest considerari quatenus inclinans intellectum ad illum assensum, ut verum ob revelationem aut veritatem divinam, et sic præcise et formaliter habet rationem habitus Theologici, et nullo modo rationem habitus moralis, nisi quatenus inclinat ad actum, qui actus quandoque proponit objectum virtutis moralis, ut, verbi gratia, si eliciat actum, quo ob auctoritatem divinam credit bonum esse orare.

Quomodo est virtus Theologica.

121. Ut ergo distinguamus habitum voluntatis inclinantem ipsam ad volendum credere ob honestatem, et habitum intellectus inclinantem intellectum ad eliciendum ipsum actum fidei, ob eamdem honestatem ab habitu eodem fidei, qui est in intellectu, quatenus respicit illum actum, ut verum ob revelationem divinam. Propterea vocavi habitum illum voluntatis habitum moralem fidei, et sic dixi habitum etiam intellectus vocari debere, quatenus habet rationem virtutis moralis, et non virtutis Theologicæ ; et hinc constat quod idem habitus possit habere rationem virtutis Theologicæ et virtutis moralis, sub distincta tamen ratione formali.

Actus fidei potest esse meritorius de congruo et condigno.

Ex his patet quod actus fidei possit esse meritorius de congruo quidem, ut præcedit infusionem gratiæ habitualis, quia ad hoc nihil aliud requiritur, quam quod opus sit bonum et quod fiat ex gratia actuali ; de condigno vero, quando procedit ab homine justificato, et quidem probabiliter potest esse sic meritorius, etiamsi non referatur ad finem proprium charitatis, non solum quia probabile est quod omnes actus virtutum a justificato procedentes sine tali relatione particulari in finem charitatis sint sic meritorii, sed etiam, quia actus fidei est ex se Theologicus, quod videtur sufficere, ut habeat rationem meriti de condigno, quando procedit a justificato : sed de hoc per se agendum in materia de merito. Hæc quidem per se abunde sufficere deberent non solum ad explicationem hujus quæstionis, sed etiam ad intelligendam naturam effectus credulitatis, seu volitionis, quæ necessaria est ad credendum, præsertim cum determinatum etiam sit judicium, quod ad hanc volitionem præcedere solet, non debere esse supernaturale in substantia, sicut nec ipsa volitio ; pro majori tamen complemento hujus aliqua alia addenda sunt circa naturam istius judicii.

De judicio prærequisito ad actus fidei.

1[illegible] Quæres ergo primo, utrum requiratur hujusmodi judicium aliquod ante illam volitionem credendi, et quodnam debeat esse ejus objectum materiale immediatum ac proximum ? Circa resolutionem hujus quæsiti, multa ab auctoribus communiter dicuntur, et præsertim a Suarez *disp.* 4. *de fide sect.* 2. Coninck *disp.* 13. *dub.* 1. Lorca *disp.* 4. *et disp.* 16. *membro* 4. Nos rem sequentibus dictis breviter expediemus

De [illegible] præ[illegible] sit [illegible] lunt[illegible] cred[illegible]

Dico primo, judicium proxime et per se conducens ad volitionem credendi non esse judicium de credibilitate. Probatur hæc assertio. quia judi-

Judi[illegible] illud est [illegible] cr[illegible] credi[illegible] ta[illegible]

ium, per se et proxime conducens ad llam volitionem, est judicium per se t proxime conducens ad illam volitionem, est judicium per se, et proxime onducens ad proponendum objectum olendum voluntati sub ratione, sub ua voluntas nata est tendere in objectum, ut patet ; sed judicium de redibilitate non est tale ; ergo non st illud quod per se et proxime conlucit ad volitionem credendi. Probaur minor, quia illud judicium non roponit objectum, sub ratione boni ut mali, sed potius sub ratione veri, uandoquidem bene posset contingere, ut aliquid possit esse credibile, uod nec sit bonum, nec malum, aut uod neutro modo concipiatur, nec cilicet ut bonum, nec ut malum ; ed objectum debet proponi voluntati ub ratione boni aut mali secundum ommunem sententiam, ut feratur irca illud prosequendo vel fugiendo ; rgo illud judicium de credibilitate, t sic præcise, non est judicium proime et per se conducens ad proponendum objectum voluntati sub ea atione, secundum quam debet ipsi roponi, aut nata est tendere in illud rosequendo vel fugiendo.

Confirmatur, quia secundum probabilem sententiam Scotistarum, ipsa redibilitas rei aliquando determinat ntellectum sine positivo assensu, aut mperio voluntatis ; ergo credibilitas on est ratio formalis determinativa er se voluntatis, sed intellectus, alias on posset determinare intellectum, isi determinando voluntatem. Confirmatur secundo, quia secundum Coninck *disp.* 13. *num.* 40. non requiritur assensus voluntatis ad credendum fide humana, sed sine dubio requiritur credibilitas ; ergo credibilitas per se requiritur ad determinationem intellectus, et non ad determinationem voluntatis, proxime et per se.

Dico secundo judicium conducens ad volitionem credendi proxime et per se esse judicium, quo judicatur honestum esse, vel utile, vel delectabile credere. Hæc assertio patet ex jam dictis, et quia hoc judicium est, quod proponit actum fidei voluntati per modum objecti, secundum illam rationem, secundum quam voluntas nata est tendere in illud mediante illa volitione, et quia nullum aliud judicium assignari potest, quod potius, aut æque proxime ad hoc conducat. Dixi autem in conclusione, *sub ratione boni honesti, utilis aut delectabilis*, quia quælibet bonitas ex illis posset sufficere ad trahendum voluntatem ad illam volitionem, suppositis reliquis requisitis ex parte intellectus ad fidem simpliciter et absolute ; ordinarie autem voluntas ad volitionem credendi fide divina non movetur, nisi ex ratione boni honesti, aut boni utilis conducentis ad bonum honestum, quia ordinarie sic volendo agit virtuose ; an autem semper et necessario sic movetur, dependet a quæstione illa : *an actus fidei supernaturalis possit vitiari aliqua mala circumstantia ;* nam si potest, volitio credendi potest sic vitiari, et consequenter ad eam non movebitur in tali casu voluntas a bonitate honesta, aut etiam utili conducente ad bonitatem honestam, quia bonitas male circumstantionata eo ipso desinit esse bonitas honesta, juxta illud : *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.*

123. Judicium prærequisitum ad voluntatem credendi est, quo judicatur bonum esse credere.

Dico tertio judicium de credibilitate est etiam valde conducens ad volitio- 124.

Judicium de credibilitate conducit ad illam volitionem.

nem credendi, licet non ita proxime sicut judicium de bonitate. Probatur, quia quo magis aliquid credibiliter proponitur, tanto magis honestum est credere, et quo magis patet Deum dicere aliquid, eo magis inhonoraretur, si non crederetur ipsi, et magis posset castigare non credentem, ut patet ex terminis; sed judicium de credibilitate conducit ad hoc, ut objectum sit magis credibiliter propositum, ergo conducit ad hoc ut appareat magis honestum credere, et inhonestum non credere, et consequenter conducit ad volitionem credendi, quia quod conducit ad melius proponendum objectum voluntatis, conducit etiam ad voluntatis actum circa tale objectum, ut etiam patet. Dixi autem in conclusione non ita proxime sicut judicium de bonitate, propter præcedentium assertionum rationes.

125.

Non requiritur semper ad voluntatem credendi judicium de credibilitate, aut honestate fidei.

Dico quarto, non requiritur probabiliter semper judicium, nec de honestate actus fidei, nec de credibilitate ejus objecti ad habendum volitionem credendi, quamvis valde semper conduceret utrumque judicium. Hæc assertio dependet ab illa controversia, quæ moveri solet in tractatu de actibus humanis, an scilicet sufficiat simplex apprehensio boni ad determinandum voluntatem ad actum efficacem circa ipsum, cujus partem affirmativam modo suppono, et differendo exactiorem examinationem ad illum tractatum, probo hîc breviter conclusionem, quoad judicium de honestate, quia eo ipso quo apprehenderet intellectus actum fidei, ut honestum, quamvis positive non judicaret illud esse honestum, modo non judicaret illud esse inhonestum, posset voluntas ex libertate sua velle

Probatio.

credere; ergo non requiritur judicium positivum de illa honestate ad volitionem illam, nec consequenter ad eam requiri potest judicium de credibilitate, quia hoc minus requiritur quam illud. Probatur antecedens primo a priori, quia non est ratio aliqua impediens quominus voluntas id possit facere. Secundo ab exemplo, quia appetitus sensitivus brutorum, et hominis etiam, movetur efficaciter ad objectum propositum phantastice, cum tamen bruta non habeant verum judicium secundum communiorem sententiam; ergo et voluntas potest se determinare ad objectum propositum alio modo quam per judicium. Tertio a posteriori, quia certum est experientia quod determinemus sæpe nos ad faciendum aliqua, quæ potius judicamus non habere illam bonitatem, propter quam tamen facimus illa; nam quando aliquis dicit utile esse ad sanitatem recuperandum aliquid facere, quamvis non credamus ipsi absolute, sed potius existimemus illud non esse utile, et propter aliquas rationes probabiles, et quia is qui id dicit, non est magnæ veracitatis, sed talis, qui subinde solet mentiri, tamen sæpissime facimus illud ipsum, quia judicamus illud esse possibile quod dicit, et non curamus exponere nos periculo probandi utrum sit verum, necne; ergo non requiritur judicium de bonitate actuali rei, quam volumus facere, sed sufficit apprehensio possibilitatis ipsius. Quarto a posteriori etiam, quia videtur esse contra experientiam, quod fideles communiter soleant formare judicium actuale de illa honestate, quoties credunt. Confirmatur hoc, quia non magis requiritur communiter judicium de honestate,

quam judicium de credibilitate ad illam volitionem; sed actuale judicium de credibilitate non semper requiritur in fidelibus, ergo nec judicium actuale de honestate. Major patet experientia, consequentia est evidens, minor probabitur postea, et admittitur a Coninck *disp.* 13. *dub.* 1. *n.* 2. quamvis in eodem numero statim sibi contradicere videatur, nam licet in principio dicat quod sufficiat fidelibus judicium præteritum de credibilitate, quod habitualiter manet postea semper, donec saltem revocetur, in fine tamen dicit quod illa cognitio habitualiter manens, proposito objecto, statim excitat judicium de credibilitate ejus; ergo quando quidem semper requiratur propositio objecti in fidelibus hujusmodi, qui ante crediderunt, semper excitabitur hujusmodi actuale judicium, et consequenter requiretur tale judicium secundum Coninck.

Adde etiam ad hoc non recte ab ipso dici quod cognitio præterita habitualiter manens, excitet illud judicium, quia non potest excitare illud, nisi concurrendo physice ad ejus productionem, aut proponendo vel applicando causas productivas ejus, ut patet; sed cognitio præterita habitualiter manens non potest concurrere physice ad istius judicii productionem, neque proponere aut applicare causas productivas ejus; ergo non potest excitare illud. Probatur minor, quia ipsa cognitio, licet habitualiter maneat, non manet secundum se physice et formaliter, ut patet, quia alias non maneret habitualiter tantum, et non requireretur excitatio alterius judicii, cum ipsa sola sufficeret, ergo, ut possit excitare, ut habitualiter manens, debet esse tum existens aliquid realiter quod excitet, aut si non sit, perinde est ad excitationem habitualis permanentia; sed nihil potest assignari, in quo habitualiter existeret cognitio præterita, quod realiter existat tum, et possit excitare illud judicium præter habitum intellectus causatum per illud judicium. Ille autem habitus non sufficit secundum se ad excitandum illud judicium; quia non est natum determinare, nisi ad actus similes illis actibus, a quibus generabatur, sed neque ad hos etiam potest determinare, nisi quando proponitur objectum sufficienter; propositio autem objecti ut revelati præcise, sicut non erat sufficiens primo, ita nec modo; ergo debet proponi ut revelatum per motiva aliqua credibilitatis; sed illa motiva sunt, quæ excitant judicium, et non habitus ille relictus a præterita cognitione. Deinde si habitus ille relictus excitare potest ad tale judicium; ergo illa excitatio sibi ipsi debet adscribi, et non cognitioni præteritæ, sicut sibi ipsi, et non cognitioni adscribitur facilitare potentiam. Itaque licet aliquid præteritum possit dici habitualiter manere, quia maneret moraliter aliquo modo, et licet, ut sic manens, possit habere aliquos effectus morales, tamen quod habeat ut sic manens aliquos effectus physicos, est omnino contra omnia principia physica, quamvis recentiores communiter videantur id putare, ut patet ex Coninck hoc loco, et Suario *supra n.* 89.

Probo secundo conclusionem quoad judicium de credibilitate et actum ipsum fidei, hoc est, quod possit elici actus fidei etiam divinæ sine actuali judicio de credibilitate. Primo quidem experientia illa fidelium, qui vi- 127. 2. Probatio conclusionis quod non requiratur judicium de credibilitate

dentur sæpe credere sine tali actuali judicio. Secundo, quia quando credimus fide humana homini, non requiritur judicium de credibilitate distinctum a judicio de attestatione ejus; ergo nec quando credimus fide divina, quia absurdum videtur quod judicium de attestatione divina non sufficeret, ut intellectus determinaretur quantum est ex se ad credendum, judicium vero de attestatione humana sufficeret.

semper ad credendum. Ad fidem humanam non requireretur necessario judicium de credibilitate.

Cur maxime requireretur judicium de credibilitate.

Tertio, quia illud judicium maxime requiritur ex parte intellectus, ex eo scilicet quod cum voluntas non posset, ut probatum est supra contra Cajetanum *num.* 6. imperare intellectui, ut habeat assensum fidei pro libito voluntatis, sine ulla ratione motiva ex parte intellectus, inde sequatur quod debeant proponi intellectui motiva determinantia; sed sine illo judicio potest sufficienter determinari intellectus, quantum requiritur ex parte objecti, ita ut accedente imperio voluntatis possit et debeat necessario credere, ergo non requiritur illud judicium. Probatur minor, quia qua ratione illa motiva credibilitatis proposita possent determinare intellectum ad illud judicium, eadem ratione videtur quod etiam proposita possent sufficienter applicare revelationem divinam intellectus sic, ut immediate posset voluntas imperare intellectui sine ullo alio judicio ad assensum fidei.

128. Replica.

Dices, illa motiva credibilitatis sunt determinativa intellectus ad judicium de credibilitate, ergo quoties proponuntur, determinabunt; sed non potest revelatio divina sufficienter proponi, nisi proponantur motiva illa, ergo non potest haberi fides sine judicio de credibilitate.

Respondeo primo, distinguendo ultimum consequens; sine illo judicio, quatenus per se requireretur ad fidem, tanquam conditio aut ratio formalis, ita ut, si non haberetur et maneret objectum fidei, et illa motiva proposita, non haberetur actus fidei, nego consequentiam; quatenus per accidens requireretur, ex eo scilicet, quod causæ determinativæ ad fidem essent determinatæ ad ipsum, non vero ex ulla necessitate intrinseca, quam haberet fides de illo, concedo consequentiam, nec hoc est contra intentum conclusionis. Itaque quemadmodum, quamvis ignis, quia est æque ex se calefactivus ac siccativus, ex suppositione quod omne subjectum capax caloris esset capax siccitatis, non posset calefacere, quin etiam siccaret, aut e contra; inde tamen non sequeretur quod siccitas esset per se requisita ad calorem, aut e contra, sed mere per accidens, ita directe in proposito, quamvis non posset revelatio divina proposita per motiva credibilitatis determinare ad actum fidei, quin determinarent ad judicium de credibilitate, quia intellectus esset capax utriusque actus, et illa sic proposita essent naturaliter ex se determinata ad utrumque actum, tamen non propterea sequeretur quod alteruter actus esset conditio per se necessario requisita ad alterum.

Respondeo secundo, distinguendo antecedens; ex se præcise, nego antecedens; ex se et aliis, concedo antecedens, et distinguo consequens; quoties secundum se præcise proponuntur, nego consequentiam; quoties proponuntur cum aliis statim dicendis, concedo consequentiam; similiter distinguo subsumptum, sed non

potest revelatio divina proponi, quin illa proponantur secundum se, concedo subsumptum ; quin illa proponantur, et alia quæ requiruntur ut determinent ad credibilitatem, nego subsumptum et ultimam consequentiam.

Quod autem motiva credibilitatis secundum se præcise proposita non sufficiant ad derminandum intellectum ad judicium de credibilitate, patet, quia miraculum, verbi gratia, factum in confirmationem veritatis, propositum evidenter, ex se solum habet determinare ad cognitionem sui ipsius, ita ut is, cui sic proponitur, determinetur ad cognoscendum quod istud miraculum sit factum in confirmationem veritatis ; et similiter qui audiret omnes homines totius mundi dicentes aliquod esse verum, solum determinaretur vi hujus præcise ad cognoscendum quod omnes dicerent illud esse verum, et cui proponeretur evidenter mysteria fidei nostræ esse rationabilia ac alia omnia mysteria esse irrationabilia per hoc solum determinaretur ad cognoscendum quod ita id se haberet, et sic de reliquis motivis credibilitatis secundum se propositis discurri potest ; sed prædictæ cognitiones non sunt judicia, nec cognitiones de credibilitate doctrinæ, quæ propter illa credibilis dicitur, ergo motiva credibilitatis secundum se proposita non determinarent ad judicium de credibilitate.

Confirmatur, aliquid esse credibile est esse dignum, cui adhibeatur fides, aut tale, cui possit haberi fides ; ergo non potest haberi judicium de credibilitate doctrinæ, nisi proponatur doctrina, ut digna fide. Sed per hoc quod proponantur motiva credibilitatis, non proponitur eo ipso doctrina, cujus credibilitatem suadent, ut digna fide, quia nec eo ipso proponitur ipsa fides objective, ut patet ; ergo motiva credibilitatis ex se proposita non determinant ad judicium de credibilitate ; itaque ultra motiva credibilitatis intellectui, ut habeat judicium credibilitatis, debet proponi hæc propositio objectiva doctrina, quam revelatam asserunt talia motiva, est credibilis seu digna, cui præbeatur assensus, et tum subsumi debet ; sed hæc motiva suadent hanc doctrinam esse revelatam, et tum sequitur quod illa doctrina sit credibilis et determinatur intellectus ad hoc ex suppositione quod determinetur ad præmissas.

Quid ultra motiva credibilitatis requiritur ad judicium de credibilitate.

Et sane hæc mihi convincunt non requiri necessario judicium de credibilitate mysteriorum fidei formaliter, nec ante conversionem, nec post conversionem, licet requiratur quod illa mysteria sint a parte rei credibilia formaliter, quia si non essent credibilia non essent rationes sufficientes ad determinandum intellectum ad assentiendum ipsis ; sed fortasse auctores, quia requirunt judicium de credibilitate, non loquuntur de credibilitate formaliter considerata, sed potius fundamentaliter, hoc est de judicio, quo judicatur quod Deus revelaverit mysteria credenda. Sicut enim non credimus ob auctoritatem hominis aliquid, nisi aliquo modo constet illum id dixisse, ita similiter non possumus credere ob auctoritatem Dei, nisi constet Deum id dicere aut dixisse.

Non requiritur unquam judicium de credibilitate formaliter, ad credendum.

131.

Sed in hoc etiam sensu, probari potest conclusio, quia quemadmodum propositio motivorum perducentium ad judicium illud, quo judicatur quod Deus revelavit aliquid, potest sufficere

Non requiritur semper judicium de credibilitate etiam fundamen-

ut determinetur intellectus ad illud judicium, ita posset sufficere ut intellectus immediate crederet illud esse verum ob illam revelationem, quamvis non adesset aliud judicium positivum, quo judicaretur revelatum esse a Deo illud quod crederetur.

dem.

Confirmatio I.

Confirmatur primo hoc, quia quando proponitur aliqua propositio ut revelata a Deo per illa motiva, tum non solum determinatur intellectus supposito imperio voluntatis, ut credat propositionem illam esse veram, sed etiam ut credat illam propositionem esse revelatam; ergo si requireretur judicium præcedens fidem de revelatione istius propositionis, deberet intellectus simul habere duo judicia de illa revelatione; unum fidei, quo crederet illam revelationem ob seipsam; alterum quo judicaret illam esse revelatam ob illa motiva; sed hoc est contra experientiam, et multiplicat judicia sine necessitate, ergo potest haberi, tum ipsummet judicium fidei, solum de revelatione sine judicio illo antecedenti.

Si requireretur judicium de revelatione ante fidem, duo judicia haberentur simul de illa revelatione.

132. Et ex hoc desumi potest disparitas inter fidem divinam et humanam, qua credimus homini, quem audimus dicentem aliquid, nam ut credamus fide humana in tali casu, non debemus credere quod ille id dicat, cum id videamus evidenter, et quia actus fidei humanæ, cum sit imperfectior quam sit actus cognitionis evidentis, potest sine incommodo dependere a ratione sua formali, ut cognita cognitione evidenti; sed quando credimus fide divina, non habemus cognitionem physice evidentem quod ipse loquatur, nec etiam, ut postea dicam, moraliter evidentem ordinarie, et præterea actus fidei divinæ, cum sit certior et perfectior cognitione non evidenti, non videtur quod possit dependere a ratione formali sua, hoc est, a revelatione divina ut cognita cognitione none videnti, nec ulla imperfectiori, quam ipsemet sit. Unde necessario, quando ob revelationem divinam credimus, debet simul sive eodem, sive diverso actu credi eadem fide divina ipsa revelatio, licet quando crederetur ob revelationem humanam, non deberet eodem, nec diverso actu fidei humanæ credi ipsa revelatio humana.

Disparitas inter fidem divinam et humanam.

Confirmatur secundo præcedens ratio, quia si judicium distinctum a judicio fidei requireretur de revelatione divina necessario, maxime quia alias non posset quis certo assentiri assensu fidei, aut quia non posset prudenter assentiri; sed hoc est falsum, ergo non necessario requiritur, simpliciter loquendo, licet requiratur ad melius esse. Probatur minor quoad primam partem, quia certitudo fidei divinæ non commensuratur certitudini istius judicii, etiam si daretur, cum fides sit certior illo, sed potius commensuratur rationi formali, cui innititur, nimirum infallibilitati revelationis divinæ, sed nihil impedit quominus huic commensuretur, quamvis non præcederet illud judicium.

Probatur minor, quoad secundam partem, quia quemadmodum illa motiva apprehensa possent sufficere ut quis prudenter judicaret revelationem divinam esse de illis mysteriis, ita posset sufficere ut quis prudenter crederet ob illam revelationem propositam per illa, quamvis non præcederet judicium de illa revelatione et quamvis sic non sequeretur judicium fidei de illa veritate revelata, sequeretur judicium de illa revelatione, tamen posset

fieri quod supposito judicio fidei ita, occuparetur in illo intellectus, ut non esset locus judicio illi naturali.

Objicies, Scotus dicit *in hac ipsa quæstione num.* 2. quod objectum fidei proponatur ut credibile aut ut revelatum per fidem humanam; sed non proponitur, nisi per actum ejus, et omnis actus ejus est judicium; ergo semper requiritur judicium.

Respondeo distinguendo majorem; dicit hoc ita ut velit quod semper requiratur necessario et simpliciter, nego; dicit hoc ita ut velit solum per hoc quod requiratur ad melius esse et ad majorem determinationem intellectus, concedo; et concessa etiam minori, distinguo similiter consequens; requiritur ad melius esse, concedo; simpliciter, nego consequentiam.

Dico quinto, supposito quod requiratur judicium ad fidem, non requiritur quod illud judicium sit moraliter evidens et certum semper, in prima productione fidei actualis, seu in productione primi actus fidei supernaturalis quam quis elicit. Hæc assertio videtur esse contra Coninck *disp.* 13. *dub.* 1. qui suam sententiam dicit esse communem Theologorum, quamvis nullum citet. Videtur etiam esse contra Suarium *disput.* 4. *sect.* 2. et Lorcam *disput.* 16. *membro* 4. qui citant pro se sanctum Thomam 2. 2. *quæst.* 1. *artic.* 4. quia dicit ibi, quod non crederet quis, nisi videret ea esse credenda, et insuper dicit mysteria credita in generali, sub communi ratione credibilis esse visa ab eo qui credit.

Sed imprimis, quamvis demus sanctum Thomam per hæc verba intendere judicium evidens et certum debere haberi de credibilitate, tamen si credendum sit Cajetano et aliis Thomistis, non loquitur de judicio certo et evidenti illo, de quo Suarez Lorca et Coninck et nos hîc potissimum agimus; nam secundum Cajetanum non agit de judicio, quod habetur ab argumentis illis, seu notis credibilitatis, sed de judicio certo, certitudo cujus desumitur ab ipsomet habitu fidei; ergo S. Thomas secundum hanc Cajetani et aliorum Thomistarum expositionem, potius favet nostræ conclusioni, sicut et Cajetanus sine dubio et alii illi Thomistæ, quos suppressis nominibus citat Lorca supra.

Deinde quidquid sit de hac expositione Cajetani, quæ sine dubio, quantum ad doctrinam. quam habet, omnino difficilis est, cum habitus fidei non communicet evidentiam ulli actui ex se, quandoquidem essentialiter sit obscurus, nec etiam certitudinem, nisi actui suo proprio, qui est actus fidei, (ut a priori ex natura ipsiusmet, et a posteriori experientia puerorum fidelium habentium habitum fidei, quibus mysteria fidei proposita sunt tam obscura ex se, quam pueris infidelibus non habentibus illum habitum satis clare colligitur.) Quidquid, inquam, sit de illa expositione et doctrina, videtur omnino ex illis locis nihil posse colligi quod faveat adversariis, nam aliud est quod qui credit videat illud cui credit, esse credibile, et quod alias non crederet, aliud est quod videat illud per visionem, seu judicium certum, nam qui audit aliquem fide dignum dicentem aliquid, videt illud quod dicit esse credibile, et tamen non eo ipso præcise habet judicium evidens et certum moraliter; cum ergo sanctus Thomas solum dicat quod qui credit, videat illud quod credit esse credibile, non debet inde

135. Habitus fidei ex se non communicat evidentiam ulli actui.

Potest aliquis videre aliquid esse credibile sine judicio certo.

colligi quod dicat eum id videre visione seu cognitione moraliter certa. Quod autem qui audit aliquem fide alias dignum, dicentem aliquid, possit dici videre illud quod dicit esse credibile, patet, quia habet secundum adversarios præcipue, judicium aliquod de credibilitate rei dictæ tum, cum credit, alias non crederet; sed non habet judicium fidei, nec judicium discursivum, quia non est necesse ut discurrat, ergo judicium quod non sit discursivum nec fidei, sed ortum ex motivo evidenti, nimirum dicto istius hominis, et consequenter tale judicium quod possit dici visio aliquo modo; nec aliud certe videtur voluisse sanctus Thomas, unde nullo modo favet adversariis, sicut nec loca Scripturæ quæ adducunt, ut postea videbimus.

136. *Probatio conclusionis.* Probatur ergo conclusio, pueri fideles, qui receperunt scilicet habitum fidei in Baptismo, quando a parentibus aut præceptoribus proponitur ipsis mysterium Passionis ac Resurrectionis Christi, et præterea firma fides ipsius dicitur ipsis ab iisdem esse necessaria ad vitam æternam consequendam, firmissime credunt istis mysteriis sine ullis aliis motivis, aut saltem sine ullis motivis præter ea quæ ab iisdem parentibus aut Magistris iisdem proponuntur; sed judicium, quod tum concipiunt de credibilitate istorum mysteriorum, licet sit evidens, quia dependet a motivo evidenti, id est, a dicto parentum aut magistrorum, eo modo quo dixi supra, sanctum Thomam voluisse quod qui crederet, videret credibilitatem, tamen certum est quod non sit moraliter certum et evidens evidentia quam hic intendimus; ergo non requiritur semper etiam ad primum actum fidei judicium moraliter certum et evidens in illo sensu.

Pueri fideles cum adolescunt, credunt firmiter sine judicio moraliter certo de revelatione.

Major patet experientia, et confirmatur efficaciter, quia multo major pars fidelium adultorum, præsertim in locis hæreticis Principibus subjectis, ut in Hibernia, Anglia et Scotia, non ducuntur aliis motivis, nec alia sibi habent proposita, aut ullo modo requirunt, cum tamen ad professionem suæ fidei, et ne aliam vel externe tantum profiteantur, multas patiuntur persecutiones, et vitæ quandoque, ac honorum semper magnam subeant jacturam. Dicere autem quod non exerceant actus fidei supernaturalis, et quod propterea damnentur, cum fides actualis supernaturalis sit medium necessarium adultis ad consecutionem vitæ æternæ, (ut videtur dicere Lorca) minus pium est, et meo judicio Christianas aures merito offenderet.

Confirmatur secundo eadem major, quia si requireretur ad fidem actualem supernaturalem primo eliciendam, quod quis duceretur motivis moraliter certis et evidentibus, deberent Confessarii exigere a pœnitentibus præsertim non litteratis, ut ostenderent ipsis, quibus motivis ad fidem ducantur, ut cognoscerent scilicet an haberent fidem supernaturalem, sed hoc est absurdissimum et contra omnem experientiam; ergo non requiritur, quod talibus motivis ducantur, et consequenter sufficit quod ducantur ex eo quod parentes et præceptores sibi proponant illa mysteria esse necessaria credenda. Probatur sequela ultimi majoris, quia nisi supponere possent moraliter quod elicuerint actum fidei supernaturalis, deberent non conferre ipsis absolutionem sacramentalem, quia ad eam prærequiritur tanquam dispositio necessaria fides su-

pernaturalis secundum omnes, et ipsi consequenter, nisi moraliter putarent illam præhabitam fuisse, deberent admonere pœnitentem et procurare ut eam tum actu haberet ante absolutionem, ut certum est; sed non possent supponere moraliter quod fideles juniores et simpliciores habeant motiva ulla communiter magis efficacia, quam quod ita a parentibus aut pædagogis vel Magistris instruantur; ergo hæc motiva, vel sufficiunt, ut habeatur fides supernaturalis, vel certe debent Confessores examinare utrum alia motiva habuerint, illa scilicet, quæ præterea requirerentur ad judicium moraliter certum et evidens.

Confirmatur tertio, quia si examinentur major pars fidelium præter Theologos, et etiam ipsi Theologi qui non studuerunt tractatui de fide, ac in eo isti disputationi de evidentia credibilitatis, et notis nostræ fidei, reperietur sine dubio quod multo major pars non habeant magis urgentia motiva, quam quod audiant aut legant in libris suam fidem esse necessariam, et non habeant probabilem rationem dubitandi; ergo vel major pars fidelium dicenda est esse in statu damnationis ob defectum fidei, vel certe sufficit tale motivum.

Dices cum Coninck *supra, num.* 8. pueros et simpliciores fideles habere debere pro suo captu aliquam evidentiam credibilitatis rei credendæ, ita ut nulla rationabilis causa de ea dubitandi occurrat, quam evidentiam possint facile habere ex miraculis, quæ audiunt fieri in diversis locis in confirmationem nostræ fidei, et ex eo quod a suis Pastoribus audiant illam doctrinam teneri ab Ecclesia Catholica, et ex communi fama, qua constat viros doctissimos ac sanctissimos tenuisse nostram doctrinam.

Hæc autem motiva, licet prout ab illis simplicibus viris percipiuntur, non essent aliis Doctoribus sufficientia motiva, nec moraliter certa ac evidentia; tamen illis simplicioribus, quibus non occurrunt tam facile rationes dubitandi, quæ occurrunt doctioribus sufficere possunt, ut persuadeant sibi illam doctrinam esse evidenter credibilem.

Sed hæc replica omnino potius confirmat nostram sententiam et infirmat sententiam ipsius Coninck.

Impugnatio.

Sæpe absque dubitatione creditur aliquid falsum.

139. Nam imprimis hîc non quærimus, an judicium, quo quis ducitur ad credendum, sit tale ut ipsemet putet aut persuadeat sibi id esse certum et evidens, sed an sit tale a parte rei; nam certum est quod sæpissime absque dubitatione ulla judicemus aliqua esse vera quæ vera non sunt, et hoc ob levissima quandoque motiva, ut verbi gratia, quod aliquis id dixerit nobis, de cujus fide non dubitamus, quamvis si reflecteremus supra veritatem ejus, omnino dubitaremus et forte non credemus ipsi; sed nullus dicit quod illud judicium sit certum aut evidens moraliter, ergo quod aliqua motiva possent sufficere simplicibus, ut persuaderent sibi mysteria fidei esse evidenter revelata aut credenda, non argueret quod judicium ipsorum de credibilitate aut revelatione illa esset certum aut evidens moraliter, nisi revera illa motiva essent sic certa et evidentia, taliter autem non essent, nisi etiam respectu doctiorum sufficerent; quod enim revera est certum et evidens respectu omnium, quibus sufficienter proponitur, est tale.

140. Deinde quando dicit Coninck quod

debeant habere evidentiam et certitudinem pro suo captu, vel intelligit quod debeant habere talem certitudinem, ut non dubitent actu, quamvis revera possent dubitare, si reflecterent supra suum motivum, aut proponeretur ipsis ratio dubitandi, vel quod debeant habere talem certitudinem, ut propter captum eorum non possint dubitare.

Si primum dicat, nihil facit ad rem, quia etiam cum judicio simpliciter incerto et inevidenti moraliter ac etiam falso potest stare quod aliquis actu non dubitet de opposito ; si secundum dicat, omnino falsum est, quod simpliciores habent talem certitudinem, quando ducuntur judicio a parte rei non certo, nec evidenti moraliter.

Confirmatio 1. Confirmatur, quia, vel fidelis, ut credat, debet habere majorem certitudinem in suo judicio, quam hæreticus in suo, vel non ; si sic, ergo non sufficit certitudo et evidentia excludens omnem dubitationem ex parte subjecti, quia talem habet hæreticus ; si non, ergo non sufficient motiva talia qualia habere potest hæreticus. Sed certum est motiva proposita a Coninck esse talia, qualia posset hæreticus habere, quia potest hæreticus audire a suo prædicatore, quod doctrina ab ipso proposita teneatur ab Ecclesia Catholica et a sanctis Patribus ac Conciliis, fueritque confirmata miraculis.

Hæreticus credit absque dubitatione.

141. Confirmatio 2. Confirmatur secundo, quia si petatur a fidelibus simplicioribus et junioribus communiter, quæ motiva habeant, non dicent se credere, quia facta sunt miracula in confirmationem suæ fidei, quia nec hoc ipsum illis communiter proponitur ; nam licet proponantur satis communiter iis miracula Sanctorum, tamen non proponuntur ipsis tanquam facta in confirmationem veritatis fidei ; nec dicent etiam se credere, quia Ecclesia Catholica ita tenet, aut sanctissimi viri, ob eamdem rationem, sed magis commune motivum eorum est, quia ita a parentibus et magistris instructi sunt ; sed hoc motivum est prorsus fallibile et incertum moraliter, ut patet ex dictis ; ergo non ducuntur motivo certo et evidenti moraliter.

Magis frequens motivum simplicioribus ad credendum est, quia ita sunt instructi a parentibus et Magistris.

Confirmatio 3. Confirmatur tertio, quia licet ducerentur istis motivis, non tamen proponuntur ipsis hæc ipsa motiva, nisi modo fallibili, nempe per fidem humanam, quam dant parentibus aut magistris ; ergo non habent judicium certum et evidens moraliter de credibilitate fidei.

14[illegible] Replica Coninck. Ex quibus patet quod replica Coninck faveat nobis et sibi ipsi adversetur, nam omnino videtur dicere in ea quod sufficiat simplicioribus certitudo et evidentia excludens dubitationem positivam, licet talem posset admittere, si fieret sufficiens reflexio ; sed hæc certitudo, ut dixi, potest esse sine certo ac evidenti moraliter judicio, ergo non requiritur, secundum ipsum, tale judicium, quod est intentum nostræ conclusionis et contra doctrinam quam ipse vult probare. Confirmatur hoc, quia judicium probabile, secundum ipsum, non sufficit ad volitionem credendi ; sed judicium fundatum in prædictis motivis, ut percipiuntur a simplicioribus, est tantum probabile, et prætcrea judicium probabile potest excludere dubitationem positivam ex parte subjecti ; ergo cum, secundum eum, tale judicium sufficiat simplicioribus, con-

tradicit sibi, et quatenus asserit illud judicium sufficere, convenit nobiscum.

Per hæc ergo sufficienter probata, manet major primæ probationis ab experientia et inconvenientibus, quæ sequerentur ex opposito.

Probatur igitur minor ejusdem probationis, quia illud judicium non est certum moraliter, quod dependet a motivo fallibili moraliter ; sed illud judicium sic dependet, ergo non est certum moraliter. Probatur minor, quia illud motivum est fallibile moraliter per quod, vel per cui simile moraliter et satis communiter proponi solet falsum ; sed per motivum judicii, quod isti pueri habent ad formandum suum judicium, et per judicium ipsi simile proponitur sæpissime, quod falsum est ; ergo est motivum moraliter fallibile. Probatur minor, quia iidem parentes et Magistri sæpissime dicunt suis filiis aliqua, quæ sunt falsa vel incerta, ut patet experientia, imo sæpe docent aliqua teneri ab Ecclesia, quæ revera non tenentur ab illa, ut etiam patet experientia. Deinde parentes et Magistri puerorum hæreticorum proponunt illis dogmata falsa sua tanquam necessario credenda, quorum dictum est motivum ejusdem omnino rationis respectu eorum puerorum cum dicto parentum et magistrorum Catholicorum, unde nullus dicere potest, quin illi pueri hæretici sic instructi, antequam audiant aliquid de nostra fide, ducantur tam prudenti et moraliter certo motivo, quantum ad æstimationem suam, quam sit judicium, quo pueri Catholici ducuntur, quando moventur solum auctoritate parentum et magistrorum suorum ad judicandum quod fidei mysteria sint credibilia ; ergo per motivum quo ducuntur pueri Catholici, et per motivum ei simile, quantum ad id quod cognoscunt in illo isti pueri, proponuntur communiter falsa et hæretica, et consequenter illud motivum est fallibile moraliter, non vero certum aut evidens.

Probatur secundo conclusio, quia 114.
secundum Theologos communiter, quando proponit Parochus aut Episcopus aliquod esse de fide, (ut bene potest contingere, et sæpissime contingit) si non occurrat fideli subdito ratio probabilis dubitandi, tenetur credere, quantum est ex se, fide divina, et a fortiori, sine dubio potest conari sic credere ; sed hoc esset falsum, si ad fidem divinam supernaturalem, de qua semper loquimur, requireretur propositio moraliter certa, aut judicium moraliter certum de credibilitate seu de revelatione mysterii credendi ; ergo id non requiritur, nec quidem in primo actu Probatur minor, quia nemo potest teneri ad aliquid faciendum quod indiget aliqua conditione, nisi ponatur ipsa conditio, aut sit in manu ipsiusmet illam ponere ; sed actus fidei dependet ab infallibili moraliter propositione et judicio secundum adversarios ; talis autem propositio non est tum, nec est in manu subditi eam habere. nec, si esset, tenetur alio modo proponere sibi illud mysterium esse revelatum, quam proposuit Episcopus aut Parochus ; ergo non tenetur credere tum, nec etiam potest prudenter conari id facere, quia non potest conari prudenter facere illud quod cognoscit esse impossibile, sed tenendo adversariorum doctrinam cognosceret actum fidei esse impossibilem in tali

Probatio 2. conclusionis. Tenetur quis credere Episcopo dicenti aliquid esse de fide nisi adsit ratio dubitandi.

casu, quia cognosceret propositionem Episcopi non esse moraliter infallibilem. Confirmatur, quia unusquisque subditus posset dicere Episcopo suo : nos non volumus tibi credere, nec etiam possumus, nisi proponas nobis evidenter moraliter, quod illud quod dicis sit revelatum a Deo, quia talis propositio necessario requiritur ad actum fidei eliciendum, talis autem propositio, non est quod tu dicas illud esse revelatum, aut Ecclesiam communiter et sanctos Patres ac Concilia id dicere ; quandoquidem potes tu moraliter dicere falsum, sicut alii Episcopi et Pastores dixerunt quandoque, etiam in pulpito, sive ex malitia, sive ex ignorantia ; sed hoc est absurdissimum et perverteret totum gubernium Ecclesiasticum ; ergo doctrina cui innititur, non est tenenda.

145. Probatio 3. conclusionis. Credentes mysterio vero proposito a parocho eliciunt actum fidei.

Probatur tertio, quia secundum Theologos communiter fideles audientes Parochum dicentem aliquid esse de fide, quod revera est de fide, et credentes ipsi ob revelationem divinam per Parochum aut Episcopum propositam, eliciunt actum fidei divinæ supernaturalis, et non solum actum fidei naturalis (si tamen talem eliciant de eodem objecto,) et cum opponitur ipsis, quod inde sequeretur quod fides supernaturalis inclinaret ad actum falsum, quia sicut fidelis crederet Parocho dicenti aliquod mysterium esse de fide, quod revera est de fide ; ita similiter crederet eidem dicenti aliquod mysterium esse de fide, quod revera non est de fide : iidem Theologi communiter negant sequelam, quia quando proponit idem Parochus ipsis aliquid esse revelatum, tum, licet videantur sibi credere, non credunt fide supernaturali isti mysterio falso, sicut credunt vero, sed non dicunt hujus rationem esse quod male proponatur illud mysterium falsum, quia subito responderetur ipsis, quod tam bene proponeretur, quam ipsum mysterium verum ; nec dicunt etiam quod neutrum mysterium bene proponatur in tali casu, nec consequenter credatur supernaturaliter, quod tamen si diceretur, facile solveretur quomodo fides supernaturalis non tenderet in falsum, quantum saltem ad illum casum ; sed dicunt finem supernaturalem esse ex natura sua determinatum ad actum verum, sicut et auxilium gratiæ actualis quod confertur credentibus actualiter, et sine quo non crederent actu, quamvis objectum verum bene proponeretur ; ergo signum est quod non existiment defectum propositionis sufficientis esse in causa, cur fides non tendat actu circa objectum illud falsum, et præterea cum admittant actum fidei circa objectum revera revelatum, quod tamen objectum non proponitur nisi fallibiliter, quandoquidem eodem proponatur modo quo objectum falsum, signum est quod non existiment judicium infallibile de revelatione prærequiri necessario ad primum actum fidei, quo creditur objecto de novo proposito.

Cur cr[...] tur su[...] natura[...] de obj[...] vero [...] posi[...] paroc[...] non [...] obje[...] fals[...]

14[...] Prob[...] 4. con[...] si[...] Quan[...] judic[...] præce[...] fidem [...] esset [...] tum, [...] fides [...] posset [...] la[...]

Probatur quarto conclusio, quia si illud judicium moraliter certum et evidens de revelatione rei revelatæ requireretur, maxime quia certitudo fidei ab eo dependeret, sicut si ipsum non esset certum, nec quis posset assentiri certo et infallibiliter mysterio fidei, vel certe, quia alias non posset voluntas prudenter imperare actum fidei ; sed ad neutrum horum requiritur illa certitudo judicii prævii ad ac-

tum fidei, ergo non est simpliciter necessarium semper, etiam in ordine ad primum actum fidei eliciendum. Major patet, quia alia potior necessitas ejus assignari non potest. Consequentia est evidens; probatur minor quoad primam partem de certitudine, quia ipsa certitudo fidei est major, quam certitudo moralis ulla, quam possit habere judicium prævium ex objecto suo secundum omnes; ergo ut quis certissime credat et infallibiliter objecto fidei per assensum supernaturalem fidei, non requiritur infallibilis moraliter certitudo in judicio prævio, saltem ex parte objecti, quia, quemadmodum potest quis assensu certo et infallibili physice credere absque tali certitudine in judicio prævio, ita etiam posset similiter absque ulla certitudine, sed cum infallibilitate in judicio ex parte objecti credere infallibiliter a paritate rationis.

Dixi autem *cum fallibilitate judicii ex parte objecti*, quia si judicium prævium haberet infallibilitatem ex parte habitus, seu principii supernaturalis, ex quo procederet, casu scilicet, quo esset judicium supernaturale in substantia, non esset infallibilitas evidens aut ullo modo constans habenti judicium; loquimur autem hîc de fallibilitate aut infallibilitate, quæ ipsi aut aliis constare posset.

Probatur minor quoad secundam partem, quia certum est quod prudenter credamus fide humana homini veraci dicenti aliquid, et quod prudenter operaremur conformiter ad dictum ejus, quando non adesset ratio dubitandi, sed tamen non haberemus judicium evidens de infallibilitate rei, quam diceret, et potuissemus non assentiri certo et infallibiliter ipsi; imo non possemus sic ipsi assentiri, quandoquidem dictum ejus non esset infallibile motivum, ergo similiter potuissemus prudenter credere fide divina absque judicio evidenti de infallibilitate revelationis.

Confirmatur hoc, quia alias imprudenter crederet quis ob propositionem Episcopi dicentis aliquid esse de fide, quod revera est de fide, quia tum, ut supra dixi, non haberet judicium moraliter evidens et certum, quod ista res esset revelata a Deo. Confirmatur secundo, si dictum prudentis viri sufficiat ad judicium prudens inducens ad credendum ipsi, ergo etiam sufficiet, ut quis prudenter judicet aliquid esse revelatum a Deo, quando talis id diceret, et consequenter tum, ut si crederet illud quod diceretur revelatum, ob ipsam revelationem, prudenter crederet; ergo quantum ad prudenter credendum, sufficit propositio viri boni, quæ tamen sine dubio est fallibilis, et consequenter ad prudenter credendum non requiritur semper infallibilis propositio, etiam moraliter.

Confirmatur tertio, quia judicio prudentissimo quis ducitur ad adorandum Eucharistiam post consecrationem Sacerdotis in Missa adoratione latriæ; sed illud judicium non fundatur in mortuo infallibili, nec est in se infallibile, et materia est gravissima, ergo ut aliquis velit aliquid facere prudenter, etiam circa rem gravissimam, sufficeret judicium valde probabile, quamvis non sit certum moraliter. 148.

Prudenter adoratur Eucharistia absque certitudine de consecratione.

Deinde judicium, quod quis habet de suo Baptismo est sufficiens, ut prudenter se gerat tanquam vere baptizatum et abstineat a quærenda alia bap-

Tale judicium sufficit regulariter ad fidem quale sufficit nobis habere

de nostro Baptismo. tizatione sub conditione, quam non nisi imprudenter secundum omnes quæreret ; et tamen certum est rem illam, circa quam versatur illud judicium, esse graviorem et majoris momenti centies, quam velle credere fide divina huic vel illi mysterio etiam necessario ad salutem, quia si erraret in illo judicio, perderet salutem regulariter ; sed quamvis erraret circa aliquod mysterium fidei, in primis non peccaret, quia cum proponeretur ipsi probabiliter res esse, sicut crederet ipsam, excusaretur ob ignorantiam invincibilem, et esset infidelis tantum materialiter, quod non multum refert, nec ullo modo impedire potest per se salutem. Præterea, quamvis esset impedimentum salutis, posset postea corrigi illud judicium erroneum, et ipse disponi sufficienter ad salutem per fidem veram istius mysterii ; ergo judicium probabile potest esse sufficienter prudens in materia gravissima, et per hoc patet ad probationem secundam, qua utitur Coninck *supra*.

149. Doctrina Suarii. Suarez *supra* cum fundaret se in hoc quod ad volitionem credendi requiratur judicium prudens, et cum objiceret sibi, quod judicium speculative fallibile possit esse prudens et certum practice, coactus probationibus jam præmissis seu æquivalentibus, conatur tamen ostendere quod tale judicium non sufficiat ad fidem Christianam, quia scilicet fides Christiana ita est certa, inquit, ut semel concepta mutari non possit juxta testimonium Pauli sæpe citatum ad Galat. 1. *Si Angelus de cælo evangelizet vobis, præterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit*. Et ideo inquit Suarez, *talem certitudinem practicam requirit in judicio credendorum, ut fundetur in evidentia credibilitatis, et non in sola probabilitate, quæ facile potest deficere*, alioquin posset illa probabilitas deficere advenientibus aliis conjecturis, et sic posset homo prudenter dubitare, vel etiam deficere a fide semel sufficienter proposita, et prudenter concepta, quod est absurdissimum. Primo, quia sequeretur hominem posse perdere fidem sine peccato, et conservare consequenter gratiam, perdita fide. Secundo, quia saltem posset conservare fidem discredendo aliquibus, quæ prius credidit fide infusa. Tertio, quia certitudo fidei non est tantum practica sed speculativa ; ergo requirit certitudinem speculativam de credibilitate sui objecti, nam impossibile, inquit, videtur hominem determinari ad credendum firmiter et non certo, si cum formidine tantum, et non certo judicet illud esse credibile. Quarto, quia hac ratione propositio fidei non solet fieri sine magnis argumentis et signis divinæ auctoritatis, ideo enim quando Deus mittit prædicatores, dat eis potestatem faciendi signa et mirabilia.

1[illegible] Rej[illegible] Hoc modo stabilit suam sententiam Suarez, et si valeret doctrina, posset enervare probationem præmissam secundæ partis nostræ conclusionis. Sed revera tantum abest, ut valeat, ut etiam si verba ipsa prout sonant, considerentur, plurima contineat difficilia, et meo judicio aliqua nimis periculosa, unde non credo ullum id intendisse. Nam in primis, quod in Fides stian[illegible] test a[illegible] ipso initio dicit fidem Christianam ita esse certam, ut semel concepta mutari non possit, periculosissimum videtur, nam si id esset verum, qui semel haberet fidem Christianam actualem,

non posset perdere illam, nec discredere mysteriis per eam creditis, et sic nulli Catholici devenirent hæretici, aut cum devenirent, adhuc maneret in illis actus ille fidei supernaturalis, quem cum essent Catholici habuerunt, aut saltem non possent habere actum ipsi oppositum, quod nisi hæreticum sit dicere, aut erroneum in fide, certe tam falsum esse patet, quotidiana experientia, ut alia probatione non indigeat.

Deinde locus Apostoli male ad illam doctrinam confirmandam adducitur; neque enim Apostolus dicit quod non possint credere fideles Angelo de cœlo aliter evangelizanti, imo significat expresse quod possent, tum ex versu sexto ejusdem capitis: *Miror quod tam cito transferimini ab eo, qui vos vocant in gratiam Christi, in aliud Evangelium;* tum etiam, quia frustra tam laboriose conaretur eos in fide vera prius ipsomet evangelizante concepta confirmare, si non potuisset illa fides mutari, non ergo dicit Paulus id fieri non posse, sed potius significat damnosum esse id facere.

Unde patet falsum esse, quod infert ex prædicta doctrina falsa Suarez, nempe fidem Christianam requirere talem certitudinem practicam in judicio credendorum, ut fundetur in evidentia credibilitatis, et non in probabilitate, quæ facile posset deficere, nam ex dictis certum est quod defectibilitas judicii fidei (saltem illa, quæ est ex parte objecti, de qua loquimur, et quam secundum nos, solam habet illud judicium, cum non putemus illud esse supernaturale in substantia) non impediat illam certitudinem, quam necessario debet fides habere; imo nec etiam facilis defectibilitas, quod etiam ex Apostolo, loco prædicto, colligi posse videtur, quia significat illo versu sexto, quod Galatæ transferebantur in aliud Evangelium, quam ab ipso prædicatum est, tam cito, ut ipsi admirandi dederunt occasionem; quod sane significat facilem defectibilitatem judicii, quod habuerunt de credibilitate Evangelii a Paulo prædicati; quod si illud Galatarum judicium fundatum in prædicatione Pauli Gentium Apostoli, recenti adhuc memoria miraculorum Christi, ac Discipulorum ejus, tam cito mutabile fuerit, cum tamen ante essent fideles, et actu credidissent, quid dicendum existimamus de judicio, quod concipiunt jam fideles communiter, quibus non tam evidenter sine dubio proponuntur mysteria fidei, ut revelata, sicut Galatis proponebantur a Paulo?

Deinde probatio prima, qua utitur Suarez ad probandum quod fidei non possit sufficere judicium probabile, nihil prorsus concludit. Neque enim est absurdissimum, aut ullo modo inconveniens, quod aliquis posset postquam semel crederet alicui mysterio fide divina prudenter concepta, postea si haberet bona et prudentia motiva dubitare de revelatione istius mysterii, et non solum nolle credere illi, sed etiam discredere et credere illud esse falsum, quod ex casu, qui satis communiter admittitur, clare constare potest, quia si quis fidelis, Parocho vel Episcopo dicenti aliquid esse revelatum a Deo et receptum ab Ecclesia communiter assentiretur, et propterea crederet illud esse verum ob revelationem divinam, is crederet fide divina illud; sed si postea duo vel tres homines docti, vel alii Episcopi significarent illi, illud ipsum non esse reve- 152.

152. Posset aliquis prudenter discredere alicui articulo, cui semel credidit fide divina.

latum a Deo, sive ignoranter, sive malitiose, sed potius oppositum, is ipse qui primo credidit fide divina, posset tum dubitare et existimare illud non esse revelatum a Deo, sed potius oppositum; et propterea non solum non credere, sed etiam discredere, et hoc absque ullo prorsus inconvenienti, aut peccato, aut jactura fidei habitualis.

153. Et per hoc patet ad probationes alias Suarii, quibus illam absurditatem conatur astruere. Ad primam enim concedo sequelam primam, et distinguo secundam; perdita fide actuali illa, quam primum habuit, concedo sequelam; perdita fide habituali, nego sequelam. Ad secundam etiam concedo sequelam. Ad tertiam respondeo concedendo antecedens, negando consequentiam, et concedendo ejus probationem, quantum ad formidinem, sed negando quod qui haberet judicium probabile, deberet necessario habere formidinem actualem, de qua loquimur. Quod si etiam talem deberet habere formidinem, tum negari deberet illa probatio, quia sicut posset habere actum fidei firmum et certum certitudine supernaturali fidei, quamvis judicium non esset certum, nisi moraliter, ita posset habere certitudinem fidei talem, quamvis judicium esset cum formidine, modo esset probabile.

Solvuntur probationes Suarii.

Qui habet judicium probabile, non debet habere formidinem actualem.

Ad eamdem probationem, quoad certitudinem etiam dico, quod possit aliquis certissime credere aliquid ob revelationem, praesertim si habeat certitudinem subjectivam, id est, si ipse assentiat sine ulla hæsitatione, aut dubitatione, quam ipsemet sentiat, quamvis non habeat certitudinem objectivam, hoc est, ex ratione formali credendi.

Potest aliquis certissime credere ob revelationem quamvis non habeat certitudinem objectivam.

Ad quartum dico non solere quidem fidem proponi nationibus, quæ nihil de ea cognoverunt ante sufficienter sine magnis signis, sed non propterea quod non possit concipi fides absque judicio moraliter evidenti; sed quod non tam facile nationibus aut populis integris possit persuaderi sine talibus, aut quod non posset proponi ipsis, ita ut peccarent eam non amplectendo sine istiusmodi prodigiis. Per hæc satisfactum est fundamento Suarii.

Magna... tiva ci... quira... ad co... sione... tion...

Nunc respondendum est ad fundamenta rationis, quibus utitur Coninck. et ad primum quidem responsum est supra per confirmationem tertiam quartæ probationis nostræ conclusionis propositam *num.* 148. 15

Respo... ad rat... Coni...

Secundum fundamentum ejus est, quod quandiu quis habet justam rationem dubitandi, an aliquid sit revelatum a Deo, non possit obligari ad credendum illud infallibiliter esse revelatum; ergo non potest quis teneri ad credendum infallibiliter incarnationem esse factam, nisi constet ipsi evidenter et certo id esse revelatum, quia quoties id non constat, sic potest quis merito dubitare.

Respondeo primo, si totum concederetur, non esse contra nostram conclusionem, nec sufficere ad defensionem sententiæ adversarii, quia aliud est, an possit tum bene obligari, aliud an possit credere sine obligatione: et sine dubio plus posset requiri, ut aliquis obligetur ad aliquid faciendum, quam ut possit id facere.

Respondeo secundo, distinguendo antecedens, quando quis justam habet rationem dubitandi sic propositam, ut causet dubium actu in ipso, transeat antecedens; quando non proponeretur sic ut causaret dubium actu, licet

Posset quis et... re qu... vis n... posset... ne obl... ri ad ... dendu...

posset sic proponi, nego antecedens, ad hoc enim, ut quis prudentissime determinaret se ad aliquid credendum certissime et tenacissime, quantum est ex parte sua, sufficit quod non dubitet actu, quin ita sit, quamvis si proponerentur rationes aliquæ, quæ proponi possent, omnino dubitaret, et consequenter forte non sic se determinaret.

Respondeo tertio, quamvis haberet justam aliquam rationem dubitandi de revelatione actu propositam, modo tamen longe melior ratio proponeretur ad credendam illam, posse ipsum obligari ad sequendam rationem meliorem, et posse ipsum sine obligatione ipsam sequi, eaque supposita propter revelationem per eam judicatam probabilius credere fide divina infallibili, si res esset a parte rei vere revelata. Quemadmodum enim, ut sæpe dixi, potest credere infallibiliter et certo, certitudine Metaphysica, rem aliquam ob revelationem divinam, licet non cognoscat, aut judicet antecedenter tali certitudine, quod sit revelata, ita etiam potest credere sic infallibiliter, licet non judicet evidenti judicio, aut certo moraliter, sed judicio probabili tantum, quod illa res sit revelata.

Vidit Coninck *n.* 7. hanc ultimam rationem, et ad eam respondet, negando paritatem primo, quia prudentia dictat firmissime credenda, quæ judicio moraliter evidenti cognoscuntur esse revelata, non vero dictat ea esse firmissime credenda, quæ nulla ratio sufficienter probat esse revelata, aut de quibus merito potest quis dubitare esse revelata. Secundo, quia ideo potest credere certissime certitudine fidei divinæ rem revelatam, cujus revelatio proponitur per judicium minus certum, quia præcedit illum actum fidei, voluntas determinans intellectum; nullus autem actus voluntatis debet præcedere illud judicium, quo judicatur res esse revelata, quia alias illum actum deberet præcedere aliud judicium, et sic in infinitum, unde debet intellectus determinari ad illud judicium ex evidentia rei.

Sed hæc responsio omnino est insufficiens, ut patebit ex impugnatione illarum duarum rationum quibus innititur. Ad primam igitur rationem dico primo eam supponere falso quod nulla ratio sufficienter suadeat, aut probet rem esse revelatam, quando non cognoscitur certo et evidenter esse revelata, nam illa ratio, ob quam conciperetur judicium probabile, verbi gratia, dictum Viri veracis, Episcopi præsertim, et Pastoris, esset sufficiens propositio ejus, et quemadmodum prudentia dictaret ob judicium minus certum, credendum esse actu magis certo, ita dictare posset ob judicium probabile sic esse credendum a paritate rationis. Rursus supponit quando non esset judicium certum et evidens moraliter, posse hominem eo ipso proxime dubitare de veritate revelationis; sed hoc est falsum, nam ut sic dubitaret, deberet ipsi occurrere aliqua alia ratio dubitandi, sed non est necessarium, ut occurrat talis ratio ipsi, ut patet experientia quotidiana, qua constat nos judicare absque dubitatione actuali de multis rebus, cum tamen judicium non habeat motivum certum et evidens, deinde quamvis haberemus rationem actu dubitandi, modo tamen judicaremus probabilius esse quod fieret revelatio, prudentia posset dictare, ut crederemus firmissime fide divina rei revelatæ, et Co- 156.

Prudentia posset dictare ob judicium probabile de revelatione firmissime credere.

Non potest quis proxime dubitare de re credenda semper, quoties judicium præcedens fidem est incertum moraliter.

ninck hoc negando petit principium.

157. Ad secundam rationem, quæ mihi frivola videtur, dico vel Coninck tenere quod possit haberi judicium probabile et non certum moraliter ante actum fidei, vel quod non possit. Si teneat quod non possit, ergo potius deberet probare quod requiratur judicium evidens ad fidem ex eo quod illud judicium probabile non possit dari, et præterea putare non posse dari tale judicium ante fidem est tam absurdum, quam possit aliquid esse; nam quæro quale judicium habet, qui credit fide humana aliquid, aut qui putat revelationem esse, quia Episcopus dicit, aut parochus, aut hæreticus? non habet certum et evidens moraliter sine dubio; ergo habet certum, et consequenter, vel improbabile vel probabile, atque adeo absurdissimum est quod non possit dari ante fidem judicium probabile, nam si improbabile potest dare, sine dubio poterit et probabile, vel nequit dari judicium probabile non evidens, quod absurdissimum esset. Si teneat quod possit, tum vel requirit actum voluntatis, vel non requirit; si requirit, ergo potest haberi actus voluntatis ante fidem, qui determinet ad illud judicium sine processu in infinitum, si iste processus sit absurdus, ut certe est in proposito; si non requirit, ergo intellectus potest determinari ad judicium probabile sine actu voluntatis prævio, et consequenter sine processu in infinitum, qui ad talem actum requireretur.

Judicium solum probabile potest dari ante fidem.

158. Quantum ad rem ipsam, dico omne conceptum hic debere habere aliquam rationem evidentem, vel tanquam motivum formale proximum, aut remotum, vel tanquam conditionem sine qua non: sed aliud est judicium habere rationem sic evidentem; aliud est, quod ratio illa sit certa et evidens moraliter, aut quod judicium ab illa dependens sit certum et evidens, nam propositiones probabiles habent etiam suas evidentias, sed non certitudinem et motivum fidei, quo credo alicui dicenti mihi aliquid, est dictum ipsius, quod mihi evidens est, sed nullo modo certum certitudine morali quod sit verum. Si ergo vult Coninck quod ad omne judicium, quod non præcedit actus voluntatis, debet intellectus determinari ex evidentia rei, quatenus scilicet debet evidenter ipsi proponi ratio motiva, aut conditio applicans illam rationem, verum dicit, sed nihil ad rem præsentem, cum non propterea sequeretur omne tale judicium debere esse evidens et certum moraliter; si autem velit dicere quod ad omne tale judicium debeat determinari ex evidentia morali rei judicatæ, aut certitudine, est falsum, etiam in ipsius sententia, quia judicium fidei humanæ, quo credo Petro dicenti aliquid mihi obscurum, non prærequirit actum voluntatis secundum ipsum, et tamen determinatur ad ipsum intellectus, nec est evidens, aut certum evidentia, aut certitudine rei creditæ, quæ obscura est et sæpissime falsa.

Tertium fundamentum pro eodem Conink desumi potest ex numero sexto, ubi dicit quod quamvis probabilis opinio faciat rem honestam, quæ a parte rei non sit honesta, tamen probabilis opinio non facit, ut res sit revelata a Deo; ergo nec facit, ut sit credibile fide divina, et consequenter non potest quis fide divina credere ob revelationem propositam per probabilem tantum opinionem.

Respondeo, distinguendo secundam partem antecedentis, ut sit revelata a Deo a parte rei, concedo, nec etiam judicium certum hoc facit, sed potius ipsa revelatio divina hoc facit formaliter, et Deus ipse revelans efficienter, non facit ut appareat ista revelatio probabiliter, nego antecedens, et similiter distinguo consequens; non facit, ut sit credibile a parte rei credibilitate remota, concedo, nec debet id facere, nam judicium certum etiam non facit, ut res sit credibilis tali credibilitate, sed potius ipsamet revelatio divina. Non facit ut sit credibilis proxime, nego consequentiam, quia eo ipso quo facit ut appareat res esse revelata a Deo, facit etiam, ut res sit proxime credibilis, nam esse proxime credibile non est aliud, quam est tale, cui possit quis prudenter quantum est ex se credere fide divina.

Dices, esse credibile est posse credi; ergo esse credibile fide divina est posse credi fide divina; sed propositio probabilis revelationis non est sufficiens, ut possit res credi fide divina, ergo non est sufficiens ad faciendam rem proxime credibilem fide divina. Probatur subsumptum, quia aliquod falsum, ut Abrahamum non vixisse centum annis, potest proponi ut revelatum judicio probabili, ut si Episcopus aliquis id diceret, sed non potest credi fide divina; ergo propositio probabilis non posset sufficere, ut aliquid credatur fide divina.

Respondeo hoc argumentum probatum etiam quod judicium moraliter evidens non posset facere propositionem credibilem, quia si omnes homines convenirent in aliquo falso proponendo tanquam revelato a Deo, (ut physice posset contingere) esset moraliter certum quod illud esset revelatum a Deo, et tamen non posset credi fide divina; ergo certa et evidens moraliter propositio non potest sufficere, ut aliquid sit credibile proxime fide divina, unde hoc argumentum non magis contra me, quam contra adversarios concluderet.

Respondeo secundo pro me et ipsis etiam distinguendo antecedens; esse credibile remote et proxime est posse credi, concedo antecedens; esse credibile proxime tantum et non remote, nego antecedens; et similiter distinguo consequens, et admisso subsumpto, distinguo secundum consequens inde deductum; supposita credibilitate remota, nego consequentiam, ea non supposita, concedo consequentiam, nec id nos asseruimus. Responsio 2. Quomodo esse credibile est posse credi.

Pro hujus autem doctrinæ majori intellectione advertendum quod *credibile* possit habere duplicem significationem. Unam, qua significaret illud, cui quis posset credere, et sic quod falsum est non est credibile fide divina, si hæc non possit tendere nisi in objectum revera revelatum a Deo (ut communius tenetur). Alteram, qua significaret illud, cui aliquis prudenter conari credere, sive posset credere actu, sive non, et in hoc sensu falsum propositum, seu revelatum a Deo per judicium probabile, posset dici credibile proxime et remote; remote quidem, quia esset res, quæ posset proponi, ut revelata a Deo, proxime vero quia esset sic proposita actu. Juxta hanc autem doctrinam negari posset antecedens replicæ, nam esse credibile non esset solum posse credi, sed vel posse credi, vel esse tale, cui possit aliquis prudenter conari credere, quantum est ex parte sua. 161. Esse credibile duas habet significationes.

162. 1. Fundam. commune adversariorum solvitur.

Nunc objicienda restant contra nostram conclusionem duo fundamenta communia adversariorum, desumpta ex Scriptura, quorum primum est hujusmodi, Eccl. 9. dicitur: *Qui cito credit, levis est corde;* sed ob exercitium fidei divinæ non potest aliquis dici levis corde, ergo non potest quis leviter moveri ad fidei divinæ actum; sed sic moveretur, si non haberet judicium evidens de revelatione divina rei credendæ, ergo debet habere tale judicium.

Quando quis non ducitur leviter ad credendum.

Respondeo, negando subsumptum, nam quotiescumque ducitur aliquis judicio probabili, nec habet rationem dubitandi, non ducitur leviter, nam quotiescumque ducitur prudenter, non ducitur leviter, et quotiescumque ducitur tali judicio sine ratione dubitandi, ducitur prudenter, ut patet ex dictis.

Confirmatur, in illo loco Scripturæ non solum fit mentio de fide divina, sed etiam humana; tum, quia agit de fide simpliciter, ut sic autem comprehendit omnem fidem; tum, quia nulla est prorsus ratio aut conjectura, cur intelligeretur de sola fide divina. Unde ipse Coninck dicit tantum maxime illum locum habere veritatem in fide divina, per hoc insinuans bene quod etiam habeat locum in fide humana, sed certum est dictum hominis unius esse sufficiens ut credamus ipsi sine levitate per fidem humanam, quando non adest ratio dubitandi, et non minus certum est quod judicium fundatum in ipsius auctoritate sola non sit moraliter evidens aut certum; ergo non requiritur judicium moraliter evidens et certum ad hoc, ut aliquis credat sine levitate. Itaque solummodo quis moveretur leviter ad credendum, quando sine sufficienti fundamento duceretur ad credendum, aut quando imprudenter crederet, et speciatim leviter crederet, qui cum existimaret fidem alicujus rei esse necessariam ad salutem sine meliori motivo, quam ante habuit desereret illam fidem, aut qui, non examinata re bene, permitteret se duci quacumque ratione apparenti ad deserendam priorem illam fidem.

Secundum fundamentum commune eorumdem auctorum, est illud Joan. 15. *Si opera non fecissem, quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent*, hoc est, non peccarent nolendo credere, quamvis peccarent aliis peccatis; ergo ut quis teneatur credere, debet habere judicium evidens de revelatione rei credendæ, nam ad fundandum hoc judicium requirebantur solum talia opera.

Respondeo primo, concedendo totum, quia non est contra conclusionem, nam ut ante dixi, aliud est, quod sine tali judicio, quis non potest credere, quod nos negamus; aliud est, quod non teneretur credere, quod probatur hoc argumento, et nos non negamus.

Respondeo secundo, distinguendo consequens quando Deus non vult obligare ad credendum, nisi posito tali judicio evidenti, sicut ex illo loco colligitur non voluisse obligare Judæos, concedo consequentiam, nec id est contra nos; quando vellet obligare sine tali judicio, sicut verisimiliter obligat nos pro hoc statu, et sicut posset etiam obligare Judæos, concedo consequentiam.

Respondeo tertio, distinguendo consequens; quando sine judicio evidenti posset prudenter credere, nego con-

sequentiam; quando non posset prudenter credere, concedo consequentiam; sic autem contigit in Judæis, qui propter legis imperfectam intellectionem putaverunt infallibiliter Christum seu Messiam venturum cum potestate magna sæculari, eosque fuisse redempturum a captivitate temporali, unde cum crediderint fide divina legem fuisse infallibilem, et putarent se eam bene intellexisse, non prudenter crederent legi Christi, nisi illa opera magna fecisset, nec consequenter peccarent non credendo ipsi.

Dico sexto, ut aliquis particularis convertatur de novo, aut credat aliquid de novo, quod ante non scivit fuisse de fide, aliquando requiritur judicium evidens, et semper tale judicium requiritur, ut aliqua magna natio convertatur, in qua præsertim sunt homines docti. Hæc conclusio est sine dubio adversariorum præcedentis conclusionis et conformis auctoribus eamdem conclusionem præcedentem tenentibus.

Probatur prima pars, quia sæpissime potest esse aliquis tam reflexivus supra quæcumque nova sibi proponerentur, et tam fundatus in priori secta mala tamque ei affectus, ut nullo modo velit admittere doctrinam novam, nisi evidenter convincatur saltem moraliter ejus intellectus ad judicandum, quod illa nova doctrina sit vera; sed ut talis convertatur, sine dubio requiritur propositio evidens moraliter et judicium evidens ad illam sequens.

Hinc probatur secunda pars, quia si talis propositio requiratur respectu unius, verisimile est quod in magna natione aliquis talis, aut potius plures reperientur, qui non solum ipsi non convertentur sine tali motivo, sed impedient etiam conversionem aliorum, præsertim cum fides nostra ultra obscuritatem quam habet, sit adversa carni et sanguini.

Semper requiritur in conversione magnæ nationis.

Confirmatur a posteriori, quia nunquam adhuc ulla natio magna conversa est de novo ad fidem sine multis miraculis, aut maxima propositione motivorum credibilitatis nostræ fidei, quæ motiva proposita bene generant assensum moraliter evidentem revelationis divinæ.

Confirmatur secundo, quia experientia constat quod sæpissime debeamus ad conversionem unius solius applicare omnia fere motiva credibilitatis, antequam convertamus ipsum. 165.

Confirmatur tertio, quia hinc utimur pro signo et nota credibilitatis evidentis nostræ fidei, quod gentes integræ ad eam sint conversæ, sine emolumento carnis et sanguinis, quia scilicet apparet impossibile moraliter ut id contingeret, nisi proponeretur ipsis evidenter evidentia morali, quod nostra doctrina esset revelata a Deo, atque adeo credenda ob auctoritatem divinam.

Impossibile est moraliter ut nationes integræ convertantur sine evidentia morali revelationis.

Dixi autem in secunda parte conclusionis *præsertim in qua sunt plures homines docti*, quia quanto simpliciores sunt et indoctiores, tanto facilius converti possunt (si non sunt valde obtusi) et tanto leviora motiva sufficere ipsis possunt; unde fortassis sine propositione evidenti et certa moraliter integra natio hominum simplicium converti posset ad fidem. Ex his autem patet quanta sit utilitas bene cognoscendi illa motiva in ordine ad conversionem infidelium et hæreticorum.

Quæres secundo, a quo habitu pro- 166.

A quo habitu proveniunt judicia prærequisita ad fidem. Judicium prærequisitum ut voluntas velit credere est actus prudentiæ. Judicium quo judicantur credibilia esse revelata a Deo aliquando est actus fidei humanæ. Aliquando actus scientiæ.

veniunt ista judicia. Respondeo, judicium, quo proponitur voluntati hîc et nunc, esse eliciendum actum fidei, esse actum prudentiæ particularis correspondentis talibus actibus, nam, (ut supponimus, tot sunt prudentiæ acquisitæ distinctæ specie, quot sunt virtutes distinctæ specie, de quo infra *distinct*. 34. Judicium vero quo judicantur credibilia, seu revelata a Deo, aliquando est actus fidei humanæ, ut quando id quis judicat ob auctoritatem hominis alicujus ; aliquando est actus scientiæ Metaphysicæ, ut, verbi gratia, quando oritur ex eo quod quis videt evidenter miraculum fieri in confirmationem istius revelationis, et quod præterea cognoscat ex principiis Metaphysicis Deum non posse mentiri, nec posse facere miraculum in confirmationem falsitatis.

Aliquando est actus Theologiæ.

Aliquando potest provenire ab habitu Theologico, ut si quis videret miraculum fieri in confirmationem veritatis, et cognosceret discursu Theologico Deum non posse mentiri.

Aliquando est opinionis.

Aliquando potest provenire ab habitu opinionis, cum quis ducitur rationibus probabilibus, scilicet ex rationabilitate ipsius rei credendæ, aut irrationabilitate oppositi, aut ex sanctitate eorum qui eam docent, et mala vita eorum, qui tenent oppositum.

Nunquam provenit ab habitu fidei.

Nunquam vero provenit immediate ab habitu fidei, quia nunquam versatur circa revelationem divinam, ut rationem formalem immediate motivam ; si sic enim versaretur, esset actus fidei, sed versatur potius circa revelationem divinam, ut circa objectum materiale *quod*, et habet pro objecto formali *quo* motivo et determinativo, vel revelationem humanam, vel præmissas evidentes aut probabiles juxta dicta jam.

1 ... ot C...

Dices primo pro Cajetano 2. 2. *quæst*. 1. *art*. 4. qui oppositum hujus ultimæ resolutionis tenet, fides est lumen ; ergo facit aliquid evidenter apparens, sed nihil potius quam credibilitatem mysterii credendi, ergo facit illud evidenter credibile ; sed judicium evidens illa credibilitate provenit ab eo habitu, a quo fit evidens illa credibilitas, ergo provenit a fide.

Resp... Non lum... ali... evi...

Respondeo, negando consequentiam, quia non omne lumen habet facere aliquid evidens, sed lumen clarum ; fides autem si sit lumen, erit certe solum lumen obscurum et ænigmaticum. Deinde nullus habitus potest facere aliquid clarum, aut evidens, aut certum, au probabile, aut obscurum, nisi mediante aliquo actu suo ; ergo ut fides faceret objectum aliquod clarum, deberet id facere mediante aliquo actu, sed non mediante actu fidei, cum ipse sit obscurus, nec mediante illo judicio evidenti, quia objectum ante illud judicium proponitur sub ratione evidenti ; ergo non habet sic proponi a fide mediante illo judicio. Confirmatur, quia quamvis aliquis non haberet fidem supernaturalem habitualem, de qua loquimur, posset tam facile habere judicium tale de credibilitate objecti istius judicii, quam cum isto habitu, alias posset cognoscere se habere habitum fidei supernaturalem, quod est absurdum et contra experientiam ; ergo claritas objecti credibilis non provenit ab habitu fidei, nec etiam ipsum judicium evidens.

Null... bitu... obj... clar... si n... te...

Ali...

Dices secundo, pro eodem 2. *Cor*. 4. Deus dicitur *illuxisse in cordibus nostris ad illuminationem scientiæ clari-*

tatis; sed hoc fit solum per fidem, ergo cognitio aliqua evidens provenit a fide nulla potius quam judicium credibilitatis, ergo illud provenit a fide.

Respondeo, negando consequentiam, quia quandoquidem omnis cognitio sit lumen, posset Deus dici illucere in cordibus nostris, quatenus communicaret nobis cognitionem fidei, quamvis non haberemus ullam cognitionem evidentem. Quod si etiam non intelligeretur Deus illucere in cordibus nostris per cognitionem obscuram fidei, sed per cognitionem aliquam claram et evidentem, tum neganda esset minor, nec probari potest eo supposito a Cajetano, aut ullo alio, cum aliqua specie probabilitatis.

Quæres tertio, an illa judicia, quæ prærequiruntur ad fidem, sint practica vel speculativa. Respondeo, judicia de credibilitate esse ex se speculativa, quandoquidem ex se directe proponant objectum sub ratione boni, aut mali factibilis, aut non factibilis, sed præcise sub ratione veri, possunt tamen esse practica, quatenus conducunt ad habendam propositionem practicam.

Judicia vera de honestate, aut utilitate, vel delectabilitate actus fidei sunt eodem modo practica quo cætera similia judicia, quibus proponuntur alia objecta ut honesta, utilia aut delectabilia, nec in hoc mihi apparet ulla specialis difficultas.

Quæres quarto, an illa judicia sint supernaturalia. Respondeo esse supernaturalia aliquo modo, quoties conducunt ad vitam æternam, sicut et cæteræ cognitiones speculativæ et practicæ ad illam conducentes ; non sunt vero supernaturalia in substantia, quod quidem quantum ad judicium proponens actum fidei, ut honestum, quod est illud quod proxime requiritur ad volitionem credendi, patet ex dictis supra et hîc breviter, quia illemet affectus seu volitio non est supernaturalis in substantia, et quia nullum est principium unde colligatur talis supernaturalitas in illo. Quantum vero ad alia judicia de credibilitate, patet a fortiori, quia potius illud judicium de honestate esset supernaturale quam judicium de credibilitate ; et ulterius, quia ex dictis constat illa judicia, aliquando esse actus fidei humanæ innitentes auctoritati humanæ ; nullus autem unquam dixit actum supernaturalem in substantia inniti tali auctoritati, aut dari habitum supernaturalem in substantia, qui tenderet in actum sic innitentem. Et eadem ratione colligitur efficaciter illa judicia, quando sunt opiniones tantum, non esse supernaturalia in substantia. Major esset difficultas, quando illa judicia provenirent ab habitu Theologico, sicut provenire posse quandoque *supra* diximus ; sed hæc difficultas non est propria hujus loci, sed communis omnibus judiciis, quæ habentur de conclusionibus procedentibus ab habitu Theologico, unde referenda est ad tractatum proœmialem Theologiæ, in quo illa quæstio per se discutitur. Et hæc sufficiant de hac secunda quæstione incidentali hujus distinctionis.

QUÆSTIO II.

PRINCIPALIS.

A quo fides habeat suam unitatem?

Divus Thomas 2. 2. *quæst.* 4. *art.* 6. Cajetanus, Lorca *ibidem.* Alensis 3. *part. coll.* 30. *art.* 2. Richardus 3. *sent. dist.* 23. *art.* 4. *quæst.* 3. D. Bonav. *ibid. art.* 1. *quæst.* 3. Suarez *de fide, disp.* 7. *sect.* 1. Conink *de fide, disput.* 16. *dub.* 2.

3. Ad secundum (a) quæsitum potest dici, quod quilibet habitus intellectualis habet unitatem ex unitate sui primi objecti, in quo habitus virtualiter continetur, sicut in sua causa partiali, sicut Geometria dicitur unus habitus ex unitate lineæ, in qua linea omnia alia, quæ deducuntur in scientia illa, virtualiter continentur mediatius vel immediatius, secundum quod se habent ad illam ; tamen si alia explicita in scientia considerentur sub propriis rationibus in se, non autem ut continentur in aliquo uno primo subjecto, forte tot sunt habitus, quot conclusiones distinctæ specie sunt demonstratæ.

Fides infusa non habet suam unitatem ex objecto 1. scilicet Deo.

Non potest autem dici quod fides infusa habeat unitatem ex objecto primo, scilicet Deo, quia Deus non movet in ratione objecti ad cognitionem omnium credibilium ; nec in Deo, ut in objecto, concipiuntur omnia credibilia, ut ex illo deduci possunt, licet contineat omnia, ut causa effectiva omnium. Ideo oportet dicere quod habeat unitatem, vel ab unitate revelantis credibilia, quia omnia respiciuntur a fide, ut revelata a Deo, et hæc formalis ratio est una in omnibus secundum opinionem supradictam ; vel quod habeat unitatem in se formaliter ex seipsa, quamvis illam effective habeat a Deo, et non habeat unitatem ex aliquo, ut objecto, sicut scientiæ causatæ ab objecto.

COMMENTARIUS.

(*a*) *Ad secundum quæsitum potest dici.* Nescio qua inadvertentia, hæc tertia quæstio non solum sine speciali titulo proposita sit in editionibus hactenus impressis, sed etiam in plerisque ita conjuncta cum præcedenti quæstione, ut primo intuitu quis existimet eam esse partem ejus, cum revera nec connexionem quidem ullam cum ipsa habeat. Fortassis occasionem dedit quod initio distinctionis duo tantum se quæsiturum præfatus est Scotus ; unde cum ante hanc duas quæstiones solveret, si hæc per modum tertiæ adjungeretur, plures, quam proposuit, quæstiones moveret. Verum hæc occasio insufficiens est, tum, quia revera quæstio præcedens non erat per se a Scoto intenta, sed eam tractavit occasione desumpta ex ultima difficultate primæ quæstionis, tum, quia eadem quæstio præcedens non est ulla ex duabus, quas in initio distinctionis hic tractare proposuit Doctor, sed una ex illis est prima quæstio hujus distinctionis, et altera est hæc quæstio, unde potius præcedens quæstio, quam hæc sine titulo speciali relinqui debuit. Quod si hæc ita neglectim proposita sit absque speciali titulo, quia brevissime expeditur, et absque argumentis pro et contra principalibus, simili ratione plures aliæ quæstiones, quæ cum titulo proponuntur, sine

titulo proponi deberent; sed quomodocumque antiquiores in hoc se gesserint, nobis visum est hanc quæstionem, ut est revera, una particularis quæstio, ita etiam distincte eam proponere et illustrare commento, hoc autem, ut fiat :

Advertendum in primis Scotum supponere quod fides sit una, quandoquidem non quærat an sit una, sed a quo habeat unitatem. Quod suppositum licet sit commune apud Theologos omnes, et propterea forte Scotus non curaverit fundamenta ejus proponere, hîc tamen breviter examinandum est. Unde per se duæ quæstiones hîc tractabuntur: Prima, *an fides sit una?* Secunda, *a quo habeat suam unitatem?* Ultra quas etiam, ad majus complementum materiæ de fide, quam in hac distinctione, et duabus præcedentibus tractat, alias etiam resolvemus, ut *an fides sit virtus? An sit prima virtutum? An sit practica? An discursiva? An certior aliis cognitionibus.*

Advertendum secundo circa primam quæstionem, eam posse esse et de fide habituali et de actuali, et sane de hac ejus resolutio est multo difficilior, quam de illa, ut ex dicendis patebit.

Conclusio prima : Nec fides habitualis, nec actualis, est una numero in omnibus fidelibus. Hæc est absque controversia apud omnes, quia quamvis de potentia absoluta forte non repugnet eamdem formam saltem accidentalem poni in pluribus subjectis, tamen certum est de facto id non fieri, quia de facto adæquate dependet quælibet forma accidentalis ab eo subjecto, quod semel afficit, seu cui semel inhæret, ita ut eo destructo, etiam destruatur illa, seu annihiletur ; quod etiam contingit in formis omnibus substantialibus, excepta anima rationabili, quæ separata unione ad corpus, naturaliter manet in *esse*, et hinc habet immortalitatem, quia non potest destrui ab ullis causis naturalibus, nisi quatenus destruitur ejus unio ad corpus, aut tolluntur dispositiones requisitæ ad hoc ut uniatur ; unde, cum per hoc non destruatur de facto, sequitur quod de facto saltem sit immortalis.

Confirmatur conclusio, quia qua ratione esset eadem numero fides habitualis in omnibus, eadem etiam esset idem calor in omnibus calidis ; sed hoc est absurdum, ergo et illud. Major patet, quia nulla prorsus assignari potest disparitas, nam quod fides sit infusa per se, (ut suppono) et propterea supernaturalis, calor autem sit forma naturalis, nihil prorsus facit ad rem. Non est idem calor in omnibus subjectis.

Probatur ergo minor, quia calor, qui est in Petro, vel habet se ipso uniri ipsi, vel habet uniri ipsi media unione ; sed si seipso uniatur Petro, debet pariter se ipso uniri omni subjecto cui inest, sed non unitur se ipso aliis subjectis calidis, quam Petro, quia Petrus potest esse calidus calore suo, sine eo quod Paulus, verbi gratia, sit calidus, aut eodem calore, aut ullo simili calore, ut patet experientia ; si vero uniatur mediante unione, tum certum est quod ignis, verbi gratia applicatus Paulo in Indiis non possit habere virtutem producendi unionem caloris existentis in Petro Romæ cum Paulo illo existente in Indiis ; ergo non producit illam unionem, sed facit tamen Paulum calidum, ergo per productionem novi caloris, et con-

sequenter non est idem numero calor, qui est in omnibus calidis.

4. Omitto alias rationes plurimas, quæ afferri possent, quia res est certa et extra controversiam ; ex ea autem sequitur, tot esse fides habituales et actuales numero distinctas, quot sunt subjecta credentia habitualiter et actualiter numero distincta ; unde licet individuatio cujuslibet fidei non desumatur formaliter a subjecto, aut ordine ullo ad illud, sive actuali, sive aptitudinali, ita ut quælibet fides distincta numero ab alia debeat habere distinctum numero subjectum ab alio, ut tenent Thomistæ, et patet esse falsum, tum, quia idem habitus, qui est in uno intellectu aut voluntate, posset poni de potentia absoluta in alio intellectu ac voluntate ; tum, quia in eodem intellectu reperiuntur plures actus fidei numero distinctæ circa idem, et diversa etiam objecta,) licet, inquam, hoc modo individuatio fidei, vel multiplicatio individualis non desumatur a subjecto, nec formaliter nec arguitive ; tamen certum est quod de facto, naturaliter loquendo, individuatio ac multiplicatio individualis fidei possit arguitive colligi ex pluralitate subjectorum, ita ut ex eo quod reperiantur plura subjecta habentia fidem, vel plures homines, aut plures Angeli, optime colligi possit dari plures fides distinctæ numero ; et ex eo quod fides aliqua sit, vel fuerit vel erit in uno subjecto, aut supposito, verbi gratia in Petro, optime colligi possit quod illa fides sive actualis sive habitualis, sit distincta numero a fide quacumque alterius suppositi, verbi gratia, Pauli ; non tamen potest arguitive etiam, seu discursive, quod idem est, colligi, etiam naturaliter ex eo quod fides habita hodie, et fides habita cras a Paulo, pertineant et sint in eodem subjecto, seu supposita esse unam numero fidem, quandoquidem, ut dixi, certum sit idem subjectum habere de facto plurimos actus diversos numero, tum circa objectum unum, tum circa diversa.

Individuatio, et multiplicatio numerica potest aliquo modo desumi a subjecto.

Conc... secu... Fides... tualis... sa est... speci... ma in... nil... Pro... comm...

Conclusio secunda. Fides habitualis supernaturalis infusa, est una specie infima in omnibus fidelibus, tam pro hoc statu, quam pro quocumque alio sive naturæ integræ, sive legis naturæ, sive legis Mosaicæ. Hæc est communis Theologorum omnium cum Doctore hîc, et citatis in initio quæstionis hujus ; et probatur fundamento communi, quia scilicet omnis fides habitualis per se infusa, habet pro motivo formali vel revelationem divinam, vel veritatem primam revelantem ; ergo omnis talis fides est ejusdem speciei. Probatur consequentia, quia habitus omnis sumit specificationem ab objecto formali motivo, hoc est, ex eo quod aliquis habitus versatur circa objectum materiale determinando potentiam ad actum circa illud propter motivum formale distinctæ rationis a motivo formali, propter quod alius habitus versatur circa idem et diversum objectum materiale, optime colligitur quod isti habitus sint distinctæ speciei, et ex eo quod videam, quod aliqui habitus versantur circa objectum materiale, vel unum, vel diversa, ob idem motivum formale, colligitur quod isti habitus sint ejusdem speciei ; ergo cum omnes habitus fidei per se infusæ, versentur circa objecta materialia, ad quæ credenda determinant intellectum, propter motivum formale ejusdem omnino rationis, ut propter revelationem divinam, aut

Quo... habi... mit s... ficati... ab ob... for... mo...

propter veritatem divinam revelantem, sequitur omnes illos habitus esse ejusdem speciei.

Confirmatur, quia scientia habitualis Metaphysica unius hominis, habita per demonstrationem, ejusdem rationis cum demonstratione, per quam alter homo acquisivit scientiam Metaphysicam, est ejusdem rationis cum scientia habituali Metaphysica istius alterius hominis ; sed hoc non ob aliam rationem, nisi quia utraque scientia habet idem motivum formale, ergo convenientia in eadem ratione formali motiva, sufficit ad colligendam convenientiam specificam habituum, et consequenter quandoquidem omnes habitus fidei habeant idem objectum formale, erunt ejusdem speciei.

Contra hoc fundamentum commune imprimis objici potest, quod sequeretur habitum, quo voluntas determinatur seu facilitatur ad prosecutionem boni utilis aut delectabilis, non esse distinctæ rationis ab habitu, quo appetitus sensitivus determinatur seu facilitatur ad idem delectabile bonum prosequendum. Sed ad hoc, omissis aliis speculationibus, quantum ad propositum, facile responderi potest, negando sequelam, quia ex fundamento prædicto non colligimus necessario identitatem habituum, ex identitate objecti formalis, quantum ad probationem conclusionis, nisi supponendo quod habitus pertineant ad eamdem potentiam, quia eo ipso quo pertinerent per se ad diversas specie potentias, qua diversæ sunt, deberent esse diversi specie habitus. Colligimus ergo ex unitate objecti formalis motivi unitatem specificam habituum spectantium ad eamdem potentiam, et ad plures etiam potentias ejusdem rationis, ut sunt ejusdem rationis, quales habitus sunt habitus omnes fidei, cum omnes spectent ad intellectum.

Dices, si supponatur ad hoc, ut habitus habentes idem objectum formale motivum, sint ejusdem speciei, quod debeant spectare ad potentias ejusdem speciei ; ergo quandoquidem intellectus Angelicus sit diversæ speciei ab intellectu humano, secundum communem sententiam, (quam etiam probabiliter tenet Doctor *in* 2. *dist.* licet oppositum etiam *ibidem* putet probabile,) sequitur quod habitus fidei Angelicus sit diversæ speciei ab habitu fidei humanæ. 7. Replica.

Respondeo, distinguendo sequelam, si supponatur quod debeant spectare ad potentias ejusdem speciei, quatenus sunt perfectibiles per tales habitus, nego consequentiam, quia habitus fidei non perficit intellectum Angelicum, ut est diversæ speciei ab humano ; si supponatur quod realiter a parte rei debeant esse ejusdem rationis, ita ut nullo modo competit ipsis distinctio specifica, concedo consequentiam, nec id nos supponimus in prædicto fundamento. Itaque quia intellectus humanus et Angelicus habent convenientiam in ratione intellectus, ut sic, et secundum hanc rationem competit ipsis posse elicere actum fidei, nec est ulla ratio exigentiæ habitus particularis ex ratione particulari illorum intellectuum, propterea impertinens est ad rationem habitus fidei, quod habeant illam distinctionem particularem, atque perinde de illis intellectibus discurrendum est, ut sunt susceptivi istorum habituum, et per eos perfectibiles, ac si nullam haberent distinctionem specificam ; et hinc merito illa distinctio Responsio. Id intelligendum quando spectant ad diversas potentias, ut sunt diversæ.

materialiter et per accidens se habet ad habitum fidei ejusque distinctionem.

8. Secunda objectio contra prædictum fundamentum. Fides supernaturalis, et naturalis possunt habere idem objectum formale.

Secundo objici potest quod sequeretur ex prædicto fundamento habitum fidei acquisitæ et infusæ non distingui specie, quia uterque pertinet ad eumdem intellectum, et habet pro objecto formali idem omnino, nempe veritatem divinam revelantem, aut ipsam revelationem divinam ; nam modo suppono contra multos Thomistas, quod hæreticus propter eamdem rationem formalem motivam, etiam eodem modo propositam, posset credere incarnationem propter quam credidit ipsam ante fide divina supernaturali, nam alias posset cognoscere quando crederet fide divina, et quando humana, quod est absurdum, et præterea non posset credere Deo revelanti per vires naturales, sicut posset homini revelanti, quod non minus absurdum est.

Quando ex unitate specifica objecti formalis potest colligi unitas habituum.

Ad hanc difficultatem breviter respondeo, veritatem specificam habituum non posse præcise, et solummodo colligi ex unitate objecti formalis motivi in omni casu, sed solum quando ex aliis capitibus non adsunt principia, ex quibus colligi possit distinctio specifica eorum ; sunt autem alia capita, ex quibus colligi potest distinctio specifica habitus supernaturalis fidei, et habitus naturalis, nimirum ex eo quod una petat per se infundi, altera non petat, sed possit acquiri, una connaturaliter præsupponatur actui, altera non præsupponatur. Unde unitas specifica objecti motivi non potest sufficere ad colligendam unitatem specificam eorum ; sed in casu nostræ conclusionis non est aliquod principium, ex quo colligi possit distinctio specifica habituum supernaturalium fidei, præter distinctionem objecti formalis motivi, et propterea quandoquidem non sit distinctio in objecto formali motivo, et non poterit esse distinctio specifica in illis habitibus.

Differentia habitus supernaturalis, et naturalis.

Hinc autem patet vim totius hujus primi fundamenti consistere in hoc, quod ubicumque non possit constare quod aliqui habitus distinguantur, nisi per ordinem ad objectum, tum si objecta formalia, quæ respiciuntur a diversis habitibus, non sunt diversa specie, nec etiam habitus sint diversi specie, et consequenter quod omnes habitus fidei sint ejusdem speciei infimæ, quandoquidem objecta formalia ipsorum sint ejusdem speciei, et non sit aliud principium, unde colligatur quod distinguantur specie.

Dices posse colligi distinctionem specificam eorum ex diversitate specifica actuum et objectorum materialium. Contra, quia nullos actus potest habere habitus fidei unius hominis, nec ullum objectum respicere quin tales possit habere actus, et talia objecta respicere habitus fidei cujuscumque alterius ; ergo ex illo principio non potest colligi distinctio specifica habituum fidei, qui subjectantur in diversis numero subjectis.

Dices, saltem ex illo principio colligi potest quod habitus fidei, quo quis inclinatur ad credendum unum objectum materiale, verbi gratia, Antichristum esse futurum, sit distinctæ rationis specificæ ab illo habitu fidei, quo quis inclinatur ad credendum aliud objectum materiale distinctæ rationis, verbi gratia, Christum fuisse passum ; et similiter habitus, quo inclinatur ad assensum fidei, erit dis-

tinctæ rationis ab habitu inclinante ad dissensum fidei, quia isti actus, nimirum assensus et dissensus sunt distinctæ speciei, sed hoc sufficit ad impugnationem conclusionis et præmissi fundamenti.

Respondeo, negando majorem, quia habitus quicumque per accidens tantum respicit objectum materiale, quia ponitur præcise ut determinetur potentia ad respiciendum objectum formale, seu ad hoc, ut objectum formale possit potentiam movere, non vero ut possit respicere objectum materiale, seu ut objectum materiale possit movere, cum nec mediante habitu moveat; hujus autem signum clarissimum est quod quando disponitur bene potentia circa objectum formale, nulla indigeat ulteriori dispositione, nec ullam sentiat difficultatem, aut impotentiam eliciendi actum circa objecta materialia quæcumque; unde etiam fit, ut quando habet potentia difficultatem, aut impotentiam habendi actum circa objectum materiale, non laboret tollere illam per considerationem ulteriorem objecti materialis, aut ullam applicationem ejus, secundum se, sed potius totam impendat curam in propositione objecti formalis.

Quantum ad illud etiam de diversitate specifica actuum fidei, qui negant illos actus fidei distingui specie, non urgerentur, sed quia sentio illud negari non posse, ut statim dicemus; respondeo, ex diversitate specifica actuum non posse colligi diversitatem habituum, nisi quando in illis actibus est difficultas distinctæ rationis, nunquam autem potest esse difficultas diversæ rationis in actibus, quantumvis specie distinctis, quando ratio motiva ad illos est ejusdem rationis, quia, ut jam dixi, difficultas actuum oritur præcise ex ratione formali, quod patet experientia, præsertim in proposita materia de fide; nam non sentit quis majorem difficultatem in credendo quod musca sit mortua aut viva, quam in credendo quod homo aliquis sit mortuus aut vivus, quamvis actus sint distinctæ speciei, et qui scit Deum revelare quod Sacramenta causent gratiam, et quod canis Tobiæ habuerit caudam, prorsus non sentit majorem difficultatem credendi unum quam alterum.

Quod si quandoque difficultas particularis rei materialis credendæ efficiat ut difficilius credamus illam rem quam aliam, quæ non esset tam difficilis (ut sæpissime contingit, nam credimus facile homini dicenti res faciles et ordinarias contigisse, difficulter vero credimus eidem, si diceret res extraordinarias valde aut difficiles, ut si diceret vidisse se ovem, quæ fortior esset quocumque leone) illa difficultas rei, eatenus impedit actum fidei, aut facit eum nobis difficilem, quatenus facit ut existimemus dicentem aut mentiri aut decipi. Unde si cognosceremus quod ille talis non posset mentiri aut decipi, aut quod hîc et nunc non mentiretur nec deciperetur, nullam prorsus sentiremus difficultatem in credendo æque rei ex se difficili, ac facili; et præterea illa difficultas rei non potest tolli per habitum fidei innixum auctoritati ejusdem hominis, sed vel semper manebit, etiam non obstante habitu, vel tolli debet per alium habitum distinctum, aliaque principia; ergo ex illa difficultate non potest colligi diversitas specifica fidei habitualis, qua crederetur res illa dif-

Difficultas credendi orta ex parte objecti materialis non tollitur per habitum fidei.

ficilis, ab habitu fidei, qui crederetur res facilis.

12. Replica. Dices denique, ipsa revelatione divina est diversitas specifica; ergo si argui potest diversitas specifica habitus ex diversitate objecti formalis specifica, adhuc sequitur habitus fidei divinæ supernaturalis habentis pro objecto formali revelationem divinam posse esse diversæ speciei, ita scilicet, ut habitus qui inclinaret ad credendum propter revelationem unius rationis specificæ, esset distinctæ rationis ab habitu inclinante ad credendum propter revelationem alterius rationis.

In quo consistit revelatio divina. Probatur antecedens, quia revelatio divina est illud signum, quodcumque sit, quo mediante Deus significat nobis se habere talem cognitionem de re credenda, verbi gratia, revelatio divina de futuritione Antichristi consistit in signo, quo mediante, nobis significat quod ipsemet cognoscat Antichristum futurum, nam cum ipse non possit decipi in sua cognitione, nec possit significare se habere cognitionem, quam non habet, quia sic faciendo mentiretur, et non potest mentiri; hinc determinamur sufficienter posito tali signo ad credendum quod Antichristus esset futurus, quantum ad omnem saltem determinationem requisitam ex parte intellectus; sed per signa diversæ speciei

Variis modis potest Deus significare aliquid. potest Deus hoc significare; ergo in revelatione divina potest esse diversitas specifica. Probatur minor, quia potest hoc significare per productionem cognitionis evidentis in intellectu hominis, cui revelaret rem, mediante qua cognitione videret iste homo clare quod Deus haberet cognitionem de futuritione, verbi gratia, Antichristi, et potest id significare per miraculi alicujus operationem. Sed operatio miraculi, verbi gratia, resuscitatio mortui, est omnino distinctæ rationis ab illa cognitione clara et evidenti, ejusque productione; et operatio unius miraculi est distinctæ rationis, ab operatione alterius miraculi, verbi gratia, resuscitatio hominis a resuscitatione equi, sicut enim productio hominis distinguitur specie a productione equi, ita et resuscitationes eorum sunt distinctæ speciei; ergo signa, quibus mediantibus Deus revelat nobis aliquid, sunt distinctæ rationis, et consequenter etiam revelationes divinæ sunt distinctæ speciei, aut saltem possunt esse, quod sufficit.

1[...] Resp[...] Respondeo, relinquendo examen naturæ revelationis divinæ pro suo proprio loco, qui est disputatio de objecto formali fidei, et negando consequentiam, quia neque etiam ex diversitate specifica quacumque objecti formalis motivi oritur, aut colligi potest diversitas specifica habituum, sed ex diversitate involvente diversam difficultatem motivam intellectus; talis autem non est in revelationibus divinis, quantumvis in *esse* rei sint diversæ rationis specificæ, unde æque facile quis determinaretur ad credendum futuritionem Antichristi per resuscitationem equi, ac hominis, quando utraque constaret esse miraculum, ut evidens est; et hæc est ratio, cur eodem habitu crederemus homini dicenti aliquid per verba, ac per nutus alios, quamvis verba et nutus sint distinctæ rationis specificæ, et hinc potest distingui antecedens, majoris claritatis et doctrinæ gratia; est diversitas specifica in *esse* rei, seu quan-

No[...] qua[...] que [...] sitate [...] cific[...] jecti [...] malis [...] tur d[...] sitas [...] lu[...]

tum ad naturam suam physicam, concedo antecedens, et ad id solum probant ejus probationes ; in *esse* objecti formalis motivi, nego antecedens, nec id probant illæ probationes ; et ratio ipsum negandi patet ex jam dictis, quia ad proponendum nobis quod Deus revelet perinde prorsus se habet illa diversitas specifica ; unde si ista signa non essent diversæ rationis in entitate sua Physica seu Metaphysica, et tamen significarent quod Deus haberet talem conceptum de re revelata, qualis esset credendus, omnino æque determinarent ad credendum, ut patet, ac de facto.

Ad hæc addi potest, licet ex unitate objecti formalis quando alia principia non occurrerent, per quæ posset colligi distinctio specifica habituum, quam per ordinem ad objecta, optime colligi posset unitas specifica habituum ; tamen non eo ipso statim sequi quod ex diversitate specifica objecti formalis, etiam in ratione objecti, et non solum in *esse* rei possit colligi diversitas specifica habituum, sed bene sequeretur tum, quod unitas specifica habituum non posset desumi ex unitate specifica objecti formalis, non quod si esset talis unitas, illa ad hoc non sufficeret, sed quod illa non esset in tali casu. Quod autem non sufficeret talis diversitas specifica objecti formalis motivi in *esse* objecti, ad colligendam necessario diversitatem specificam habituum supernaturalium in substantia (de quibus loquimur) suaderi potest meo judicio satis probabiliter, quia quandoquidem tales habitus non generentur physice per actus, (ut suppono cum omnibus), sed ad summum moraliter tantum, nec requirantur ad facile posse, sed ad simpliciter posse, omnino videtur quod quemadmodum ipsemet intellectus, verbi gratia, possit tendere in illa diversa specie objecta, ita similiter unus et idem habitus posset tendere in diversa specie objecta formalia ; et quod quemadmodum non potest ex illa diversitate objecti formalis colligi diversitas specifica intellectuum, ita similiter non possit colligi diversitas specifica habituum tendentium in illa objecta ; sed de hoc alias commodius.

Juxta hæc, explicatum et intellectum illud commune fundamentum hujus conclusionis sufficienter eam probat.

Probatio 2. conclusionis positæ num 5. Non est necessitas multiplicandi specie habitus fidei.

Probatur etiam secundo, quia non sunt multiplicanda specie aut numero entia naturalia, aut supernaturalia, absque necessitate rationis, aut auctoritatis ; sed nulla talis necessitas est multiplicandi specie habitus fidei supernaturalis ; ergo non debet sic multiplicari. 13.

Alia probatio ex Scriptura.

Probari etiam posset conclusio auctoritate illa ad Ephes. 4. *Unus Dominus*, *una fides*, *unum Baptisma* ; sed, ut bene advertit Coninck, Apostolus eo loco agit de unitate objectiva fidei, et vult tantum quod Christiani debent convenire in iisdem objectis credendis, et quod aliqui non credant aliquibus objectis tanquam necessariis ad salutem, et alii iisdem discredant, et credant aliis ; non vero curavit prorsus, an fides cujuslibet, quo credit uni articulo, sit distinctæ speciei a fide, qua credit alii articulo. Quamvis tamen sic responderi possit bene ad mentem Apostoli, tamen quia potuit intendere etiam veritatem specificam fidei, et quia verba commodissime ad illam extendi possunt, nec

aliunde constat quod non voluit Apostolus illam intendere, et quod verba non extendantur ad illam, videtur probabilius esse quod sic explicari debent, et consequenter satis probabile argumentum ex illo loco seu auctoritate pro conclusione adduci posse.

16. Magis tamen videtur urgere pro conclusione alia auctoritas ejusdem Apostoli 1. Cor. 13. *Nunc autem manent tria hæc, Fides, Spes, Charitas.* Ubi omnino loquitur de fide formali habituali, et cum vocet ipsam, nec possit habere unitatem numericam, videtur sufficienter colligi unitas specifica ejus. Sed responderi posset fidem posse vocari unam, quamvis constaret diversis partibus distinctæ rationis specificæ, sicut scientia Logica dicitur una, et scientia Metaphysica, licet secundum nostram et communiorem sententiam recentiorum, tam Logica, quam Metaphysica includat plures scientias particulares distinctæ rationis specificæ, et sicut prandium dicitur unum, quamvis constet rebus diversæ speciei, ut carne, pane, vino, etc. et sicut corpus humanum dicitur unum, quamvis constet partibus distinctæ speciei, verbi gratia, ossibus, carne, pelle, cartilagine, etc.

Alia probatio ex Scriptura.

Nihilominus, quia etiam illa fidei unitas potest esse specifica, quam intendit Apostolus, et quia non constat aliunde quod fides debeat constare partibus diversæ rationis, sicut constat de scientiis Metaphysica ac Physica, et de prandio ac corpore humano uno, melius intelligitur, et probabilius prædictus locus de unitate specifica, quam de ulla alia.

17. Contra hanc conclusionem S. Bonaventura *supra* opponit quinque rationes, quas etiam solvit, sed quia nullam habent difficultatem ex suppositione dictorum, cum dependeant fere omnes ex diversitate objectorum materialium, quæ respiciuntur a fide, propterea nolui hîc ea proponere.

Sed objicies præterea, fides supernaturalis Catholica, hoc est, illa fides quam habent, et habere debent Catholici communiter, quaque adjuvantur ad credendum iis, quæ proponuntur a Deo et revelantur toti Ecclesiæ, debentque credi communiter a Catholicis, vel omnibus, vel certe Doctoribus, est distinctæ rationis specificæ a fide supernaturali particulari, seu privata, quia adjuvatur quis ad credendum iis, quæ Deus ipsemet privatim revelat ; ergo non omnis habitus supernaturalis fidei est ejusdem rationis specificæ. Circa antecedens hujus objectionis est controversia magna inter auctores ; nam Vega *lib.* 9. *in Trident. cap.* 3. Corduba *lib. primo, quæst.* 17. Bellar. 3. *de Justificat. cap.* 3. Mald. 1. 2. *quæst.* 1. *art.* 1. 5. 5. Turrian. 16. *disp.* 5. *dubit.* Sanchez de præceptis *lib.* 2. *cap.* 7. Suar. *disp.* 6. 55. Coninck *disp.* 9. *dub.* 6. aperte negant antecedens.

Obj[...]

An Cath[...] et pa[...]laris ejus spec[...] 1. Se[...]

Sotus vero 3. *de gratia cap.* 3. Canus *lib.* 12. *de locis cap.* 3. Valentia *disp.* 1. *de fide, puncto* 1. § *Quinta difficultas*, et Lorca 2. 2. *disp.* 7. putant antecedens esse verum, quam sententiam ait Lorca a cæteris fere Theologis præter Cordubam et Vegam, ac paucos alios teneri, sed prorsus immerito, cum plures teneant oppositum.

2. Se[...]

Quantum ad hanc controversiam, bene posset independenter ab ejus resolutione solvi objectio, quia tenendo partem affirmativam antecedentis,

præcedens conclusio esset intelligenda de fide Catholica et universali, quæ posset habere unitatem specificam in omnibus, quamvis daretur aliqua alia fides non universalis, quæ ab illa esset distincta. Tenendo vero partem negativam antecedentis, eo ipso corruit objectio, cum a parte affirmativa vis ejus dependeat ; sed ut decidamus illam ipsam controversiam, sit

Conclusio tertia : Fides supernaturalis Catholica et universalis non distinguitur specie a fide particulari supernaturali. Hæc est Vegæ et aliorum cum ipso jam citatorum, contra Scotum et alios cum ipso citatos.

Probatur autem manifeste, quia ratio formalis, cui utraque fides innititur, scilicet revelatio divina, (suppono enim hîc agi de fide particulari tali, qua quis adjuvaretur ad credendum Deo privatim revelanti) est ejusdem rationis ; sed ex nullo alio capite potest ostendi diversitas specifica utriusque fidei, quam ex objecto formali, ergo cum objectum formale sit ejusdem omnino rationis in *esse* objecti motivi, etiam utraque fides debet dici ejusdem rationis.

Confirmatur, quia diversitas materialis objecti non sufficit, nec diversitas entitativa ipsiusmet revelationis, nec diversitas etiam propositionis, qua proponitur revelatio ; sed nihil aliud assignari potest, unde sumeretur distinctio utriusque fidei, ergo non distinguuntur specie. Probatur major quoad primam et secundam partem, quia alias ipsa fides Catholica non esset ejusdem speciei, nam est diversitas summa materialis inter objecta, quæ creduntur per ipsam, et etiam diversis revelationibus entitative possunt revelari ; unum enim potest revelari per resuscitationem mortui hominis, et alterum per illuminationem cæci, alterum per prædictionem futuri, alterum per revelationem secreti cordis, ut patet. Probatur eadem major quoad tertiam partem, quia si diversitas propositionis sufficeret, tum esset diversa fides Catholica, qua credimus mysteriis propositis ab Ecclesia, et qua credimus mysteriis non propositis ab Ecclesia, et sic Apostoli, qui non crediderunt mysteriis uti propositis ab Ecclesia, non haberunt fidem Catholicam ejusdem rationis nobiscum, qui credimus eadem mysteria, ut proposita ab Ecclesia ; et ille qui crederet rem aliquam revelatam propositam per Episcopum fide dignum, non cogitando actu an esset proposita ista res ab Ecclesia, non haberet fidem ad hoc inclinantem ejusdem rationis, cum fide inclinante ad credendum eamdem rem cum sciret illud proponi ab Ecclesia, quæ omnino sunt absurda.

Propositio publica, et privata non diversificant fidem.

19. Responsio Lorcæ.

Propter hæc fatetur Lorca non posse diversitatem objecti formalis *quo*, nec diversitatem propositionis ejus sufficere ad distinctionem hujus utriusque fidei supernaturalis, sed eam debere desumi ex eo quod omnia objecta materialia attingibilia per fidem Catholicam, spectare debeant aliquo modo ad objectum *quod* attributionis fidei, nempe ad ipsum Deum ; unde fatetur quod si Deus privatim revelet aliquid hujusmodi, illud omnino credendum sit per fidem Catholicam, sin vero revelat privatim aliquid ad hoc non ordinatum, nec spectans, illud non erit credendum per fidem Catholicam, sed per privatam. Quare juxta hæc hujus auctoris principia, fides Catholica erit illa, qua adjuvatur intellectus

ad credendum ob revelationem divinam Deum ipsum, et quidquid ad Deum conducere potest; fides autem particularis erit illa non quæ privatæ innititur revelationi, sed qua adjuvatur intellectus ad credendum quæcumque revelata a Deo, sive publice, sive privatim, quæ ad Deum ipsum non spectant, ut si revelaret, verbi gratia, Deus res gestas Turcarum, vel aliquos effectus naturales.

20. Rejicitur 1. Verum contra hanc doctrinam primo facit quod non explicet fidem Catholicam, et particularem, ut alii Theologi communiter eas explicant, et hic de iis tractant, sed gratissime confingat sibi novam explicationem ad evadendam difficultatem. Secundo, quod nihil possit revelari a Deo quod non spectet ex se, et ut subest revelationi, tam bene ad Deum, quam multa alia de facto revelata in Scriptura, ut, verbi gratia, quod canis Tobiæ habuerit caudam, quod Mathusala vixerit tot annis, etc. Sed omnia illa, quæ continentur in Scriptura, spectant secundum omnes ad fidem Catholicam; ergo vel non potest dari fides particularis, vel male explicatur a Lorca.

Secundo. Omnia revelabilia privatim a Deo possunt spectare ad ipsummet sicut omnia publice revelata.

Tertio, quod ordinatio objectorum materialium ad Deum omnino impertinens sit ad distinctionem, vel non distinctionem habitus fidei, quo crederentur, et mere materialiter se habeat, quandoquidem nec augeat difficultatem fidei, nec magis improportionet objecta intellectui, nec debeat actu ullo modo considerari, ut patet experientia, solumque deservire possit ad hoc, ut fides habeat sua objecta inter se aliquo modo ordinata. Quarto; quod gratis supponat Lorca eumdem habitum non posse inclinare ad credendum Deo revelanti res spectantes ad seipsum. Quinto, quod ut aliquis vellet credere rebus revelatis a Deo, deberet videre prius an essent ordinatæ particulariter ad ipsum Deum. quod est satis frivolum. Sexto denique, quod non constet ea quæ in Scriptura continentur, et quorum fides spectat ad fidem Catholicam ordinari, aut spectare ad Deum alio modo, quam ad ipsum ordinantur, et spectant quæcumque, quæ ab ipso revelarentur, verbi gratia, res gestæ Turcarum; nam quamvis habeatur Timoth. 3. quod *omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in justitia, ut perfectus sit homo Dei ad omne opus bonum instructus*, tamen cum certum sit quidquid revelaretur a Deo posse tam bene ad hoc conducere, quam multa quæ continentur in Scriptura, non sequitur hinc, quod omnia, quæ sunt scripta, ad Deum ordinantur alio modo, quam quodcumque quod ab ipso revelaretur.

Tertio. Nihil facit ordinabilitas credendorum ad Deum in ordine ad distinctionem habituum.

Quarto.

Per hæc impugnata sufficienter manet sententia Loreæ, cujus responsio etiam ad argumentum sibi a se propositum, nullo modo placet; est autem argumentum, quod assensus, quo quis crederet Deo revelanti aliqua extranea ob objecto fidei Theologicæ, esset supernaturalis, atque adeo exigens principium supernaturale, et consequenter alium habitum fidei supernaturalem in substantia, distinctum ab habitu fidei habitualis Theologicæ, qui habitus, inquit Lorca, est ignotus Theologis. Confirmatur, quia assensus ille, quem quis præberet tali objecto ob revelationem divinam, esset ejusdem rationis cum assensu, quem quis præberet objectis fidei

Catholicæ, esset enim supernaturalis, inevidens, certus, sicut ille alter.

Respondet Lorca concedendo quod ille assensus esset supernaturalis, et indigens supernaturali principio, non tamen habitu, nec virtute, quia nec habet determinatum objectum, nec fit regulariter talis assensus, sed raro et extraordinarie. Ad confirmationem respondet utrumque assensum convenire in conditionibus se habentibus ex parte assensus, differre vero ex parte objecti.

Verum hæc responsio nullo modo, ut dixi, placet, nam imprimis tollit suppositum controversiæ, nimirum quod detur habitus fidei privatæ et particularis, et habitus fidei Catholicæ, nec uterque habitus est ignotus Theologis, sed notissimus, cum agant de distinctione eorum. Secundo, tam commode posset Deus communicare habitum, quando communicat aliud illud auxilium, supplens ejus defectum, quam ipsummet auxilium, eumque vel semper relinquere in anima, ut eidem objecto, sæpius credat connaturali modo, vel statim destruere, ac produceretur actus, si non esset iterum producendus. Tertio secundum multos Thomistas, Deus non potest supplere defectum habitus supernaturalis, mediante ullo alio auxilio, quod non sit habitus. Quarto, quod iste habitus et assensus ipsi correspondentes haberet objectum determinatum, nempe objectum revelatum non ordinatum ad Deum, cujus contrarium male asserit Lorca in responsione. Quinto, quod Deus posset satis ordinarie, si vellet, communicare tales revelationes; ergo saltem tum deberet concedi habitus, et hoc sufficit ad propositum objectionis. Sexto, quod male concedat illos assensus convenire in conditionibus assensus, et tamen differre specie ex parte objecti, nam eo ipso quo differunt specie, habent ex parte sua aliquas conditiones differentes, et si non haberent, differrent et non differrent specie. Septimo, quod absurdum videatur aliquos assensus differre penes objectum secundum ullam rationem, secundum quam nec moveat, nec terminet, nec posset aliquis ex ipsomet actu colligere illam diversitatem objecti; sed objecta utriusque prædicti assensus non haberent differentiam in ulla ratione, secundum quam terminarent actum fidei, aut moverent ad ipsum, nec habens illos posset cognoscere ex actibus quod unum discriminaretur ab altero, in illa ratione ordinari ad ipsum, quandoquidem per ipsosmet assensus non credat unum ordinari, et alterum non ordinari, ut patet experientia.

Septimo. Non possent habitus, aut actus distingui penes objecta, nisi secundum quod objecta movent, aut terminant.

23. Doctrina Valentiæ, de distinctione utriusque fidei.

Valentia *supra* conatur alio modo salvare distinctionem fidei particularis et Catholicæ, dicendo eos habere distincta objecta formalia motiva, ita scilicet, ut fides Catholica habeat pro objecto formali revelationem divina, non quamcumque, sed pertinentem ad statum et religionem Ecclesiæ; particularis vero revelationem divinam non spectantem ad statum et religionem Ecclesiæ, sed ad bonum particulare alicujus; et majoris explicationis causa addit revelationem illam, quæ spectat ad statum Ecclesiæ, estque objectum formale fidei Catholicæ, non esse, ut aliqui secundum ipsum putant, censendam illam solum, quæ suapte natura tendit in communem fidelium ædificationem et utilitatem, quia sic quæ privatim

revelarentur Sanctis, pertinerent ad fidem Catholicam, quia sæpissime actu multum conducunt, et quidem expresse ab bonum fidelium, et semper possunt conducere non minus, quam multa, quæ continentur in Scriptura. Dicit ergo revelationem spectantem ad Ecclesiæ communis statum et Religionem, et specificantem fidem Catholicam esse illam, quæ revelatur per Ecclesiæ Principes, hoc est, Prophetas, Apostolos et universales Pastores.

24. Rejicitur 1.

Verum hæc doctrina ex præmissa nostræ conclusionis probatione satis impugnata manet, et hîc breviter impugnatur. Primo, quia sequeretur quod ipsi Apostoli et Prophetæ, quibus Deus mysteria proponenda Ecclesiæ revelavit, non haberent fidem Catholicam de illis, et proinde quod fides habitualis nostra et ipsorum non esset ejusdem rationis contra omnes, quia illi non credebant illis mysteriis ob revelationem propositam per Principes Ecclesiæ, sed ob revelationem sibi immediate et particulariter factam.

Apostoli, et nos credimus fide ejusdem rationis.

Secundo. Eadem fide potest quis alicui credere cum immediate revelat, et cum mediate.

Secundo et urgentissime, quia nulla est ratio cur eadem fides habitualis non sufficere posset, ut quis credat Deo revelanti particulariter sive immediate, sive mediante particulari persona, quando constaret quod revelaret per ipsum, et ut quis credat ipsi revelanti per Principes Ecclesiæ, et sicut eadem fides humana sufficit ut quis credat Principi revelanti aliquid immediate, et mediante persona publica, ac mediante etiam persona privata.

Tertio. Tertio, quia sola revelatio divina est, quæ movet ad assensum rei revelatæ per utramque revelationem, et quod fiat per has vel illas personas, est omnino impertinens et solum requisita ut applicetur cum majori certitudine; ergo si contingat, ut certo proponatur revelatio per personam privatam, determinabitur intellectus ad assensum ejusdem rationis cum illo, ad quem determinaretur si proponeretur per personam publicam.

Qual... divis... dei ... thol... et p... la...

Hinc patet divisionem fidei in fidem Catholicam et privatam, non esse divisionem generis in species, sed subjecti potius in accidentia, aut ejusdem formæ in seipsam, ut diversa munera habet, sic scilicet, ut per fidem Catholicam intelligatur idem realis habitus, ut inclinat ad credenda illa, quæ sunt revelata communiter fidelibus, et in Scriptura, traditionibus, Conciliis, ac definitionibus Papæ ac Ecclesiæ continentur; per fidem vero particularem intelligatur fides eadem habitualis, quatenus inclinat, aut inclinare potest ad credendum iis, quæ privatim revelantur, et non proponuntur credenda fidelibus communiter, nec omnibus omnino, nec etiam doctioribus, et propterea non constat eas esse de fide credenda, nec per Scripturam, nec per Apostolicam traditionem, nec per Conciliorum, aut Papæ definitiones.

2... Ob...

Sed objici potest quod Ephes. 2. dicamur *superædificati supra fundamentum Apostolorum et Prophetarum*; sed hoc non est verum, nisi quatenus fides nostra derivatur ab illis, nec potest derivari ab illis, nisi quatenus extendit se ad illa mysteria, quæ ipsi proposuerunt; ergo fides Catholica dependet a revelatione facta per Prophetas et Apostolos.

Resp...

Respondeo, distinguendo minorem, nisi quatenus derivatur ab illis, et extendit se ad illa mysteria, quæ ab ipsis proposita sunt, sola, nego minorem; ad illa, sed non

sola, concedo minorem, et similiter distinguo consequens ; quoad illa mysteria, quæ ipsi proposuerunt, concedo ; quoad alia omnia, nego consequentiam.

Alio etiam modo potest optime et ad rem distingui minor, quatenus derivatur ab illis et extendit se ad illa mysteria ab ipsis proposita, ita ut non posset versari circa illa mysteria, nisi ab illis proponerentur, nego minorem, (quemadmodum enim ipsimet illis crediderunt sine propositione per alios, ita et nos potuissemus similiter illis credere, si Deo placeret immediate revelare illa nobis) quatenus de facto non sunt revelata nobis immediate illa mysteria, nec proposita sufficienter, nisi per Prophetas et Apostolos, aut quatenus propositio facta per eosdem, summopere conduxit ut nos haberemus fidem de illis, concedo minorem, et distinguo etiam consequens ; de facto quantum ad mysteria communiter credita a fidelibus, concedo consequentiam ; de possibili quoad illa mysteria, aut de facto quoad alia mysteria specialiter, aut particulariter alicui revelata, nego consequentiam.

Objiciuntur præterea auctoritates aliquæ ex D. Thoma, sed facilis sunt explicationis, et ipsiusmet discipulis solvenda relinqui debent.

Ex his principiis facile colligi potest quod alia divisio fidei habitualis in fidem historicam, et promissionem, ac miraculorum, et quamcumque aliam fidem, quæ innititur revelationi divinæ, non possit esse in diversas species, sed ejusdem fidei in seipsam, ut adjuvat intellectum ad diversos actus, sive specie, sive numero distinctos. Quod si per aliquam fidem ex illis intelligatur aliquis alius habitus, qui non innititur revelationi divinæ, tum illa fides non erit ad propositum hujus loci, ut patet ; et sine dubio divisio fidei in illam fidem et fidem, de qua jam agimus, erit divisio in diversas species.

Conclusio tertia : Fides actualis infusa non est una specie infima, sed satis multiplex. Hæc conclusio est expresse contra Suar. *disp.* 6. *sect.* 3. *num.* 11. Coninck *disp.* 16. *dub.* 2. *num.* 18. et quamvis expresse eam apud nullos auctores reperiam, est tamen, meo judicio, in re sententia communis, ut patebit ex prima probatione ejus. Probatur primo, quia aliquis actus fidei sunt assensus, et aliqui dissensus ; credimus enim per fidem quod Christus sit incarnatus, et credimus per fidem quod Christus non sit incarnandus, et quod non fuit incarnatus ante tempora Augusti Cæsaris ; sed assensus et dissensus distinguuntur specie ; ergo actus fidei omnes non sunt ejusdem speciei. Probatur minor, quia divisio propositionis, ut sic, in affirmativam et negativam, est divisio generis in suas species secundum auctores communiter, et nominatim secundum Porphyrium, Ammonium, Boetium, Simplicium, D. Thomam, Lovanienses, Toletum, Ruvium, Complutenses, et alios *in librum primum de interpretatione*, Aversam *in Logica quæst.* 24. Nec sane video qua ratione possit cum hac doctrina communi tenente propositionem, ut sic, dividi in propositiones affirmativam et negativam, tanquam in veras species, teneri oppositum nostræ conclusionis. Unde miror profecto eam a Suario et Coninck negari, præsertim sine ullo gravi fundamento, et

26. Conclusio 3. Fides actualis infusa est multiplex specie.

Probatur 1.

Divisio propositionis, ut sic affirmativam et negativam, est generis in species.

sine aliqua solutione huic communi fundamento exhibita.

Replica. Dices, propositiones affirmativas et negativas distingui specie materialiter, non vero formaliter. Contra, quia sic etiam propositiones affirmativæ distinguuntur specie inter se quandoque, ut hæc, verbi gratia, *omnis homo est animal,* et *omnis lapis est insensitivus,* ergo alio modo debent distingui propositiones affirmativa, et negativa.

Rejicitur. Propositiones affirmativæ et negativæ distinguuntur non solum materialiter, sed formaliter.

27. Alia replica. Dices secundo, propositionem negativam et affirmativam distingui specie ex ratione sua generica, hoc est, ex ratione generica propositionis negativæ, ut sic, et ex ratione generica propositionis affirmativæ, ut sic, secus autem esse de propositionibus affirmativis ullis; quamvis enim quædam distinguantur specie materialiter, ut manifestum est ex præmissis exemplis, tamen non distinguuntur specie ex ratione propositionis affirmativæ, ut sic. Contra, quia si quilibet assensus distinguitur specie ex ratione assensus, ut sic a quolibet dissensu; ergo assensus fidei quilibet distinguitur specie a quolibet discursu, etiam fidei, quod nobis sufficit.

Rejicitur.

Replica. Dices, verum esse quod assensus fidei quilibet distinguatur specie in quolibet dissensu fidei, at non tamen formaliter, sed solum materialiter. Contra, quia fidei assensus est unicus simplicissimus actus non compositus ex materia et forma physica, neque ex subjecto et accidenti, sed solummodo ex gradibus metaphysicis secundum omnes, et idem est de dissensu, etiam secundum omnes; ergo ista formalitas, a qua habet assensus ut assensus, distingui specie a dissensu, intrinsece involvitur in ipso, et essentialiter, non vero materialiter tantum. Confirmabitur hæc replica per sequentem probationem et omnia dicenda.

Rejicitur.

Actus fidei est compositus metaphysice tantum.

Probatur secundo conclusio, quia aliquos actus distingui specie inter se, non est aliud quam eos includere intrinsece, et per se primo aliqua prædicata omnino dissimilia, quæque non sunt hæcceitates eorum; hac enim ratione hominem specie distinguimus ab equo, et quodcumque distinctum specie ab alio, a quo sic distingui dicitur; quique hoc negaret, excitaret tantum quæstionem de nomine, possetque dicere nulla entia distingui specie; sed plures actus fidei includunt intrinsece plurima prædicata valde dissimilia, quæque non sunt hæcceitates eorum, ergo distinguuntur specie. Probatur minor primo, quia prædicatum, a quo actus fidei habet esse assensus, est valde dissimile prædicato, a quo actus alius fidei habet esse dissensus, et illud prædicatum intrinsece includitur in actu illo, qui est assensus, sicut alterum prædicatum oppositum intrinsece includitur in actu, qui est dissensus; neque enim convenit ipsi accidentaliter, cum non sit de potentia absoluta separabile ab ipso; nec convenit ipsi ut proprietas, cum non præsupponat aliud prædicatum, ad quod sequeretur, (et si præsupponeret etiam, tum illud alterum prædicatum esset essentiale ac intrinsecum, quod sufficeret nobis), nec etiam est hæcceitas ipsius, ut evidens est; ergo intrinsece et essentialiter, ac per se primo convenit ipsi, et consequenter actus fidei aliqui includunt prædicata intrinseca per se primo et essentialiter, quæ sunt valde dissimilia. Probatur minor secundo, quia actus fidei, quo quis credit Antichristum esse futu-

28. Prob... secu... Quid ... tus d... gui s...

Ass... et di... sus ... hal... præd... intri... valde... sin...

Aliq... tus ... dicit ... nem ... tiale...

rum, dicit ordinem essentialem et intrinsecum ad Antichristum, et actus quo quis credit canem Tobiæ habuisse caudam, dicit ordinem essentialem ad canem, et non dicit ordinem essentialem ad Antichristum ; sed isti duo ordines aut radices eorum, sunt omnino dissimiles, et per se primo inclusi in illis actibus, ergo actus fidei includunt prædicata essentialia intrinseca valde dissimilia, et sic potest discurri per innumeros alios fidei actus ; ergo multi actus fidei distinguuntur specie.

Confirmatur, quia actus, quo quis credit Antichristum futurum, præsupponit species Antichristi et futuritionis ejus, et actus quo quis credit stetisse Solem, imperante Josue, præsupponit intrinsece et essentialiter species Solis et stationis ; sed istæ species sunt distinctissimæ speciei secundum omnes ; ergo et actus illas præsupponentes, quia quæcumque dicunt intrinsece ordinem ad res distinctas specie, ita ut unum ex illis respiciat unum ex distinctis specie, et non respiciat alterum ex illis, et alterum vicissim non respiciat illud, quod respicitur a primo, sed aliud specie distinctum ab illo, omnino distinguuntur specie ; hac enim ratione actus scientiæ distinguitur specie ab actu fidei, quod unus respiciat aliquod distinctum specie ab eo quod respicit alterum, et similiter actus misericordiæ distinguitur ab actu temperantiæ, propter eamdem rationem.

Probatur tertio, quia actus, quo quis credit Antichristum futurum, repræsentat formaliter Antichristum ut futurum, et non repræsentat actum charitatis esse meritorium vitæ æternæ ; et similiter actus fidei, quo creditur actum charitatis esse meritorium vitæ æternæ, repræsentat illum actum formaliter, ut sic meritorium, non vero Antichristum esse futurum ; ergo illi duo actus distinguuntur specie, impossibile enim videtur quod repræsentatio formalis unius tantum rei, distinctæ speciei ab alia re, non sit distinctæ speciei a repræsentatione formali alterius tantum rei distinctæ speciei ab illa priori.

Confirmatur efficaciter, quia illi duo actus distinguuntur notabiliter plusquam duo actus numero distincti, quibus crederetur Antichristum esse futurum ; sed ista notabilis differentia non potest provenire ex hæcceitate, nec convenit illis accidentaliter, ergo provenit ex differentia specifica et intrinseca eorum. Differunt notabiliter plusquam duo individua.

Confirmatur secundo, quæcumque differentia individualis tantum potest indagari absque ordine ad differentiam specie ; sed illa differentia prædictorum duorum actuum non potest indagari sine tali ordine, ergo non est individualis. Et per hæc patet ad fundamentum unicum Coninck *supra*, nempe non esse necessitatem distinguendi specie actus fidei ullos ; patet enim ex his maximam esse necessitatem, imo tantam, quantum est ad distinguendos actus virtutum inter se, aut ullas prorsus res. Differentia individualis potest indagari absque origine ad res specie differentes.

31. Replica. Rejicitur primo.

Dici poterit, ut supra, hæc omnia arguere distinctionem specificam materialem in actibus fidei. Sed contra, quia arguunt manifeste distinctionem intrinsecam et essentialem provenientem a prædicatis intrinsecis per se primo competentibus actibus, et quæ non sint hæcceitates eorum ; sed hoc est quod intendit conclusio.

Contra secundo, quia quando dici-

Secundo. Non solum distinguuntur materialiter. tur quod illa distinctio sit materialis, vel intelligitur per hoc quod non proveniat ab objecto formali fidei, et hoc quidem verissimum est, sed non ad rem, quia non indagamus an actus fidei sint distinctæ speciei, ex hoc vel illo capite determinato, sed an sint distinctæ speciei ex aliquo capite indeterminate, et probatum est quod sic abunde ; vel intelligitur, quod illa distinctio non proveniat ex ultima differentia actus fidei, et hoc etiam non est ad rem, quia, quamvis concederetur quod non proveniret ab illa, adhuc non sequeretur quin actus fidei simpliciter distinguatur specie, quia certum est quod homo distinguatur specie a lapide in ratione animalitatis, et tamen non minus certum est quod distinctio ipsius in illa ratione non proveniat ab ultima differentia hominis; ergo quamvis distinctio actuum fidei non proveniret ab ultima differentia eorum, adhuc possent distingui specie.

Tertio. Contra tertio, ideo actus fidei distinguitur formaliter et non materialiter tantum, ab actu scientiæ et opinionis, quia intrinsece dicit ordinem ad objectum, ad quod illi non dicunt ordinem ; ergo cum actus, quo creditur Antichristum esse venturum, dicat intrinsece ordinem ad objectum, ad quod non dicit ordinem actus, quo creditur canem Tobiæ habuisse caudam, distinguetur ab illo, non materialiter, sed formaliter et essentialiter, non minus quam actus fidei et opinionis.

32. Alia replica. Dices, non ideo actus fidei et opinionis distingui specie formaliter, quia dicunt ordinem ad objecta distincta, sed quia dicunt ordinem ad objecta formalia distincta. Contra, quia ideo aliquod objectum dicitur formale objectum, quia ab illo desumitur specificatio actus, hoc est, quia per ordinem ad illud potest cognosci actum esse talis vel talis speciei, et distingui specie ab actibus aliis ; ergo prius debet quis cognoscere quod per ordinem ad objectum aliquod distingui possit et specificari actus, quam possit colligere quod illud objectum sit formale ; sed certe non potest colligi magis quod actus fidei sit talis vel talis speciei per ordinem ad objectum motivum ipsius (quod objectum vocatur objectum formale ejus) quam per ordinem ad objectum materiale ; ergo si distinguantur specie actus fidei et opinionis formaliter, distinguentur etiam formaliter et intrinsece duo actus fidei respicientia objecta materialia diversa.

Cur quo[d] [ob]jectu[m] [di]citur [for]m[ale]. Confirmatur, quia ideo objectum motivum dicitur objectum formale fidei et scientiæ, quia non potest distinctio eorum haberi ab objecto determinativo et materiali, quandoquidem omnis propositio, quæ possit scientifice cognosci, posset etiam credi, saltem diverso tempore ; quod si esset aliquod objectum terminativum et materiale scientiæ, quod non possit esse objectum terminativum et materiale fidei, profecto actus ille scientiæ, qui versaretur circa illud objectum, posset habere pro objecto formali illam rationem terminativam ; ergo cum actus aliquis fidei posset habere objectum terminativum distinctæ rationis ab objecto terminativo alterius, optime potest illa ratio terminativa illius objecti esse objectum formale istius actus, quatenus saltem comparatur ad alium actum.

Cur [ob]jectum [moti]vum [dici]tur f[ormale]. [fide]i

Confirmatur secundo, quia actus 3[3].

potest sumere specificationem suam ex diversis principiis, et per ordinem ad diversa, hoc est, potest colligi ex diversis ordinibus, quos dicit, quod habeat talem naturam ; nec tota natura actus potest unquam colligi ex ordine ad aliquod unum, quod clarissime patet in ipsomet actu fidei ; nam certum est quod actus fidei sit intrinsece essentialiter accidens, et qualitas, et actus, et vitalis, et intellectualis, et fidei, et naturalis, ac necessarius vel liber ; et similiter certum est quod non ex ordine, quem dicet ad unum aliquod, possit colligi quod habeat omnes illas rationes ; sed colligitur potius quod sit accidens, quia aptus natus est inhærere, quod sit qualitas, quia non est substantia, nec quantitas nec relatio ulla ; quod sit vitalis, quia natus est produci a potentia vitali ; quod sit intellectualis, quia provenit ex potentia intellectiva ; quod sit fidei, quia innititur revelatione ; quod sit denique necessarius vel liber a modo quo producitur a suis causis proximis.

Ex hac doctrina certissima infero primo, quod quamvis actus fidei sumeret specificationem aliquam ab objecto motivo formali, posset tamen hoc non obstante sumere, etiam ab objecto terminativo aliam specificationem, quemadmodum scilicet sumit specificationem ab intellectu, quatenus vitalis est, et aliam specificationem ab eodem intellectu, quatenus intellectus, et aliam ab eodem intellectu, quatenus libere vel necessario producitur ab ipso. Infero secundo, quod quemadmodum, si quæreremus rationem formalem, a qua sumit actus fidei specificationem vitalitatis, respondendum esset, quod a vitalitate potentiæ, et quod ad illam rationem impertinens esset quod inniteretur revelationi divinæ, et quod consequenter illa revelatio haberet se solum materialiter ad illam ; e contra vero, si quæreretur ratio formalis, a qua haberet esse actus fidei, dicendum esset quod esset revelatio, et quod ad illam rationem impertinens esset, et materialiter tantum se haberet vitalitas potentiæ ; ita etiam similiter, si quæreretur,a quo sumeret specificationem actus fidei, quatenus actus fidei? respondendum esset quod a revelatione divina præcise, et quod ad illam rationem impertinens esset ratio particularis objecti materialis. Si vero quæreretur, a quo haberet talem rationem actus fidei? respondendum esset, quod ab objecto materiali, et quod ad illam rationem impertinenter se haberet revelatio, aut quæcumque alia ratio. Per quod facile responderi poterit ad objectionem principalem, quæ contra nostram conclusionem opponi potest.

Objicies, ideo revelatio divina, aut veritas divina revelans dicitur objectum formale et specificativum fidei, quia actus fidei ab illa sola sumit specificationem, et quodcumque aliud objectum dicitur materiale objectum ipsius, quia non dat specificationem, nec potest colligi ratio specifica actus fidei, ex eo quod tendat in illud ; ergo falsum est quod actus fidei possit sumere specificationem ab objecto materiali, seu terminativo ; seu quod possit colligi distinctio specifica, inter duos actus fidei, ex eo quod unus tenderet in unum objectum materiale, et alter in aliud. 35. Objectio.

Respondeo, veritatem seu revelationem divinam non esse objectum adæ- Responsio.

quate specificativum fidei, ut patet ex dictis, cum non possit colligi ex eo quod actus fidei tendat in revelationem præcise, quod sit qualitas, nec quod sit spiritualis, nec quod sit liber, nec quod sit intellectualis, sed est tantum objectum formale inadæquate specificativum, quatenus scilicet ex ordine actus ad illam, colligitur quod sit actus fidei, et quod non sit actus scientiæ aut opinionis, nec actus qui dicitur intellectus, seu cognitio primi principii. Potest tamen dici quod revelatio divina sit objectum formale adæquatum et adæquate specificativum fidei, quatenus fides opponitur scientiæ et opinioni, ac cognitioni propositionis per se notæ; et sane in hoc solo sensu potest habere apparentiam aliquam, quod revelatio divina sit objectum formale adæquatum actus fidei, et quod materialiter se habeat ad specificationem ejus omnis particularis ratio objecti terminativi, et quod quæcumque ratio inclusa in actu fidei sit materialis ratio, et per accidens inclusa in ipso, quia scilicet quantum ad distinctionem ejus ab actibus omnibus scientiæ et opinionis impertinens est, nec etiam ullo modo sufficit ad partialiter distinguendum ipsum ab illis, quandoquidem de iisdem objectis materialibus possit esse scientia vel opinio.

Quo sensu revelatio est objectum adæquatum formale fidei.

36. Unde in forma respondeo, negando suppositum primæ partis antecedentis, si fiat mentio de objecto formali adæquato; si vero fiat mentio de objecto formali non adæquate specificativo, concedo illud suppositum, nimirum quod illa revelatio sit objectum formale specificativum, sed nego alterum suppositum secundæ partis, nempe quod omne aliud objectum materiale ejus, nisi in sensu jam præmisso, quantum scilicet ad distinctionem ejus ab omnibus actibus opinionis et scientiæ. Distinguo etiam consequens, sumit specificationem secundum quam distinguatur ab omnibus actibus scientiæ et opinionis, concedo; secundum quam unus actus fidei distinguitur ab aliis actibus fidei, nego consequentiam.

Itaque pro majori claritate dico iterum actus fidei sumere specificationem præcise a revelatione divina, ita ut per ordinem ad illam possit colligi quod distinguatur ab omnibus actibus scientiæ et opinionis, et quod non possit id colligi ab objecto materiali terminativo; et in hoc sensu illam revelationem esse objectum formale *quo* specificativum actus fidei, et objectum terminativum dici posse, et solere objectum materiale, et distinctionem seu specificationem ab illo objecto materiali provenientem esse omnino impertinentem et insufficientem ad distinguendum actum fidei ab omnibus actibus scientiæ et opinionis.

Hoc tamen non obstante, quilibet actus fidei distinguitur et specificatur ab objecto materiali suo, ita ut ex ordine ad objectum materiale talis speciei possit colligi intrinseca et essentialis distinctio ipsius a quolibet fidei actu, qui versatur circa quodcumque aliud objectum materiale distinctæ rationis, quæ distinctio non potest colligi ex ordine actus ad revelationem divinam, et propterea illa revelatio est objectum materiale fidei quantum ad illam distinctionem, non minus quam objectum terminativum fidei, est objectum materiale distinctionis fidei a scientiis omnibus actualibus et opinionibus.

Confirmatur hoc ulterius, quia distinctio et specificatio fidei divinæ supernaturalis secundum quam distinguitur a fide naturali, non provenit a revelatione divina, quia utraque fides potest habere pro objecto motivo revelationem divinam ; ergo sumit illam specificationem ab aliquo alio, et consequenter falsum est, quod omnis specificatio fidei proveniat a revelatione divina, et præterea quemadmodum illa specificatio respicit revelationem divinam materialiter tantum, et non formaliter, ut patet, ita specificatio, quæ oritur ab objecto materiali, potest respicere materialiter revelationem divinam, et rursus a paritate rationis, quemadmodum specificatio illa supernaturalitatis potest provenire ab alio capite quam a revelatione, nempe a principio productivo, ita similiter poterit ab objecto terminativo desumi alia specificatio, nec enim magis dependet actus fidei a principiis effectivis, saltem creatis, quam ab objecto terminativo.

Conclusio quarta : Fides actualis omnis est ejusdem speciei infimæ, si consideretur ratio præcisa, a qua habet distingui specie a cæteris cognitionibus omnibus, quæ non sunt cognitiones fidei. Hæc debet esse communissima, et fortassis eam intendunt Auctores, qui absolute dicunt actus fidei non distingui specie. Probatur autem, quia illa ratio præcisa, per quam distinguitur fides actualis divina ab aliis omnibus cognitionibus, est ordo, quem dicit ad revelationem divinam, tanquam ad motivum formale ejus ; sed in nullo actu fidei est diversus ordo ad revelationem illam, quandoquidem eo modo moveat relatio divina intellectum et voluntatem ad omnes actus fidei, sive sint dissensus, sive assensus, sive de hoc objecto materiali sive de illo, ut patet ; ergo considerata ratione præcisa, per quam actus fidei habent distingui ab omnibus aliis cognitionibus, non habent principium distinctionis specificæ, et consequenter non distinguentur specie, ut sic. Confirmatur, quia rationes particulares, per quas distinguuntur actus fidei inter se sunt, vel quod aliqui sint dissensus et aliqui assensus, vel quod aliqui repræsentent objectum distinctæ speciei ab objecto repræsentato per alios actus, ut patet ex probationibus conclusionis præcedentis ; sed per has rationes non habent distingui actus fidei a cæteris cognitionibus omnibus, nam aliæ cognitiones, quæ non sunt fidei, sunt assensus, et aliæ dissensus, et circa quodcumque objectum materiale seu determinativum, circa quod versari potest fides divina, possunt versari aliæ aliquæ cognitiones, quæ non sunt fidei divinæ, ut cognitio fidei humanæ, cognitio operativa et cognitio etiam demonstrativa ; ergo si consideratur ratio præcisa, per quam actus fidei distinguuntur ab omnibus aliis cognitionibus, quæ non sunt fidei divinæ, non poterunt distingui inter se actus fidei, et consequenter ut sic, erunt ejusdem speciei.

Dixi autem in hac conclusione, si consideraretur ratio, per quam actus 39.
fidei distinguuntur ab omnibus aliis cognitionibus, quæ non sunt fidei, quia si consideraretur ratio, ob quam distingueretur actus fidei ab aliquibus aliis cognitionibus, posset per illam rationem distingui ab aliquibus actibus fidei, nam actus fidei, qui est dissensus per hoc quod sit dissensus,

distinguitur specie ab omni cognitione non fidei, quæ est assensus ; et actus fidei, quo creditur Antichristus futurus, distinguitur per hoc, quod tendat in tale objectum terminativum, ab actu quocumque scientifico, vel opinionis, qui tendit in objectum terminativum distinctæ rationis ; sed per has ipsas rationes, nimirum per hoc quod sit dissensus, et quod tendat in tale objectum materiale, distingueretur etiam specie ab aliis actibus fidei, iis scilicet, qui essent assensus, et qui tenderent in alia objecta terminativa. At si consideretur ratio ulla, per quam actus fidei distinguitur ab omnibus aliis actibus, qui non sunt fidei divinæ, nunquam poterimus per ordinem ad illam colligere distinctionem specificam actuum fidei inter se, et propterea data opera usus sum in conclusione præmissa restrictione.

Ex his autem potest assignari ratio cur dicerentur istæ rationes, propter quas de facto aliqui actus fidei distinguuntur inter se, esse rationes materiales, non formales, quamvis essentialiter et intrinsece includerentur in actu fidei, quia scilicet illæ rationes sunt potius dicendæ formales rationes fidei, propter quas distinguitur fides a cæteris omnibus cognitionibus, quæ non sunt fidei, quam illæ propter quas non distinguerentur ab omnibus, sed ab aliquibus tantum ; sed illæ rationes fidei, propter quas distinguerentur inter se actus fidei, sunt rationes per quas non potest actus fidei distingui ab omnibus aliis actibus, quæ non sunt fidei, et illa ratio in qua non habent distinctionem specificam, est ratio per quam distinguuntur actus fidei ab omnibus aliis actibus, qui non sunt fidei ; ergo illa ratio, in qua conveniunt actus fidei, potest vocari ratio materialis, et ratio in qua conveniunt illi soli, potest vocari ratio formalis.

Hæc de supposito hujus quæstionis, nempe de unitate fidei, tam habitualis quam actualis ; nunc restat pauca agere de parte ejus principali, a quo scilicet sumit fides specificationem suam et unitatem. Circa quam difficultatem S. Thomæ 2. 2. *q.* 4. *a.* 6. doctrina est, quod fides possit sumi et pro habitu, et etiam pro re credita ; si sumatur pro habitu, potest considerari primo ex parte objecti, et sic habet unitatem specificam ab unitate objecti formalis, quod est veritas prima. Secundo ex parte subjecti, et sic fides diversificatur (numero scilicet) ex parte diversorum numero subjectorum, in quibus inest. Si vero sumatur pro eo quod creditur, sic etiam, inquit, est una fides, quia idem est quod ab omnibus creditur, et licet sint diversa credibilia, quæ communiter omnes credunt, tamen omnia reducuntur ad unum. Hanc doctrinam sic explicat Lorca, ut velit quod unitas et specificatio habitus fidei infusæ desumatur non solum ab unitate objecti *quo*, seu veritatis divinæ revelantis, sed etiam ab unitate objecti *quod*, seu rerum, quæ creduntur, ita ut unum sine altero non sufficeret ad inferendam unitatem specificam fidei infusæ habitualis, et propterea S. Thomam ab utraque ratione desumpsisse unitatem hujus virtutis.

Sed imprimis id mihi certum est, Loream neque attigisse hic mentem D. Thomæ, neque veram tenuisse sententiam. Quod autem non attigerit mentem D. Thomæ inde colligo, quia S. Thomas non dixit fidem habitua-

lem esse unam ex unitate objecti, aut ex eo quod credibilia omnia sint unum, quatenus referuntur ad unum, sed expresse tantum dicit fidem objectivam, seu res creditas esse quid unum, quatenus referuntur ad unum; fidem vero habitualem, ait esse unam specie, ex eo præcise quod habeat objectum formale *quo* unum; ergo non vult quod fides habitualis habeat unitatem ex unitate objecti *quod*, ita ut non haberet unitatem specificam, nisi objecta *quod* haberent talem unitatem.

Quod etiam Lorca veram non tenuerit sententiam, probatur, quia certum est quod fides habitualis infusa posset habere unitatem specificam, quamvis objecta materialia, quæ creduntur, nullam haberent inter se unitatem et ordinem, propter solam veritatem objecti formalis *quo* motivi, nam quemadmodum habitus fidei acquisitæ naturalis est unus specie, quo credimus objecta disparata nullum habentia inter se ordinem ob auctoritatem hominis dicentis illa ita esse, ita a pari, aut potius a fortiori, habitus fidei infusæ, quo crederemus Deo revelanti diversa objecta materialia nullum habentia inter se ordinem, verbi gratia, quod canis Tobiæ habuerit caudam, et Moyses rexerit populum Israeliticum, esset omnino unus specie, et colligeretur sufficientissime esse talis ex unitate objecti formalis *quo* motivi, non recurrendo ad unitatem objectorum, aut ordinem aliquem, quem inter se invicem dicerent.

Confirmatur primo, quia quamvis objecta materialia haberent aliquem ordinem inter se, posset tamen habitus esse multiplex specie, qui respiceret illa; modo ratio formalis motiva esset sic multiplex, sed modo ratio illa motiva esset una, quamvis illa objecta essent distinctæ speciei, et non ordinarentur ad se invicem, habitus esset unus; ergo sola unitas specifica rationis motivæ seu objecti *quo*, esset sufficiens ad colligendam unitatem habitus specificam, et ad illam omnino impertinens est ordinatio, aut non ordinatio objectorum. Confirmatur secundo, quia unitas objectorum materialium credibilium non est unitas specifica, sed ad summum unitas ordinis; certum est enim quod hæc duo objecta materialia distinguantur specie: *Canis Tobiæ habuit caudam*, et *Antichristus est venturus*; ergo illa unitas non potest conducere ad unitatem specificam habitus, sed potius conduceret ad unitatem ordinis sibi proportionatam, qualem habere possent plures habitus fidei distinctæ speciei, si tales darentur.

Ut Doctoris nostri hac de re sententia intelligatur, sit

Conclusio quinta: Unitas specifica, quam habet fides, non potest desumi ab unitate sui primi objecti *quod* materialis, nempe Dei. Ita Doctor *hîc*, quem sequuntur communiter Theologi, dum dicunt unitatem specificam fidei habitualis desumi ab objecto formali *quo*. Probat Doctor, quia ut fides desumeret unitatem ab illo objecto, deberet illud objectum per modum objecti movere ad actus omnes fidei, qui habentur circa alia objecta materialia; sed id non facit, ergo fides non accipit ab illo unitatem specificam. Minor est evidens, quia quando credit quis quod Antichristus sit futurus, aut quod Moyses rexerit populum Israeliticum, certum est quod Deus ob-

42.
Conclusio 5.
Unitas fidei non desumitur ab unitate sui primi objecti quod?
Probatio.
Quid requiritur ut habitus sumat unitatem ab objecto quod.

jective creditus aut cognitus, non moveat ipsum ad ea credenda. Probatur major, quia ex nullo alio capite deberet habitus, quo quis crederet Deum, esse ejusdem speciei cum eo, quo quis crederet illa alia objecta, nisi quatenus Deus cognitus aut creditus, moveret ad credenda illa alia objecta, aut quatenus aliquod aliud unum moveret, et ad credendum Deum et ad credenda illa alia, sed si aliquid aliud movet, tum potius ab illo alio desumenda est unitas fidei, quam a Deo; ergo si Deus ipse cognitus, seu creditus, non movet ad credenda alia, fides non potest sumere unitatem specificam a Deo.

Confirmatio prima.

Confirmatur primo, quia, ut suppono ex meliori Philosophia, scientia, quæ est de uno objecto terminativo, primo et adæquato, et de aliis objectis terminativis ordinatis ad illud primum objectum, non est una simplex qualitas ejusdem speciei, sed includit varias partes distinctas specie, quarum una inclinat ad cognitionem istius primi objecti, et cæteræ ad cognitiones aliorum istorum objectorum; ergo ex eo quod fides habeat Deum pro objecto primo terminativo, et alia objecta pro objectis secundariis et non primis, non sequitur quin contineat plures partes distinctæ speciei, quarum una respiciat Deum ipsum, et reliquæ cætera objecta credibilia. Consequentia patet a paritate rationis.

Scientia habens unum objectum quod adæquatum potest esse multiplex specie.

43. Confirmatio secunda.

Confirmatur secundo, quia etiamsi cætera objecta materialia fidei non ordinarentur ad Deum, et etiamsi Deus non esset objectum fidei, nec aliud objectum posset assignari, quod esset primum objectum terminativum ejus, adhuc fides esset unica specie, non minus, quam de facto est, sicut fides humana est unica specie, quia credo præter auctoritatem unius hominis plurima objecta sibi invicem non subordinata; ergo unitas specifica fidei non potest desumi ab unitate objecti terminativi ullius. Et per hanc confirmationem patet falsum esse quod ait Valentia *disp.* 1. *de fide q.* 4. *puncto* 6. nimirum fidem ex natura sua intrinseca, ita respicere Deum primario, et secundario alia credibilia, ut his assentiri non posset fides, nisi essent ordinata ad Deum, nam omnino impertinens est, ad hoc ut quis assentiatur secundariis objectis fidei, quod ordinentur ad Deum, ut ex dictis patet, et præterea experientia, nam quando credimus illa objecta secundaria, non consideramus semper illa esse ordinata ad Deum. Per quæ etiam patet responsionem Cajetani 2. 2. *q.* 4. *n.* 6. ad fundamentum præmissum Scoti esse nullius momenti.

Sed nec video cur velint Cajetanus, Lorca et Valentia in hac re contradicere Scoto in defensionem S. Thomæ, cum, ut supra dixi, S. Thomas eo loco non desumat unitatem specificam fidei ab unitate objecti *quod* ullius, sed solummodo ab unitate objecti *quo* motivi; optime autem potest fieri, ut sumatur unitas fidei ab objecto *quo*, quamvis non desumeretur ab objecto *quod*. Unde existimo hanc conclusionem Doctoris esse etiam D. Thomæ, et certum mihi est quod non sit contra ipsum, in prædicto saltem loco.

Conclusio sexta: Habitus fidei non sumit unitatem specificam a Deo, tanquam a causa ejus. Hæc est certa apud omnes, eamque insinuat Doctor *hic*; probatur autem, quia Deus potest causare plures habitus distinctos spe-

cie, qui omnes habitus dependere possent a Deo, tanquam a causa efficienti totali; ergo ex eo quod fides habitualis, quo credo Deum esse, et quo credo Antichristum futurum, producuntur a Deo, non possum colligere quod sint ejusdem speciei, et consequenter unitas specifica, quam habet fides, non sumitur a Deo, tanquam a sola causa ejus.

Conclusio septima : Habitus fidei non sumit suam unitatem specificam, etiam arguitive, ab unitate objecti motivi præcise. Hæc videtur esse contra D. Thomam *supra* et Thomistas ac recentiores communiter; in eam satis inclinat Scotus, dum ait fidem sumere unitatem, vel ab unitate objecti formalis motivi, vel ex se ipsa, nam cum non asserat eam habere unitatem absolute ab objecto formali *quo*, sed disjunctive, vel ab illo, vel a seipsa, signum est quod non putaverit absolute eam sumere unitatem specificam ab objecto formali. Probatur autem, quia possunt esse fides distinctæ specie, habentes idem objectum formale motivum, nempe fides supernaturalis, et fides acquisita, non supernaturalis; ergo non potest præcise colligi unitas specifica fidei ex unitate objecti formalis motivi. Et hæc sane probatio convincit conclusionem, supposita illa doctrina, jam satis communi, non solum inter Scotistas, sed etiam recentiores, nempe quod ob revelationem divinam possit quis credere fide naturali acquisita. Dices cum Lorca *supra*, fides dependet ab objecto formali; ergo sumit suam unitatem ab illo.

Respondeo primo, negando consequentiam, quia etiam dependet fides a Deo, et tamen non sumit suam unitatem ab ipso. Respondeo secundo, distinguendo consequens, sumit suam unitatem ab illo, ita ut possit colligi ex illo objecto, quod diversi habitus fidei dependentes ab illo sint ejusdem speciei, nego consequentiam, et in hoc sensu nostra conclusio est intelligenda; ita ut non esset speciei qualis est, nisi haberet tale objectum, concedo consequentiam, et in hoc sensu nos non negamus fidem sumere suam unitatem specificam ab objecto formali *quo*. Et per hoc patet modum dicendi Scoti non esse parum Philosophicum, ut ait Lorca *supra*, sed potius ipsius modum dicendi esse talem. (quod sumatur ab ipso specificatio.)

Dices secundo, quamvis ex prædicto fundamento nostræ conclusionis sequatur unitatem specificam fidei habitualis non posse desumi præcise ex unitate objecti *quo*, tamen non sequitur quin fides supernaturalis possit desumere suam unitatem specificam ex illa unitate. Contra primo, quia sufficit nobis fidem habitualem non sumere unitatem suam ex illo objecto motivo. Contra secundo, quia quandoquidem possint dari duo habitus fidei, habentes idem objectum formale motivum, unus supernaturalis, alter naturalis, non potest ostendi quin possint dari duo habitus fidei supernaturalis distinctæ speciei, circa idem objectum formale; ergo neque unitas specifica fidei supernaturalis potest sufficienter desumi præcise ex unitate objecti motivi. Confirmatur hoc, quia non implicat dari duos habitus fidei supernaturalis habentes pro objecto formali revelationem divinam. Quod si etiam id implicaret, profecto implicantia non posset colligi ex unitate objecti formalis motivi, nam quemad- (Alia replica.) (Rejicitur primo.) (Non implicant duo habitus fidei supernaturalis respicientes revelationem divinam.)

modum cum illa objecti unitate possunt stare duo habitus distinctæ speciei, unus naturalis, alter supernaturalis, ita ea non obstante possent stare plures habitus supernaturales distinctæ speciei.

46. *Conclusio octava* : Unitas specifica cujuscumque fidei habitualis unius speciei habetur formaliter ab ipsamet entitate fidei, et extrinsece de facto colligenda est ab iis, qui intuitive viderant fidem ex eo quod immutatio, quam fides intuitive visa faceret in ipsis, esset diversa ab immutatione, quam facerent alia objecta omnia, et ex eo quod omnes immutationes essent ejusdem rationis, quas facerent omnes habitus fidei, qui essent ejusdem speciei ; ab aliis vero non videntibus intuitive fidem, illa unitas colligenda est ex eo quod non sint multiplicanda entia sine necessitate, et quod non habeant principia ulla ex quibus colligant habitus illos fidei, quos dicunt esse ejusdem speciei, habere diversitatem specificam. Hæc est conformis Scoto hîc asserenti fidem habere unitatem specificam, vel ab objecto formali, vel a se ipsa, nam ex hoc modo loquendi ad minus colligitur quod primam partem conclusionis tenuerit probabiliter ; ex prima autem illa parte sequuntur cæteræ.

Conclusio 8. Unde desumitur unitas specifica habituum fidei.

Probatur prima pars conclusionis, quia si aliqui habitus, aut entitates sint diversæ, aut ejusdem speciei, habebunt in se intrinsece formalitatem, ratione quarum sint ejusdem, vel diversæ speciei ; sic enim duo homines habent animalitatem et rationalitatem, ratione quarum per se primo sunt ejusdem speciei, et homo ac equus habent humanitatem et equinitatem, ratione quarum sunt diversæ speciei.

Probatur prima pars conclusionis, nempe quod fides habeat unitatem a se ipsa.

Secunda pars patet, quia intuitive videntes per illam diversam, vel non diversam immutationem, possent optime colligere diversitatem, aut non diversitatem specificam, et nulla alia principalior ratio suppeteret ipsis ad id colligendum. Confirmatur, quia de facto nos ipsi colligimus principaliter distinctionem specificam albedinis et nigredinis ex diversa immutatione, quam faciunt in potentia visiva intuente ipsas, et ex immutatione ejusdem rationis, quam faciunt duæ albedines, colligimus quod sint ejusdem speciei ; ergo similiter intuitive videntes habitus fidei et alios habitus, colligerent ex diversa immutatione diversitatem, et ex simili immutatione non diversitatem specificam.

Circa hanc probationem duo adverto breviter. Primum est, quod supponatur in ea aliquos posse intuitive videre habitus fidei et alios habitus ; quod suppositum verumne sit, necne, non est hujus loci examinare ; sed breviter probari potest, quia cum habitus sint entia absoluta, non videtur repugnare, quin sic videantur, et quidem non cognito objecto aut actu ejus, sicut albedo potest videri non cognita potentia visiva, ad quam tam essentialem ordinem videtur dicere, quam habitus ad actum aut objectum.

Alterum est, quod ex ea sequatur specificationem primam, etiam extrinsecam et arguitivam actuum omnium non desumi ex objectis, cujus oppositum, quamvis satis communiter teneatur, tamen existimo non posse, re bene considerata, teneri. quia certum est quod prius quis sentiat albe-

dinem et nigredinem, verbi gratia, causare in se diversas immutationes, quam possit scire quod distinguantur specie ; ergo prius cognoscit se habere diversos specie actus, quam cognoscit illos actus habere diversa specie objecta, et consequenter prima specificatio omnium actuum non desumitur ex natura objectorum, sed potius ex ipsamet experientia colligit quis actus suos aliquos esse ejusdem, vel diversæ rationis. Unde quando dicitur quod actus specificentur per objecta, non debet hoc intelligi, ut verum sit de prima specificatione, seu sic, ut non possit quis aliunde quam ex objectis colligere distinctionem actuum, aut quod prius debeat colligere objecta omnium actuum esse distincta, quam possit colligere ipsos actus esse distinctos ; sed sic, ut si quis cognosceret objecta esse distincta, inde possit colligere distinctionem actuum ; et sane hæc ipsa collectio aliquas patitur limitationes, sed quia res non pertinet per se ad hunc locum, alio examen remittendum est.

Tertia pars conclusionis patet ex dictis, quia non sufficit recurrere ad unitatem objecti formalis motivi ; hoc autem supposito, nihil aliud remanet, ex quo colligi possit unitas omnium habituum fidei, qui sunt ejusdem rationis, nisi quod non constet eos esse diversæ rationis, et quod non sint multiplicanda entia sine necessitate.

Conclusio nona : Unitas specifica actuum fidei debet desumi ex unitate objecti materialis, formalis motivi principiorum per se et essentialiter requisitorum ad productionem eorum, et etiam modi, quo per eos judicantur objecta materialia, an scilicet assentiendo vel dissentiendo illi actus tendant in illa objecta ; diversitas vero specifica ex negatione cujuscumque unitatis ex his colligi debet. Hæc ex dictis patet, et probatur primo secunda pars, quia eo ipso quo duo actus habent objecta formalia motiva distincta, colligi potest quod sint distinctæ speciei secundum omnes, et eo etiam ipso quo habent objecta materialia distinctæ speciei, idem colligi debet ex dictis *supra conclusione tertia*. Et ratio hîc breviter est, quia actus tendentes in talia objecta dicunt intrinsece et essentialiter ordinem ad illa objecta ; ergo si illa objecta sint distinctæ speciei, etiam actus erunt distinctæ speciei ; quæcumque enim dicunt intrinsece ordinem ad res distinctæ speciei, ita ut unum dicat ordinem ad aliquid distinctæ speciei, ad quod alterum non dicit ordinem, et e contra, sunt distinctæ speciei ; aut certe alias posset dici quod ignis et aqua non distinguerentur specie, aut saltem quod nos non possemus colligere quod sic distinguantur. Similiter ex eo quod unus actus habeat pro principio productivo habitum supernaturalem, et alter non habeat tale principium, nec aliquod æquivalens ipsi, sed habitum naturalem, sine dubio poterit optime colligi quod sint distinctæ speciei, quamvis id aliunde colligi non posset. Denique ex eo quod unus actus sit dissensus, et alter assensus, quamvis in cæteris convenirent, similiter colligi poterit diversitas specifica eorum ; et hinc etiam confirmari potest, quod *supra* dixi, non ex diversitate aut unitate objectorum materialium aut formalium, posse colligi diversitatem aut unitatem omnium actuum ; quando-

Unde desumi debet unitas specifica actuum fidei.

quidem assensus et dissensus habere possint idem objectum materiale aut formale, et etiam assensus supernaturalis ac naturalis.

49. Ex his probatur prima pars, quia si negatio unitatis cujuscumque ex his possit sufficere ad distinctionem specificam, sine dubio unitas in his omnibus requiretur ad unitatem specificam actuum.

Quod si non constat hîc et nunc, an principia effectiva actuum per se requisita ad eorum productionem sint distinctæ rationis, tum incertum erit an actus erunt distinctæ rationis, sed semper favendum erit unitati, nisi constet pluralitas et distinctio principiorum, sive per auctoritatem, sive per rationem, propter illud principium, quod non sint multiplicanda entia sine necessitate ; et hæc sufficiant de hac quæstiuncula, sed nunc aliqua alia examinanda sunt pro complemento totius tractatus de fide.

50. Quæres ergo primo, an habitus fidei sit virtus ? Respondeo breviter cum Lorca 2. 2. *q.* 4. *a.* 5. Coninck *disp.* 16. *dub.* 3. *num.* 26. Turriano *disp.* 40. *dub.* 1. et aliis communiter affirmative contra Durandum 3. *d.* 43. *q.* 6. Patet, tum ex communi modo loquendi omnium admittentium tres virtutes Theologales, quarum una est fides, qui modus loquendi in parvo puerorum Catechismo proponitur omnibus ab Ecclesia ; tum etiam, quia nihil aliud debet intelligi per virtutem intellectualem, qualis est fides, qua parte spectat ad intellectum, quam habitus inclinans semper ad actum verum ; sed certum est fidem sic inclinare, ergo est virtus. Nec refert quod Philosophus 6. *Ethic.* 4. enumerans omnes virtutes intellectuales non enumeraverit fidem, quia ipse non cognovit fidem aliam, quam humanam innixam auctoritati humanæ, quæ cum fallibilis sit, etiam fides ipsi innixa fallibilis esse debet, et propterea deficit a ratione virtutis intellectualis quæ semper debet inclinare solummodo ad actum verum.

An habitus fidei sit virtus. Sententia affirmans amplectanda.

Nec refert etiam quod fides dicatur esse imperfecta I. *Cor.* 13. quia non dicitur quod sit simpliciter imperfecta, sed quod sit imperfecta in comparatione ad visionem claram, quam habebimus in patria ; talis autem imperfectio non repugnat virtuti, cum certum sit multas virtutes, si comparentur ad alias virtutes, esse imperfectas, hoc est, minus perfectas, quam sint illæ aliæ perfectiores.

Cajetanus 2. 2. 4. *q. art.* 5. asserit fidem esse virtutem intellectus, sed non intellectualem ; sed hic modus loquendi displicet ; tum quia gratis distinguit inter virtutem intellectus et virtutem intellectualem, cum alii idem per hæc intelligant, et revera virtus intellectualis nihil aliud sit, quam virtus pertinens ad intellectum, ut sic, pertinens est ; tum quia virtus ut sic, adæquate dividitur in virtutem intellectualem et moralem ; fides autem non est moralis, quatenus præcise spectat ad intellectum, ut est evidens, ergo debet esse intellectualis.

Fid virt tum lect in tua

Quæres secundo, an fides sit prima virtutum ?

An pri

Respondeo, si loquamur de primitate perfectionis, eam non esse primam, quia ea perfectior est charitas juxta illud Apostoli : *Major autem horum est charitas ;* si vero loquamur de prioritate infusionis aut acquisitionis, dico habitum fidei non esse nec prio-

rem, nec posteriorem per se aliis habitibus supernaturalibus Theologicis, quia simul tempore cum illis sæpissime infunditur, et quidem semper parvulis, nec est necesse ut habeat ullam prioritatem, aut posterioritatem etiam naturæ respectu eorum in illa infusione, cum nec sit causa aut dispositio Physica ipsorum, nec etiam ipsi sint causa, aut dispositiones Physicæ ipsius; nec constat etiam quod alter habitus respectu alterius habeat rationem dispositionis moralis.

Potest tamen dici habitus fidei esse aliquo modo prior spe et charitate; tum quia est principium prioris actus, nam actus fidei supernaturalis debet haberi antequam possit haberi actus spei aut charitatis; tum etiam quia de facto valet hæc consequentia: aliquis habet charitatem, aut spem, ergo habet fidem; non autem valet hæc altera: aliquis habet fidem, ergo habet charitatem; unde videtur fides participare aliquo modo prioritatem illam, quam non habent ea, a quibus non convertitur subsistendi consequentia, ut animal respectu hominis, vivens respectu animalis; et dico *aliquo modo*, quia non habet illam prioritatem per se sicut illa habet, quandoquidem possit charitas et spes, esse sine fide, ut patet.

Si vero comparemus fidem ad virtutes acquisitas ex natura rei, nullam habet prioritatem, aut posterioritatem respectu earum, sed de facto sæpe præsupponitur ipsis, ut contingit in parvulis, et sæpe ei præsupponuntur ipsæ, ut contingit in adultis non baptizatis, qui sæpe exercent actus virtutum, (quamvis non conducentes ad vitam æternam,) et consequenter acquirunt habitus earum absque habitu fidei; imo in talibus necessario præsupponitur affectus piæ credulitatis, saltem regulariter loquendo, ad actum fidei et habitum ejus, et alii etiam actus dispositivi ad justificationem; sed hæc præcessio aliorum actuum aut virtutum ad fidem habitualem non est ex natura rei, sed ex ordinatione divina.

Sanctus Thomas 2. 2. *q.* 4. *art.* 7. affirmat simpliciter fidem esse per se priorem cæteris virtutibus, licet per accidens aliquæ virtutes possent esse priores fide. Ratio ejus est, quia in agibilibus finis est principium; unde cum virtutes Theologicales sint illæ, quibus versamur circa finem, priores debent esse per se virtutes Theologicales cæteris; et quia finis debet esse prius in intellectu quam in voluntate, hinc fides, qua mediante est in intellectu, debet esse prior charitate et spe, quibus mediantibus finis habet esse in voluntate; sed quia quandoque potest poni aliquod impedimentum, quominus fides sit in intellectu, et consequenter quominus charitas et spes possint esse in voluntate, quod impedimentum debet tolli per alias virtutes, ideo putat per accidens posse alias virtutes præcedere fidem, et consequenter spem ac charitatem.

Sent. S. Thom.

53. Rejicitur 1.

Hæc doctrina secundum se, ut proponitur a sancto Doctore, omnino est difficilis, nam in primis si intelligatur quod in agibilibus finis ultimus sit primum principium, ita ut nulla actio virtuosa elici possit absque ordine ad finem ultimum, (ut videtur intelligere debere, ut discursus aliquid concludat,) videtur esse manifeste contra experientiam, qua constat multos elicere actus virtutum natura-

Multi actus boni eliciuntur absque ordine ad finem ult.

lis ordinis absque eo quod vel cogitent quidem de fine ultimo, vel etiam sciant talem dari.

Rejicitur 2. Quamvis non posset esse actus bonus, sine ordine ad finem ultimum, posset tamen esse absque fide supernaturali.

Rursus, quamvis principium omnium agibilium esset finis ultimus, ita ut non posset quis quidpiam virtuose agere nisi per ordinem ad finem ultimum, non esset necessarium, ut finis ultimus cognosceretur per fidem supernaturalem, quia posset sufficere fides naturalis, ut cognosceretur sufficienter quantum ad omnem rationem, secundum quam deberet cognosci, ut actus virtutum naturalium elicerentur.

Rejicitur 3.

Deinde illæ virtutes, quæ per accidens præsupponuntur fidei secundum ipsummet, vel eliciuntur absque ordine expresse ad finem ultimum, et absque cognitione finis ultimi, vel non eliciuntur ; si eliciuntur, ergo et cæteræ virtutes naturales possunt sic elici, et consequenter deficit discursus sancti Thomæ ; si non eliciantur, ergo aliqua cognitio finis ultimi præter fidem sufficit pro exercitio actuum aliarum virtutum, et consequenter non sequitur fidem esse primam virtutem omnium tam supernaturalium quam naturalium.

Rejicitur 4. Aliquæ virtutes per se præsupponuntur ad fidem non tantum per accidens.

Rursus, quando dicit quod aliquæ virtutes per accidens præsupponi possunt, non vero per se, contra est quod illa virtus, quæ requiritur ex parte voluntatis ad imperandum actum fidei, omnino per se prærequiratur ad fidem, maxime in via S. Thomæ, quia illud per se prærequiritur ad aliquid, quod simpliciter in omni eventu prærequiritur ad ipsum ; sed simpliciter in omni eventu actus piæ credulitatis ita prærequiritur ad fidem, ut non possit haberi fides actualis sine ipso, nec habitualis per propriam dispositionem comparatus, ergo simpliciter illa virtus est prior fide.

Confirmatur, quia ideo fides ipsa est prior spe et charitate, quia actus ejus est simpliciter ad actus earum prærequisitus, ita ut sine eo haberi non possent ; ergo similiter, cum piæ credulitatis affectus sit necessario prærequisitus ad actum fidei pro hoc statu, respectu eorum saltem, quibus non est evidens relatio divina, debet dici quod simpliciter pro hoc statu sit prior actu fidei, et consequenter quod virtus a qua oritur, sit etiam prior virtute fidei per se.

5 Expli Caj V

Propter has aut alias difficultates, quas patitur discursus prædictus S. Thomæ, Cajetanus et Valentia dicunt quod non comparet S. Doctor fidem ad alias virtutes secundum se et suam substantiam consideratas, sed quatenus conducunt ad optimum, hoc est, quatenus sunt media acquirendi beatitudinem per modum meriti aut satisfactionis ; sic autem fides est prima, quia nullus actus est meritorius aut conducens ad beatitudinem, nisi actus fidei, aut actus ipsum præsupponens, et in hoc sensu dicitur fides esse fundamentum aliarum virtutum, et radix ac initium justificationis, ac impossibile esse sine ea placere Deo.

Rej

Verum in primis contra hanc expositionem facit quod S. Thomas absolute comparet fidem ad alias virtutes, nulla prorsus facta restrictionis illius mentione, et præterea spectabat ad ipsius intentum comparare virtutem fidei ad alias virtutes sine illa restrictione, et sane difficilior erat hæc comparatio, et potius propterea examinanda quam altera illa fidei ad virtutes, ut conducentes ad beatitudinem.

Deinde si compararet fidem ad virtutes illo modo, quo dicunt hi auctores, prorsus inutilis esset secunda pars suæ resolutionis, nempe quod per accidens aliæ virtutes possent præcedere fidem, quia illæ aliæ virtutes præsuppositæ fidei per accidens, vel sunt meritoriæ et conducentes ad vitam æternam, vel non sunt ; si sunt, ergo cum possint haberi absque fide, falsum est quod fides sit prima inter virtutes, etiam ut conducentes ad vitam æternam per se, quia eatenus esset per se prima, quatenus nullo modo posset haberi actus virtutis conducens ad vitam æternam seu beatitudinem absque fide ; et præterea falsum erit quod fides sit initium justificationis, ac talis, sine qua impossibile est placere Deo. Si istæ virtutes per accidens præsuppositæ fidei non sint conducentes ad vitam æternam seu beatitudinem ; ergo nec per se, nec per accidens præsupponuntur fidei, secundum comparationem factam a sancto Thoma, si utebatur prædicta comparatione Cajetani et Valentiæ, quia nullo modo præsupponuntur, ut conducentes ad vitam æternam ; ergo a primo ad ultimum, vel non bene exponunt sanctum Thomam hi auctores, vel certe adhuc non obstante illa expositione, manet insufficiens discursus sancti Thomæ.

Hæc quantum ad discursum et mentem Divi Thomæ, non tam ejus impugnandi gratia, quam dandi occasionem ejus Sectatoribus eum melius explicandi, quod ad rem ipsam attinet, fides non habet aliam prioritatem ad virtutes morales ex se, quam quod actus ejus sit necessario prærequisitus ad omnes actus meritorios aliarum virtutum vitæ æternæ de congruo ac condigno, et positive conducentes ad vitam æternam præter illos actus, qui per se ad ipsiusmet fidei actus positive conducunt, ut affectus piæ credulitatis, et si qui alii actus virtutum per se ad eliciendum actum fidei requiruntur ; hi autem actus sunt conducentes ad vitam æternam, quatenus conducunt ad ipsum actum fidei, et comprehenduntur nomine fidei, dum dicitur fides esse radix ac initium justificationis, ac sine ea impossibile esse placere Deo.

Posset etiam dici quod fides sit initium justificationis et radix ejus, quatenus est primum donum supernaturale in substantia, quod concedi solet ; et præterea posset dici quod Deo nihil placeat sine fide, quia quæ præcedunt fidem, non placent Deo, nisi propter fidem, quæ sequitur ad ipsa, et quæ sequuntur fidem non placent, nisi procedent ex directione et inclinatione fidei, et consequenter quod fides sit prima virtutum, quatenus ex supernaturalibus virtutibus nulla confertur ante fidem, et ejus actus necessario præsupponitur actui omnis virtutis supernaturalis, et quatenus nullus alterius virtutis actus placet Deo, nisi ut ordinatus ad acquisitionem fidei, aut ut procedens ex directione fidei.

Quomodo nihil placet Deo sine fide.

57. Quæres tertio, an habitus fidei sit practicus, vel speculativus ?

An fides sit practica.

Hanc quæstionem antiquiores communiter solebant tractare in Prologo Sententiarum, et Theologiæ totius, quærentes : an Theologia sit practica vel speculativa, nam utriusque quæstionis eadem sunt principia, et similes consequenter resolutiones ; quæ causa videtur esse cur Scotus in hac ipsa parte Theologiæ, ubi egit de fide

non tetigit hanc difficultatem, quia scilicet quæstione quarta Prologi sui, satis diffuse examinavit illam alteram : an Theologia sit practica vel speculativa ; unde etiam mihi esset hìc omittenda, nisi aliter Scoti mentem, hac de re, quam alii Scotistæ, intelligerem ; ut ergo meam et Scoti sententiam explicem, in primis suppono omnia illa, quæ de natura scientiæ practicæ et speculativæ, ut sic, docere solent auctores ; quamvis enim non conveniant in hac doctrina, tamen dissensio eorum non spectat ad præsentis difficultatis solutionem, quæ ab illa omnino independens est.

1. Sent. quod sit solum speculativa. His suppositis prima sententia est, fidem esse speculativam solummodo ; ita Henricus *quodl.* 8. *q.* 9. Gullielmus Parisiensis *quæst.* 4. *summ.* Hærvæus *quodl.* 2. *quæst.* 3.

2. Sent. quod sit solum practica. Secunda sententia est, fidem esse totaliter practicam, et nullo modo speculativam ; sic Durandus *quæst.* 6. *Prologi,* et attribuitur Doctori *q.* 4. *Prologi,* quem in hoc sensu Scotistæ communiter explicant.

3. Sent quod non sit nec practica, nec speculativa. Tertia sententia est, fidem non esse practicam, nec speculativam, sed affectivam ; ita D. Bonav. *in Prologo, quæst.* 3.

4. Sent. quod non sit formaliter practica, nec speculativa, sed eminenter. Quarta sententia est, fidem non esse formaliter practicam aut speculativam, sed eminenter ; ita Cajet 2. 2. *quæst.* 4 *art.* 2.

5. Sent. quod sit practica, et speculativa formaliter. Quinta sententia est communior Thomistarum et recentiorum, fidem esse practicam et speculativam ; sic Lorca 2. 2. *disp.* 26. Turrian. 16. *d.* 38. Coninck *disp.* 16. *dub.* 2. *pro resolutione.*

58.
Assertio 1. Dico primo, habitum fidei non esse totaliter speculativum. Hæc est communis omnium contra auctores primæ sententiæ, et patet manifeste, quia inclinat ad cognitiones, quibus cognoscimus Deum esse diligendum, eliciendos esse actus virtutum nunc charitatis, nunc fidei, nunc pœnitentiæ, nunc Religionis, etc. fugiendaque vitia, quæ cognitiones sunt practicæ, si dentur ullæ cognitiones practicæ, ut omnes fatentur dari ; nullæ enim sunt potius tales quam hæ, ut manifestum est.

Objicies pro Henrico, finis ultimus fidei est speculatio, nempe visio beatifica ; ergo ipsamet est speculativa. Respondeo, distinguendo antecedens ; finis ultimus extrinsecus, ad cujus consecutionem deservit fides, et in ordine, ad cujus consecutionem communicatur nobis fides a Deo, concedo antecedens ; finis ultimus intrinsecus, quem ex natura sua intrinseca respicit fides, est speculatio seu visio beatifica, nego antecedens ; omnis enim habitus habet pro fine ultimo intrinseco suos actus, visio autem beatifica non est actus fidei, ut certum est.

Nego autem consequentiam, quia habitum aliquem esse speculativum, vel practicum, non potest desumi ex fine extrinseco, sed ex fine intrinseco. Adde ad hæc, solam visionem beatificam non esse finem ultimum extrinsecum, sed potius amorem beatificum, vel esse partim finem ultimum ejus, vel esse totaliter finem ejus ultimum, quia sequitur ad visionem beatificam, et hæc ad illum ordinatur ; unde si ex fine ultimo extrinseco deberet colligi quod fides esset speculativa vel practica, quandoquidem amor ille non sit speculatio, vel dicendum esset quod fides esset nullo modo speculativa, vel quod non magis esset speculativa quam practica.

Dico secundo, fidem debere formaliter esse vel speculativam totaliter, vel practicam totaliter, vel partim speculativam, partim practicam. Hæc est communissima contra Divum Bonaventuram et Cajetanum, ac quotquot tenerent tertiam et quartam sententiam. Probatur, quia omnis cognitio, vel dictat praxim, vel non dictat praxim; ergo nulla est cognitio fidei, quæ non habet vel dictare formaliter praxim, vel eam non dictare formaliter; et consequenter aut omnes cognitiones fidei dictant formaliter praxim, aut nulla ex ipsis dictat praxim; aut quædam ex illis dictant, et quædam non dictant. Si omnes dictant praxim, tum habitus fidei erit formaliter practicus totaliter, quia per habitum totaliter practicum nihil aliud intelligimus quam habitum, cujus omnes actus sunt cognitiones practicæ, aut dictantes praxim. Si nulla ex ipsis dictat praxim, tum habitus fidei erit totaliter speculativus, quia per talem habitum nihil aliud intelligimus quam habitum, cujus omnes actus sunt speculativi, aut non dictantes praxim. Si quidam actus ejus sint dictantes praxim, et quidam non, tum erit partim practicus, et partim speculativus; practicus quidem, quatenus elicit actus seu cognitiones dictantes praxim; speculativus vero, quatenus elicit actus non dictantes praxim.

Confirmatur, quia quando dicit S. Bonav. quod fides sit habitus affectivus, per hoc intelligit quod sit habitus ordinatus ad dilectionem Dei et proximi; sed quamvis hoc sit verum, non tollit quominus sit practicus, saltem ex parte, imo potius id confirmat, quia eatenus ordinatur fides ad amorem, quatenus inclinat ad actus, quibus ostenditur quod Deus et proximus sit amandus; sed hæc ipsa ostensio est practica tam bene quam cognitiones morales, quibus ostenditur virtus esse amanda, et vitium fugiendum; ergo habitus fidei, quatenus ordinatur ad illum amorem, ostendendo eum eliciendum hîc et nunc, est practicus.

Non debet esse potius eminenter speculativa et practica, quam formaliter.

Confirmatur secundo contra Cajetanum; tum quia nulla est ratio cur non esset formaliter practica et speculativa, se dicatur eminenter esse talis; tum, quia inclinat ad cognitiones, quæ formaliter secundum se dictant praxim, et ad cognitiones, quæ secundum se non dictant praxim formaliter, ut postea constabit; ergo est formaliter practica, et formaliter speculativa, si sit ullo modo speculativa et practica.

Assertio 3. Fides est speculativa aliquo modo. Confirmatio contra Cajetanum.

Dico tertio, habitus fidei inclinat ad aliquas cognitiones, quæ si secundum se considerentur, sunt speculativæ, et consequenter in hoc sensu est speculativus, saltem ex parte. Hæc est ex mente Thomistarum et recentiorum tenentium quartam sententiam; et quamvis supponatur communiter esse contra Scotum, revera tamen non est contra ipsum, quia solum negat fidem ac Theologiam esse speculativam in sensu inferius explicando. 60.

Probatio ex Scoto.

Probatur primo conclusio ex mente Scoti, quia ipse expresse asserit 4. *d.* 14. *q.* 3. *n.* 4. hanc propositionem: *Deus est trinus*, esse speculativam; sed fides inclinat ad eam credendam et cognoscendam, imo, ut ipse *ibidem* asserit, non potest aliter cognosci, quam mediante revelatione, et consequenter mediante fide; ergo fides in-

clinat ad cognitionem, quæ secundum se est speculativa secundum Scotum.

Et hinc colligo manifeste quod Scotus dum asserit illam propositionem : *Deus est Trinus,* in Prologo *q.* 4. esse practicam, et alias omnes Theologicas, non velle quod secundum se sit practica, sed solum quod sit practica secundum rationem inferius assignandam, quod pro intelligenda Scoti mente, et ad concordiam istorum duorum locorum est valde advertendum.

61. Probatio ex ratione. Fides inclinat ad assentiendum propositionibus speculativis.

Probatur conclusio secundo ratione, quia fides inclinat ad cognoscendum quod canis Tobiæ habuerit caudam, quod Deus sit substantia, quod sint tres personæ in Trinitate, quod Deus sit unus, quod sit infinitus, immensus ; sed istæ cognitiones, si secundum se præcise considerentur, sunt speculativæ, ergo fides inclinat ad cognitiones, quæ sunt speculativæ, si secundum se præcise considerentur. Major et consequentia sunt certæ. Probatur minor, quia illæ cognitiones secundum se non dirigunt praxim, cum non proponant objectum aliquod sub illa ratione, sub qua est prosequibile, aut fugibile a voluntate, aut potentia aliqua dependente a voluntate.

Dices, illas cognitiones, licet non dirigant immediate et formaliter praxim, dirigere tamen eam mediate, et hoc sufficere ut secundum se sint practicæ. Contra, quia nullo modo conducunt ad directionem praxis, nisi quatenus possunt servire ad excitandam voluntatem ad praxim aliquam, aut quoad se, aut quoad aliquam circumstantiam, aut modum ejus; sed hoc non sufficit ut dicantur secundum se practicæ, ergo replica non evacuat difficultatem.

Probatur minor, quia alias cognitiones Metaphysicæ, quibus cognoscitur Deus esse summe bonus, et prima causa, et ens infinitum, essent practicæ contra omnes, nam illæ tam deservire possunt ad dirigendam praxim, quam prædictæ cognitiones fidei. Et similiter cognitiones Physicæ, quibus cognoscitur quod calor sit expulsivus frigoris, ignis corruptivus, et combustivus carnis, essent cognitiones practicæ secundum se, quia possunt deservire ad habendam cognitionem practicam medicam, verbi gratia, hanc : ad expellendam infirmitatem provenientem ex excessu frigoris, medicamenta calida sunt applicanda.

Confirmatur hoc, quia cognitio fidei, qua cognoscitur quod Deus sit, nullo modo sortitur rationem cognitionis practicæ, neque mediate, neque immediate, magis quam cognitio Metaphysica, qua cognoscitur quod Deus sit ; ergo cum cognitio illa Metaphysica ab omnibus dicatur per se considerata esse practica, idem dicendum erit de cognitione fidei.

Dices, disparitatem esse quod cognitio fidei dependeat a revelatione divina, quæ ordinatur ad praxim. Contra, quia revelatio divina, quatenus ab ea fides dependet, non est ordinata ad hoc, nam etiamsi Deus revelaret eamdem propositionem, et non ad finem praxis eliciendæ, sed solum ad perficiendum intellectum humanum, et auferendum errorem ab ipso, cognitio Theologica esset ejusdem speciei, cujus est de facto ; ergo non obstante quod illa revelatio de facto ordinaretur ad finem praxis cognitio, fidei secundum se intrinsece considerata est speculativa non minus quam Metaphysica, quæ etiam sine dubio

posset infundi a Deo ad finem praxis, et propterea accidentaliter saltem habere rationem practicæ cognitionis.

Confirmatur, quia quamvis docens ac discens Metaphysicam intenderet praxim, et ad praxim referrent Metaphysicam, tamen illa secundum se dicenda esset speculativa, quia finis ille non est ipsius scientiæ, sed docentis vel discentis; ergo quamvis Deus revelans intenderet praxim, nihilominus cognitio fidei, et fides ipsa per hoc præcise non propterea deberet dici secundum se practica.

Confirmatur secundo, quia sine dubio fides actualis humana aliqua est secundum se speculativa, et fides aliqua practica; ergo idem est de divina a paritate rationis.

Confirmatur tertio, quia quando credimus ob revelationem divinam, non consideramus, nec curamus an Deus intenderit praxim, vel non intenderit, sed consideramus ipsam revelationem, ut revelatio est præcise, et ab ea, ut sic, solummodo dependet fides; ergo impertinens est ad rationem fidei quod illa revelatio sit ordinata, vel non sit ordinata ad praxim, et consequenter non habebit ex revelatione illa esse practica, vel non esse practica, secundum naturam suam intrinsecam.

Dices, si non sufficeret ad hoc quod cognitio aliqua diceretur practica, quod indirecte et mediate posset conducere ad praxim, sequeretur plurimas cognitiones ethicas seu moralis Philosophiæ, et medicas non esse practicas, sed speculativas secundum se, ut, verbi gratia, illæ cognitiones, quibus cognoscitur, quid sit lex, quid virtus, quæ proprietates talis herbæ, quod temperamentum, sed hoc videtur absurdum; ergo illud sufficit, et consequenter quandoquidem omnes cognitiones fidei possint indirecte et mediate saltem conducere ad praxim, omnes debent dici practicæ secundum se, et consequenter quod fides non inclinat ad ullam cognitionem, quæ secundum se sit speculativa.

Responsio.

Respondeo, non esse magis absurdum quod cognitiones aliquæ ethicæ et medicæ sint speculativæ secundum se, quam quod cognitiones aliquæ Metaphysicæ et Physicæ sint secundum se practicæ; sed si prædicta ratio sufficeret, aliquæ cognitiones Metaphysicæ et Physicæ essent secundum se practicæ, quia possent aliquo modo indirecte et mediate simul cum aliis cognitionibus conducere ad praxim, ut supra patuit; ergo vel prædicta ratio non sufficit, vel aliquæ cognitiones Metaphysicæ, vel Physicæ secundum se dicendæ sunt practicæ; quod si hoc concedatur, tum manifeste patet minorem replicæ esse falsam, nimirum absurdum esse quod aliquæ cognitiones ethicæ et medicæ sint secundum se speculativæ.

Plurimæ cognitiones ethicæ, et medicæ secundum se sunt speculativæ, et plurimæ Metaphysicæ sunt practicæ.

Dico quarto, habitus fidei inclinat 66.
ad aliquas cognitiones, quæ secundum se consideratæ sunt practicæ. Hæc est communissima Scotistarum, Thomistarum ac recentiorum, et patet manifeste, quia inclinat ad cognitiones fidei, quibus credimus dandam esse eleemosynam pauperi, vestiendum nudum, faciendum bonum, fugiendum malum; sed hæ cognitiones secundum se sunt tam practicæ, quam ullæ cognitiones possunt esse, ut patet; ergo habitus fidei inclinat ad aliquas cognitiones, quæ secundum se sunt practicæ.

Assertio 4. Fides inclinat ad cognitiones aliquas per se practicas.

67. Fides habitualis est aliquo modo speculativa.

Ex his patet fidem habitualem esse aliquo modo speculativam, et aliquo modo practicam. Quod etiam probatur ulterius, quia non repugnat, ut idem idem habitus sit simul speculativus et practicus aliquo modo, quia nec repugnat quod inclinet ad cognitiones plures, quarum una esset speculativa, et altera practica; nam quemadmodum intellectus unus potest concurrere ad cognitiones speculativas et practicas, et esse speculativus, quatenus est productivus cognitionis speculativæ, ac practicus quatenus productivus cognitionis practicæ, ita non repugnat, quod unus habitus, præsertim infusus, inclinet ad diversas cognitiones, quarum una esset speculativa, et altera practica, et consequenter quod sit speculativus, ut inclinativus ad cognitionem speculativam, et practicus, ut inclinans ad cognitionem practicam. Confirmatur, quia habitus fidei humanæ, quo inclinor ad credendum Petro, verbi gratia, propter suam auctoritatem est habitus practicus et speculativus, quandoquidem inclinare sine dubio possit ad credendum propositionibus speculativis et practicis, quas ille revelaret aut diceret; ergo non repugnat eumdem habitum speculativum esse et practicum aliquo modo.

Non repugnat eumdem habitum esse speculativum, et practicum.

68. Objectio.

Objicies contra hoc: practicum et speculativum sunt differentiæ essentiales, aut saltem proprietates sequentes ad differentias essentiales, quibus contrahitur habitus cognitivus, ut sic, ad habitum speculativum, et ad habitum practicum; et ille habitus cognitivus, ut sic adæquate dividitur in illos habitus non minus, quam ens finitum, ut sic adæquate dividitur in substantiam et accidens, et animal ut sic in rationale et irrationale, seu brutale; sed differentiæ seu proprietates divisivæ alicujus superioris non possunt convenire alicui uni entitati inferiori; unde nullum unum ens potest esse substantia et accidens, nec ullum unum animal potest esse rationale et irrationale, aut brutale; ergo nullus unus habitus potest esse simul speculativus ac practicus, nec consequenter habitus fidei, atque adeo altertra ex prædictis duabus assertionibus ultimis necessario est falsa.

Confirmatur, quia hac ratione negatur Logica et Metaphysica esse simul speculativa et practica, et asseritur, quod totaliter sit speculativa, aut totaliter practica.

Confirmatur secundo, quia Scotus expresse tenet quæstione quarta Prologi totam Theologiam esse practicam quoad omnes suas partes, sed eadem est ratio de Theologia ac de fide; ergo secundum Scotum, fides est tota practica, et consequenter contra Scotum est assertio illa, qua diximus fidem esse speculativam ex parte.

Hoc est præcipuum fundamentum istius sententiæ, quæ tenet fidem esse totaliter practicam. Sed in primis respondeo ex eo non sequi quod fides sit practica totaliter potius quam speculativa totaliter, quia solum sequitur quod vel sit practica totaliter, vel speculativa totaliter, non vero quod sit determinate practica, nec determinate speculativa.

Respondeo secundo, quod practicum et speculativum si capiantur ut differentiæ vel proprietates realiter distinctæ convenientes speciebus realiter distinctis habitus cognitivi ut sic, non conveniant ullo modo eidem habitui, nec consequenter fidei; sed sic

acceptæ non significant formalitatem, a qua convenit habitui cognitivo quod possit inclinare in cognitionem, quæ secundum se considerata sit speculativa, et in cognitionem, quæ secundum se considerata sit practica ; sed practicum significat formalitatem, quæ habeat determinare solummodo ad cognitiones, quæ secundum se consideratæ sint practicæ, et speculativum significat illam formalitatem, secundum quam competit habitui determinare solummodo ad cognitiones, quæ secundum se consideratæ sint speculativæ, talis autem formalitas non convenit habitui fidei, nec ut differentia, nec ut proprietas, quandoquidem ut patet ex dictis inclinet ad utrasque cognitiones ; si vero practicum et speculativum significent diversas rationes formales, quæ possunt considerari in habitibus cognitivis, tum non erit inconveniens quod competant eidem habitui.

Ut hæc responsio, et res ipsa intelligatur melius, advertendum est quod quando dividitur habitus intellectivus, ut sic, in habitum speculativum et practicum, tanquam in suas species, illa divisio possit intelligi tripliciter. Uno modo sic, ut sit divisio alicujus conceptus abstracti in membra distincta per diversas rationes formales, et sic nisi ex peculiari natura illarum diversarum rationum sint incompatibiles, possunt realiter reperiri in una re. Sic dividitur ens ut sic, in respectivum ut sic, et absolutum ut sic, nam rationes formales entis relativi et absoluti, licet sint distinctæ formaliter et essentialiter, tamen identificantur realiter in divinis, ut est de fide, et in humanis, ut patet in relationibus creaturæ ad Deum, quæ identificantur ipsis, et in omnibus relationibus transcendentalibus substantiarum et accidentium absolutorum, quæ identificantur realiter eisdem substantiis et accidentibus.

Quod si divisio habitus cognotivi ut sic in speculativum et practicum sit hujusmodi, patet non esse inconveniens quod idem habitus fidei sit simul speculativus et practicus realiter.

Alio modo potest intelligi illa divisio sic, ut sit divisio alicujus communis in species realiter distinctas, quibus competunt istæ differentiæ seu proprietates speculativi et practici, tanquam constitutiva ipsarum in *esse* tali, aut sequentia ad illa constitutiva, et in hoc sensu practicum et speculativum quomodocumque non sunt membra dividentia, sed practicum tantum et speculativum tantum, in sensu paulo supra explicato ; sed in hoc sensu fateor divisionem non esse adæquatam, quandoquidem detur habitus cognitivus, qui non sit speculativus tantum, aut practicus tantum, sed potius practicus et speculativus simul, nempe habitus fidei divinæ. Et ne videamur dare instantiam in materia, quæ controvertitur, jam assigno aliam, de qua non credo posse esse controversiam, nam habitus ille quo quis facilitatur ad credendum homini ob auctoritatem humanam, sine dubio non est magis speculativus quam practicus, nec magis practicus quam speculativus, sed simul practicus et speculativus, ut supra dixi, quandoquidem ex se æque inclinat ad propositiones speculativus quas proponeret iste homo credendas, etiam ad finem speculationis, ac ad propositiones practicas, quas idem proponeret ad finem praxis ; ergo omnis habitus cognitivus non est pra-

71. 2. Modus.

Fides humana est practica et speculativa simul.

cticus tantum, nec speculativus tantum, sed aliquis potest esse æque speculativus et practicus.

72. Alio modo posset illa divisio intelligi, sic ut sensus esset, quod omnis habitus cognitivus esset speculativus tantum, aut practicus tantum, aut practicus et speculativus simul, et in hoc sensu esset adæquata divisio, et quidem generis in species; sed manifeste patet quod non repugnaret unum habitum esse simul speculativum et practicum, sed potius deberet esse aliquis habitus talis, si divisio esset divisio in membra realia.

Responsio in forma ad objectionem n. 68. Scientia ut sic non dividitur in speculativum tantum, et practicum tantum.

Ex his in forma respondeo iterum ad objectionem, practicum tantum, aut speculativum tantum sunt differentiæ contrahentes habitum cognitivum, ut sic, nego majorem; practicum tantum, et speculativum tantum, et practicum ac speculativum simul, transeat major, et concessa minori, nego consequentiam.

Ad 1. Confirm. Cur Logica sit totaliter speculativa?

Ad primam confirmationem nego antecedens; sed qui dicunt Logicam esse totaliter speculativam, ideo hoc dicunt, quia non inclinat per se directe secundum ullam partem sui ad praxim; et qui dicunt esse totaliter practicam, ideo hoc dicunt, quia ex natura sua intrinseca non considerat aliquod, nisi praxim, vel in ordine ad praxim.

73. Quod si quis uteretur illo principio ad probandum quod Logica non esset practica partim, et partim speculativa, ex eo quod idem habitus cognitivus non posset esse simul speculativus et practicus, satis debili inniteretur fundamento, præsertim in sententia Scotistarum et recentiorum communiter tenentium quod habitus Logicæ et cujuscumque scientiæ totalis non esset unus simplex habitus, sed aggregatum ex pluribus habitibus realiter et specie distinctis; quemadmodum enim illi habitus particulares essent specie et realiter distinctæ, non repugnaret quod aliquis ex ipsis esset practicus, et aliquis speculativus, non obstante quod practicum et speculativum adæquate dividerent habitum ut sic, tanquam species realiter distinctæ et oppositæ, quarum unius differentia diceret negationem differentiæ alterius non minus, quam rationalitas dicit negationem brutalitatis.

Ad secundam confirmationem dico Scotum intelligendum esse juxta assertionem sequentem.

Dico ultimo fidem simpliciter vocandam esse practicam, et non debere dici simpliciter speculativam. Hæc conclusio est directe, quam intendit Doctor, et videtur esse contra Thomistas, quamvis cum ipsis vix alia esse possit hîc quæstio aut difficultas, quam de nomine.

Probatur autem conclusio, quia nulla est cognitio fidei, quæ non possit inclinare ad praxim directe aut indirecte, et multæ sunt, quæ directissime, inclinant et dirigunt ipsam; et præterea certum est de facto quod Deus revelavit omnia objecta fidei in ordine ad praxim, nempe in ordine ad fugiendum malum et faciendum bonum, sed hoc sufficit ut fides simpliciter dicatur practica et non speculativa, tam ex fine suo intrinseco, quam ex extrinseco revelantis objecta ejus; ergo sic est dicenda.

Probatur minor, quia Ethica et Medicina simpliciter dicuntur practici habitus; sed tamen certum est quod inclinent ad plures cognitiones, quæ secundum se præcise consideratæ non sunt practicæ, et quod consequenter

ıtenus dicantur simpliciter practici, ıatenus inclinant ad plurimas co-ııitiones directe practicas, et quate-ıs non inclinant ad ullas cognitio-ɜs, quæ non possunt deservire ad ·axim; ergo quandoquidem fides in-inet ad plurimas conclusiones di-cte practicas, et non inclinet ad ullas, ıæ aliquo modo non possint condu-ɪre ad praxim, quamvis inclinet ad iquas cognitiones, quæ secundum se ·æcise consideratæ, non sint magis ·acticæ, quam multæ cognitiones ɔeculativæ, debet dici ex natura sua ıtrinseca simpliciter practica, non ıinus quam Ethica aut medicina. Et ·æterea quandoquidem finis revelan-s objecta ejus sit inducere nos per illa ɔjecta ad praxim, etiam ex fine ex-inseco revelantis erit simpliciter ·actica.

Quod autem Scotus non velit aliud, ıam quod dicitur in hac conclusione, ıtet tum ex loco supra citato *ex quar-*, tum etiam ex ratione, quibus pro-ıt omnes cognitiones Theologicas ɜse practicas; nimirum quia nulla ex ɔsis est, quæ non possit conducere iquo modo ad praxim; quia hæc ra-o non probat aliud, quam quod sint icendæ practicæ illæ cognitiones ali-uo modo, et quod habitus Theologiæ : fidei, a quibus proveniunt, sint di-endæ simpliciter practici; ergo nihil liud voluisse dicendus est Scotus.

Quæres quarto, an habitus fidei sit iscursivus. Hæc difficultas est in se alde magna et multum controversa. rima sententia est, habitum fidei esse iscursivum. Hæc debet esse Gabriel. ı 3. *d.* 23. *q.* 2. *art.* 2. Durand. 3. *d.* 4. *q.* 1. *n.* 8. Marsil. 3. *q.* 1. Lorcæ 2. . *disp.* 6. Vasq. 1. *p. disp.* 5. et videtur ·ani *lib.* 6. *de locis*, *c. ult.* et Vegæ *lib.* 9. *Trid. c.* 39. Nam hi videntur asserere aliquem saltem assensum fidei esse assensum discursivum seu compara-tum discursu; ad hoc autem consequens est habitum fidei esse discursivum, nam per habitum discursivum nihil aliud intelligimus, quam habitum natum elicere actum discursivum.

Secunda sententia est, cum D. Thom. 2. 2. *q.* 1. *art.* 1. Cajet. *ibid.* Turrian. *disp.* 6. *dub.* 1. Valent. *disp.* 1. *q.* 1. Coninck *disp.* 6. *de fide*, Suar. *disp. de fide*, *sect.* 4. et videri posset nostri Doctoris *dist.* 24. *q.* 1. *n.* 14. ubi dicit quod cuilibet contento in Canone as-sentitur quis propter auctoritatem Dei, ratione cujus assentit immediate om-nibus traditis in Scriptura, non uni propter aliud per syllogisticum dis-cursum. Sed certe ex hoc loco, nihil ad propositum colligi posset; tum quia posset quis assentiri assensu discursi-vo alicui immediate propter auctori-tatem divinam, sicut quis assentitur immediate tali assensu conclusioni propter præmissas immediate; tum quia non dicit Doctor quod non assen-tiatur quis contentis in Canone per Syllogisticum discursum, quo propo-neretur sufficienter ipsa revelatio di-vina et conditio ejus; sed quod non assentiatur quis ulli contento in Scri-ptura ex eo quod deducatur syllogistice ex aliis contentis in Scriptura, et sic in ea contentis, quandoquidem qua ratione posset quis assentiri cuicum-que contento in Scriptura sine depen-dentia ab aliis contentis in Scriptura, ita omnibus possit et debeat assentiri. Unde patet non esse necesse, ut ad hoc quod aliquis credat aliquid contentum in Scriptura, illud inferatur syllogis-tice ex aliis contentis in Scriptura. Quod si aliquis assentiatur alicui pro-

2. Sententia quod non.

Non constat an Scotus sit hujus opinionis.

Non credimus ullis contentis in Scriptura ex eo, quod deducantur ex aliis contentis in eo.

positioni, quæ continetur in Scriptura ex eo quod deducatur ex aliis propositionibus contentis in Scriptura, tum assensus erit Theologicus, et non fidei, et non assentietur illi, ut continetur immediate in Scriptura, quandoquidem assentiretur ipsi, ut sic deducitur, quamvis non contineretur expresse in Scriptura. Hoc est ergo, quod intendit Scotus, ut patet non solum ex ipsomet discursu ejus, sed etiam ex intento. Unde quantum ad hunc locum non puto Scotum favere huic sententiæ.

76. Duplex datur discursus, formalis, et virtualis. Quid est discursus virtualis.

Pro resolutione notandum quod duplicem considerare soleant auctores discursum, seu assensum discursivum, unum virtualem, alterum formalem. Discursus virtualis est, quo aliquis unico actu intellectus assentitur alicui propositioni propter veritatem alterius propositionis, vel aliarum propositionum, quas eodem actu judicat veras, ita ut veritas illarum aliarum propositionum objective proposita intellectui, sit, quæ moveat ipsum ad habendum assensum illum virtualiter discursivum circa propositionem illam, cui assentitur propter alias propositiones.

Quid sit discursus formalis.

Discursus, seu assensus discursivus formalis est, quo quis assentitur alicui propositioni propter aliam, vel alias propositiones, quibus assentitur per alios actus distinctos ab illo assensu discursivo.

Discrimen utriusque discursus.

Unde uterque discursus convenit in hoc, quod sit assensus uni propositioni propter aliam, vel alias; distinguuntur vero quod virtualis discursus sit assensus uni propter aliam cognitam seu judicatam, non eodem actu, sed diverso realiter; discursus vero formalis sit assensus uni propositioni propter aliam vel alias propositiones judicatas diversis actibus realiter. Quod vero dentur hujusmodi discursus distincti, patere posset; tum experientia; tum quia nulla prorsus est repugnantia in iis. Quod autem unus vocetur formalis, alter virtualis, pendet ex acceptatione auctorum, qui his modis loquendi in hoc sensu utuntur.

Notandum secundo, et supponendum ex resolutione communi de objecto formali fidei, fidem habere pro objecto formali motivo veritatem divinam revelantem, sive ipsamet revelatio sit de ratione formali, sive tantum conditio applicans essentialiter requisita, de quo perinde est, quod teneatur quantum ad propositum; unde communiter omnes concedunt quod intellectus moveatur objective ad assentiendum assensu fidei cuicumque propositioni creditæ fide divina, quia Deus verax, qui non potest fallere, nec falli, revelavit illam propositionem; et omnes admittunt hanc causalem, quia Deus revelavit; ideo aliquis credit, non vero hanc alteram, quia aliquis credit, ideo Deus revelavit.

Ex hoc autem infero primo fidem ab omnibus, qui admittunt hanc communem doctrinam, esse aliquo modo discursivam, vel formaliter scilicet vel virtualiter; quandoquidem actus ejus sit actus, quo assentitur aliquis propositioni creditæ, verbi gratia, huic: datur Trinitas personarum divinarum; propterea quod assentiatur huic alteri propositioni: Deus revelavit dari Trinitatem illarum personarum.

Infero secundo, difficultatem hujus controversiæ pendere ab hoc, an quando quis credit Trinitatem personarum, debeat quis distincto actu ab actu illo credendi, judicare quod Deus revelavit illam Trinitatem; si enim teneatur quod sic, tum fides ne-

cessario est discursiva formaliter; si teneatur quod nunquam, dum credit, actu distincto judicet Deum revelare illud quod creditur, fides erit tantum virtualiter discursiva; si vero denique teneatur quod dum credit quis, aliquando habeat judicium realiter distinctum de revelatione, aliquando non habeat, tum fides aliquando erit discursiva, aliquando non discursiva.

Dico primo, probabile est quod actus fidei, quo quis credit alicui propositioni revelatæ propter revelationem divinam, est formaliter discursivus. Hæc est auctorum primæ sententiæ contra auctores secundæ. Probatur, quia ille actus est assensus alicui propositioni propter assensum duarum aliarum propositionum, nempe hujus: Deus revelavit hanc propositionem, et Deus est verax in revelando; sed hoc sufficit ad hoc quod sit assensus formaliter discursivus, ergo est talis. Probatur minor, quia ideo assensus ullus dicitur discursivus, quia est assensus dependens immediate et proxime ab assensibus duarum propositionum aliarum, verbi gratia ideo assensus huic conclusioni: *Omnis homo est risibilis*, est discursivus, quia est assensus dependens ab assensibus harum duarum propositionum: *Omnis homo est rationalis, omne rationale est risibile.*

Dices, assensum fidei dependere ab assensu prædictarum duarum propositionum, verbi gratia, Deus est verax et Deus revelavit; non tamen ab assensu realiter distincto ab ipso assensu fidei, quandoquidem eodem actu, quo quis credit propositionem revelatam, judicat etiam Deum revelare, et Deum esse veracem; unde tantum erit virtualiter discursivus actus ille fidei, non vero formaliter.

Contra, quia eodem modo poterit dici quod assensus, quo quis judicat omnem hominem esse risibilem, quia omnis homo est rationalis, et omne rationale est risibile, sit dependens ab assensu istarum propositionum, non tamen ab assensu realiter a se distincto, et consequenter quod non sit formaliter discursivus, sed tantum virtualiter; sed hoc est contra omnes; ergo et illud alterum. Rejicitur.

Confirmatur hoc efficaciter, quia non magis poterit actus, quo quis assentitur Incarnationi propter revelationem et veracitatem Dei tendere simul in Incarnationem et veracitatem, est revelationem, et habere dependentiam aliquam, ut tendit in Incarnationem, a seipsa, ut tendit in revelationem et veracitatem, seu ab ipsa revelatione ac veracitate; non magis, inquam, potest hoc fieri, quam quod assensus, quo assentitur quis isti conclusioni: *Omnis homo est risibilis*, tendere possit simul in illas præmissas: *Omnis homo est rationalis, et omne rationale est risibile*, et habere dependentiam, ut tendit in illam conclusionem, a seipsa, ut tendit in illas præmissas; ergo tam debet dici quod ille assensus isti conclusioni sit discursivus solummodo virtualiter, quam quod assensus fidei sit sic discursivus.

Confirmatio 1.

Sicut eodem assensu posset quis credere Incarnationem ob revelationem, et veritatem Dei, posset etiam assentiri præmissis et conclusioni.

81.

Confirmatur secundo, quia quemadmodum potest assensus istius conclusionis præsupponere assensus realiter distinctos circa præmissas, ex quibus infertur; ita assensus fidei potest præsupponere assensus realiter distinctos circa veracitatem divinam et revelationem, et præterea quemadmodum assensus fidei, non solum tendit in ob-

Confirmatio 2. Quemadmodum assensus scientificus potest præsupponere assensum præmissarum, ita potest assensus fidei præsuppo-

nere assensum de revelatione, et veracitate Dei.

jectum materiale creditum, sed etiam in revelationem et veracitatem divinam tanquam rationem formalem motivam; ita etiam assensus conclusionis prædictæ, non solum tendit in illam, tanquam in objectum materiale terminativum *quod*, sed etiam in præmissas, tanquam in objectum formale *quo*, et motivum; ergo quidquid est in uno actu, ratione cujus dicitur esse vel non esse discursivus formaliter, reperitur in altero actu, et consequenter uterque vel nullus erit sic discursivus.

Confirmatio 3. Possibile est actum fidei esse discursivum.

Confirmatur tertio, quia nihil impedit quominus sit discursivus, ex suppositione quod possibilis sit actus fidei, qui sit discursivus; sed omnino id est possibile, ut patebit ex solutione objectionum, ergo quandoquidem habeat similitudinem, quantum ad experientiam, cum actibus, qui sunt discursivi, nec facile potest assignari disparitas inter illos, dicendum est quod sit discursivus, præsertim cum non pauciores, nec ignobiliores Theologi id teneant quam oppositum.

82. Probatur secundo conclusio, quia ille actus quo quis assentiretur Incarnationi vi hujus discursus, *quod Deus revelavit est verum, sed Deus Incarnationem revelavit;* ille, inquam, actus, non est actus scientificus a priori, neque a posteriori, saltem respectu eorum, qui non cognoscerent minorem, nisi obscure; nec est actus opinionis, cum innitatur immediate auctoritati, ergo est actus fidei; sed ille idem actus est actus discursivus, ergo aliquis actus fidei est discursivus; sed nullus potius quam actus, quo quis assentiretur propositioni revelatæ propter revelationem et veracitatem divinam, ergo talis actus est discursivus.

Objicies ex Suarez: Aliquis actus fidei non est discursivus, ergo nullus, quia est eadem ratio de omnibus, et quia unus habitus non potest esse principium diversorum actuum, quorum unus sit discursivus, et alter non. Probat antecedens, quia actus, quo primo creditur Deus revelasse, non est discursivus, cum non habeat præmissas, ex quibus inferatur syllogistice.

Respondent aliqui, negando antecedens, et ad probationem negant actum, quo judicat quis Deum revelasse aliquid, esse actum fidei, licet sit actus procedens ab habitu Fidei. Sed contra, quia est actus obscurus respectu eorum, quibus revelatio non proponitur evidenter (de quibus agitur in objectione,) et actus tendens in revelationem propter revelationem; non enim tendit in illam propter alia motiva, quia alias ultima resolutio fidei non esset in revelationem divinam, sed in illa alia motiva, propter quæ assentiretur quis ipsi revelationi, ergo est actus fidei, nihil enim aliud intelligimus per actum fidei quam hujusmodi actum.

Respondeo ergo aliter, negando consequentiam cum sua prima probatione, nam longissima est disparitas inter illum actum, quo quis credit Deum revelasse aliquid et quo credit aliquam propositionem esse veram, quia Deus revelavit illam, nam primus actus non dicit ullum ordinem intrinsecum ad duas propositiones objectivas, alter dicit; unde optime potest contingere ut primus actus non sit discursivus, alter sit.

Nego etiam secundam probationem ejusdem consequentiæ, quamvis enim habitus qui acquiritur per actus, non possit habere fortassis virtutem deter-

minativam ad duos actus, quorum unus sit discursivus, et alter non; tamen non est necesse, ut id verum sit de habitu per se infuso, qui cum simpliciter requiratur ad actum, habetque propterea similitudinem cum potentia in hoc, nihil impedit quominus possit concurrere cum potentia ad actum discursivum, et ad actum non discursivum. Quod etiam a simili suadetur, quia habitus charitatis inclinat, et ad actum fruitionis seu amoris beatifici, qui secundum Thomistas, est necessarius, et ad actum charitatis in via, qui est liber essentialiter secundum ipsos; sed non magis difficile est quod idem habitus supernaturalis inclinet ad actum discursivum et non discursivum, quam ad actum liberum et non liberum; ergo sicut unum potest facere, et alterum poterit.

Objicies secundo: Assensus fidei, si esset discursivus, non differret ab assensu Theologico, saltem illato ex duabus præmissis de fide, et una nota lumine naturali, sed hoc est absurdum secundum omnes.

Respondeo negando majorem, quia assensus fidei innititur, tanquam rationi formali proxima saltem partiali, ipsi revelationi secundum se; assensus autem Theologicus non innititur revelationi, sed potius mysterio revelato. Unde in discursu Theologico neutra ex præmissis est: *Deus revelavit conclusionem*, sed duæ propositiones revelatæ, vel una revelata, et altera aliter cognita; in discursu autem fidei una ex præmissis est, Deus revelavit conclusionem, verbi gratia, hic discursus: *Omnipotens potest facere quod non implicat; Deus est omnipotens, ergo Deus potest facere quod non implicat;* est Theologicus, et ejus major est lumine naturali nota, minor credita per fidem et revelationem habentem illammet minorem pro objecto; neutra vero est revelatio immediata conclusionis, ut patet. Hic autem discursus est fidei: *Quod summa veritas revelat, est verum; summa veritas revelavit Antichristum venturum, ergo est vere venturus.* In hoc autem discursu minor est revelatio immediate conclusionis, ut hinc patet maxima utriusque discursus dissimilitudo.

Dices in ultimo discursu minor posset esse credita per revelationem distinctam, ad illam, ut objectum terminatam; potest enim Deus revelare quod ipse revelaverit Antichristum venturum, ergo discursus ille fidei dependeret a majori revelata per revelationem distinctam, non minus quam discursus ille prior Theologicus. 86. Replica.

Respondeo primo, quamvis illa minor posset sic revelati, posset tamen dici quod actus fidei non inniteretur ipsi, ut sic revelatæ. Itaque assensus conclusionis, innitens ipsi ut revelatæ per revelationem distinctam, posset dici assensus Theologicus, et assensus innitens ipsi; ut est revelatio independens ab alia revelatione esset assensus fidei. Hoc autem supposito, replica non facit ad rem, quia adhuc manet diversitas inter assensum fidei, et Theologicum. Rejicitur 1.

Respondeo secundo, quamvis illa minor revelaretur per aliam revelationem, eam ut sic etiam revelatam esse posset principium formale proximum actus fidei, qui tamen semper esset distinctæ rationis ab assensu Theologico, quia hîc non haberet unquam pro ulla præmissa revelationem conclusionis, nec dependentem, nec independentem ab alia revelatione; as- Responsio 2.

sensus autem fidei semper haberet pro una ex præmissis revelationem conclusionis, vel dependentem, vel independentem ab alia revelatione.

87.
Objectio 3.

Objicies tertio : Assensus fidei non esset certior quibuscumque aliis scientiis, aut cognitionibus ; sed hoc est absurdum, ergo. Probatur major; quia dependeret necessario ab aliqua cognitione non fidei, nam in hoc discursu fidei : *Quod Deus revelavit est verum, hoc Deus revelavit* ; *ergo est verum*, cognitio primæ propositionis non est fidei, non enim innititur revelationi divinæ, quia sic deberet cognosci per actum discursivum dependentem ab aliis præmissis, et sic in infinitum ; ergo est cognitio non fidei. Sed cognitio conclusionis non potest esse certior cognitione præmissarum ; ergo non potest assensus fidei tendens in illam conclusionem, esse certior omni cognitione, quæ non sit fidei.

Responsio.

Respondeo, quidquid sit de minori (de qua postea quæsito sequenti) distinguendo majorem, quibuscumque aliis cognitionibus hujus status (de his enim loquimur) non procedentibus ab ipsomet habitu fidei, nego majorem ; procedentibus ab habitu fidei, concedo majorem, et similiter distinguo probationem majoris ; ab aliqua cognitione non fidei, id est, non innixa revelationi divinæ tanquam motivo formali, concedo ; non fidei, id est, non procedenti ab habitu fidei, nego.

88.
Actus non fidei posset provenire ab habitu fidei.

Itaque juxta hanc responsionem, quemadmodum ex adversariis multi dicunt quod habitus fidei supernaturalis in substantia influat in discursum virtualem, qui sit unus actus tendens in propositionem creditam, et in propositiones illas alias præmissas, verbi gratia, quod Deus revelavit est verum, hoc Deus revelavit ; ita dici posset quod idem habitus fidei supernaturalis instruere posset in plures actus, quorum unus tenderet immediate in propositionem creditam, et aliæ duæ in illas præmissas, qui omnes actus essent supernaturales in substantia, et consequenter certiores, quam ullæ cognitiones non supernaturales in substantia. Quod si hoc esset verum, tollitur vis objectionis.

Sed contra hanc doctrinam facit primo, quod habitus fidei supponatur habere pro objecto adæquate motivo revelationem divinam ; sed hoc esset falsum, si posset influere in actum, quo assentiretur quis illi propositioni : *Quod Deus revelat est verum*, independenter ab ulla revelatione.

Secundo facit contra eamdem, quod ille assensus non innixus revelationi divinæ, debeat necessario esse assensus vel immediatus ob evidentiam terminorum, sive physicam, aut metaphysicam, sive moralem ac probabilem, qualis est evidentia primorum principiorum probabilium, (suppono enim dari aliquas propositiones, quæ seipsis apparent probabiles, quando apprehenduntur, nec ut quis assentiatur illis, exigitur discursus, seu illatio ex aliis propositionibus) ; vel est assensus mediatus, et consequenter discursivus, seu illatus ex aliis præmissis mediate vel immediate evidentibus, aut metapyhsice, aut probabiliter. Si sit assensus immediatus evidens metaphysice, non potest produci ab habitu fidei, qui essentialiter est obscurus, nec etiam eamdem ob rationem si sit assensus mediatus, et deductus ex principiis, sic evidentibus metaphysice. Si sit assensus probabilis mediatus aut immediatus, si-

militer non poterit produci ab illo habitu, quia assensus probabilis nequit produci ab habitu certissimo, qualis est iste.

Tertio contra eam facit, quod qua ratione posset quis actu certo tendere in illam propositionem, *quod Deus revelat est verum* independenter a revelatione, tanquam a motivo, eadem ratione posset tendere in quamcumque aliam apprehensis terminis, et sic non esset necesse, ut revelaretur ulla propositio, quod est absurdum.

Ad has tamen difficultates, cui placeret prædicta doctrina, posset respondere ad primam, quod male supponatur habitus fidei esse determinatus ad revelationem, tanquam ad motivum adæquatum, ita ut non posset habere ullum actum circa aliquam propositionem, nisi ob revelationem, quandoquidem necessarium sit, ut feratur in hanc propositionem, *quod Deus revelat est verum*, et non propter revelationem, quia alias non posset elicere assensum propter revelationem. Itaque potest dici quod habeat revelationem pro motivo adæquato, non respectu omnis assensus, quem elicere potest, sed respectu omnis assensus mediati, hoc est assensus omnis, quem discursive elicit, seu ad quem determinatur per assensus aliarum propositionum.

Ad secundam dici potest, quod ille assensus non innixus revelationi, sit assensus immediatus, et evidens, vel physice, vel moraliter, et quod tamen procedat ab habitu fidei, cujus est elicere non solum actum fidei, sed actus necessarios ad actum fidei; unde quandoquidem non posset actus fidei habere tantam certitudinem, quantam supponitur habere, si dependeret ab una præmissa cognita cognitione naturali, quia assensus conclusionis sequitur debiliorem partem, sequitur quod assensus istius propositionis, *quod Deus revelavit est verum*, debeat esse supernaturalis in substantia, qualis non esset, nisi procederet ab habitu supernaturali fidei.

Ad tertiam, responderi debet, revelationem requiri pro propositionibus, quæ neque ex se suisque terminis sunt evidentes, neque deducuntur discursive ex propositionibus sic evidentibus; tales autem multæ dantur propositiones, ut hæc : *Christus venit, Antichristus veniet, consequemur vitam æternam per bona opera.* Pro his ergo requiritur per se revelatio, quamvis non requiratur pro illa, *quod Deus revelat est verum.* 91. Solvitur 3. difficultas.

Dices, saltem quemadmodum posset quis, assensu supernaturali procedente ab habitu supernaturali fidei, assentiri isti propositioni, *quod Deus revelavit est verum*, ita posset quis assentiri omni propositioni tam ex terminis evidenti, quam illa est, et consequenter his: *Totum est majus sua parte, omne rationale est animal;* sed hoc est incredibile et inauditum. Replica.

Respondeo negando sequelam, quia determinatur habitus fidei ad actus fidei innixos revelationi, et ad assensus principiorum fidei, nec potest elicere alios assensus ; assensus autem istius propositionis, *quod Deus revelavit est verum*, est assensus unius ex principiis fidei ; assensus autem illis aliis propositionibus non est talis. Rejicitur.

Itaque habitus fidei solum poterit inclinare ad actus fidei innixos revelationi, et ad actus necessario prærequisitos ad illos actus ; ad hos autem quod possit inclinare, colligitur tum 92. Ad quos actus possit inclinare habitus fidei.

quia non repugnat, nam quamvis forte idem habitus naturalis et acquisitus non inclinat ad præmissas et conclusionem, tamen habitus supernaturalis in substantia bene potest habere hujusmodi virtutem; tum quia id necessarium est ut posset elicere actum fidei tantæ perfectionis, quantæ de facto supponitur habere quoad supernaturalitatem et certitudinem. Unde infero, si sit necessarium ad hoc ut quis certo assentiatur conclusioni propter præmissas, quod judicet illationem conclusionis ex præmissis esse bonam, etiam hoc judicium æque debere procedere ab habitu fidei, ac judicium de illa præmissa, *quod Deus revelavit est verum*. Cæteræ objectiones ex his facile solvi possunt, ut propterea non sit necessariumeas hìc proponere.

93. Assertio 2. Probabile est actum fidei nullum esse discursivum.

Dico secundo, probabile est nullum actum fidei esse discursivum formaliter. Hæc est juxta adversarios primæ conclusionis, contra assertores ejus, et juxta eam potest facilius ostendi quomodo cum evidentia revelationis divinæ possit stare actus fidei licet non possit stare cum scientia.

Probatio 1. Ex non implicantia. 2. ex experientia.

Probatur autem mihi potissimum: Primo, quia non implicat quod credamus propter revelationem absque discursu formali. Secundo, quia si consulamus experientiam non solum communem rusticorum et simplicium, qui non minus credunt supernaturaliter quam Doctores, sed etiam ipsorum Doctorum, inveniemus quod ut plurimum non proponant sibi, dum credunt, illam propositionem objectivam, *quod Deus revelavit est verum*; neque etiam cogitant quidpiam de bonitate illationis, etiam dum primo convertuntur ad fidem; sed si actus fidei esset discursivus, hoc esset falsum, ut patet. Tertio, quia omnino difficilis et nova est illa doctrina præmissa de actu illo, qui procederet ab habitu fidei, et non haberet pro objecto motivo revelationem. Quarto, quia sancti Patres, præsertim Augustinus 18. *de Civit. cap.* 41. Damascenus *lib.* 4. *de fide* 12. aiunt fidem non esse inquisitivam, nec inniti probationibus. Quamvis enim possent hæ auctoritates sic explicari, ut velint solummodo quod ipsæ propositiones credendæ non indigeant aliis probationibus quam quod sint revelatæ, ut firmiter assentiamus ipsis, tamen possunt etiam sic intelligi, ut excludant omnem a fide discursum; et cum antiquiores Theologi ita eas videantur explicare, nec quidpiam impediat, quo minus ita explicentur, hæc explicatio præferenda est. Quinto denique, quia facile solvuntur fundamenta oppositæ sententiam, ut jam patebit.

Itaque ad primam probationem conclusionis præcedentis, respondeo, negando majorem; quamvis enim omnis propositio revelata a Deo possit discursive deduci ex duabus illis propositionibus, *quod Deus revelavit est verum*, *hoc Deus revelavit*, et consequenter possit intellectus assensu discursivo tendere in illam, tamen non est necesse ut quis ad credendum ulli propositioni eam sic inferat; sed apprehensa existentia revelationis de propositione, eo ipso immediate potest assentiri isti propositioni revelatæ, et quoties credimus sic fit, alias non eodem modo Doctores crederent, ac simpliciores; nam experientia constare potest, hos nunquam fere uti tali discursu, nec Doctores etiam, nisi rarissime.

Quod si quæras, cur ergo unquam utuntur isto discursu? Respondeo, illum discursum posse deservire multum ad probandum infallibilitatem assensus fidei divinæ: cum enim assentiri quis possit et soleat, non solum Deo, sed hominibus dicentibus aliquod absque discursu, et assensus datus hominibus sit ex natura sua fallibilis, assensus autem datus Deo sit infallibilis; si quis peteret a nobis, cur assensus innixus auctoritati divinæ sit infallibilis, et assensus innixus auctoritati humanæ sit fallibilis? poterit facile satisfieri dicendo rationem esse quod Deus non possit revelare falsum, homo vero possit.

Confirmationes primæ probationis, ad quam jam respondeo, solum habent vim contra eos, qui dicunt quod assensus fidei innitatur istis duabus propositionibus, *quod Deus revelat est verum, hoc Deus revelat*, ita ut nisi quis assentiretur illis duabus propositionibus, non assentiretur propositioni revelatæ, contra quos fateor illas infirmationes nimium urgere, nec bene video quomodo possint commode satisfacere; sed contra nos, qui id negamus, nihil faciunt, unde non est opus ut iis respondeamus, excepta saltem tertia, ad quam dico quod fundamenta hujus nostræ conclusionis officiant fidei discursive.

Ad secundam probationem respondeo, illum actum, quo mediante discursu, cujus minor esset, *Deus revelavit*, quis assentitur alicui propositioni, esse sine dubio discursivum formaliter, at non est actus fidei. Sed si minor sit evidens, erit actus non scientificus, sed quasi scientificus, aut talis, qualis est assensus conclusionis hujus discursus: *Non est potior ratio cur remedia calida tollant infirmitatem provenientem ex frigore, quam remedia frigida tollerent infirmitatem provenientem ex calore; sed remedia calida tollunt illam infirmitatem, ergo frigida possunt tollere hanc.* Talis igitur assensus, qualis est assensus hujus conclusionis respectu ejus, cui evidens est vel physice, vel moraliter assensus præmissarum, est assensus istius discursus, cujus minor esset: *Deus revelavit*, quando illa minor esset evidens, et major etiam.

Dixit autem quod in tali casu assensus esset scientificus, vel quasi scientificus, quia si ad assensum scientificum requireretur solum quod esset assensus discursivus evidens, ille assensus esset scientificus; si autem ulterius requireretur ad assensum scientificum quod esset assensus conclusionis a priori per causam, vel a posteriori per effectum, iste assensus, de quo agimus, non esset scientificus, ut patet, sed quasi scientificus, quia scilicet esset certus, et evidens ac discursivus, non minus quam assensus scientificus.

97.

Assensus ex veracitate divina evidenti, et revelatione obscura qualis esset?

Quod si minor illa: *Deus revelavit*, esset obscura, tamen assensus conclusionis non esset nec scientificus, nec quasi scientificus in sensu jam explicato, propter obscuritatem suam, sed posset dici quasi scientificus, adhuc propter certitudinem, et quasi opinativus propter obscuritatem; absolute autem et simpliciter non deberet dici, nec scientia, nec opinio, nec fides; sed erit assensus vere Theologicus, quia nihil prorsus impedit quo minus sit talis. Nam quod supra dixi in responsione ad secundam objectionem, contra conclusionem præcedentem, nemque assensum Theologicum non

debere habere pro ulla ex præmissis propositionem, in qua dicatur conclusionem esse revelatam, omnino gratis dicitur, nisi, quatenus supponeretur fides esse discursiva. Unde cum juxta hanc conclusionem, id non supponamus, sed potius oppositum, non debemus admittere quod assensus Theologicus non possit dependere immediate a propositione, qua dicatur conclusio esse revelata. Itaque universaliter habitus Theologicus est ille, qui inclinat ad assentiendum conclusioni deductæ ex duabus propositionibus de fide creditis, aut ex una de fide, et alia cognita lumine naturali, sive certo et evidenter, sive obscure et probabiliter; et assensus Theologicus est assensus talis conclusionis, ut sic deductæ, sive una ex præmissis sit propositio, qua dicatur conclusio revelata, sive nulla sit talis.

Quid est habitus Theologicus.

Quid assensus Theologicus.

Aliæ objectiones proponuntur, ad probandum quod fides sit discursiva, quia nullius momenti sunt et propterea hîc non videbantur proponenda.

98. Quæres quarto, an fides sit certa et certior scientiis, seu cognitionibus omnibus aliis naturalis ordinis? Circa hanc gravissimam difficultatem, varii sunt modi dicendi. Quamvis enim omnes Catholici in hoc conveniant, quod fides sit certa, tamen non eodem modo explicant certitudinem, nec eamdem certitudinem omnes fidei attribuunt, unde etiam fit, ut non conveniant omnes in resolutione secundæ partis, qua comparatur certitudo fidei cum certitudine aliarum cognitionum certarum naturalis ordinis; quære non erit abs re pro majori hujus difficultatis intellectione in sententiis auctorum explicandis aliquantulum hærere.

An fides sit certior aliis scientiis.

Itaque quantum ad comparationem fidei cum aliis cognitionibus certis, aliqui existimant, et speciatim Hervæus, nullam cognitionem certam esse certiorem aliis certis, sed omnes certas esse æqualis certitudinis, quia certitudo consistit secundum ipsum in negatione dubitationis, quam habet omnis cognitio certa. Sed hæc sententia commmuniter rejicitur: Primo, quia falsum est quod certitudo formaliter consistat in illa negatione, sed potius consistit in perfectione aliquá positiva cognitionis, ad quam sequitur talis negatio; posset autem illa perfectio esse major in una cognitione certa quam in aliis. Deinde quamvis consisteret in ipsamet negatione, tamen posset talis negatio competere cognitioni uni ex pluribus capitibus quam alteri, et tum ratione hujus deberet dici certior altera, quia per cognitionem certiorem intelligimus illam, cui ex pluribus capitibus repugnat non esse magis veram, quam repugnat alteram; et possét etiam esse quod negatio illa competens uni cognitioni certæ, competeret ipsi ob aliquam unam rationem, quam minus repugnaret esse fallibilem, quam ratio ob quam competeret talis negatio alteri cognitioni certæ; unde hæc altera esset certior illa prima. Itaque quemadmodum, licet repugnaret quod linea palmaris possit habere tot partes æquales, quot linea centum palmarum, et id propterea sit certum a parte rei, tamen magis repugnat quod habet tot partes æquales, quot linea mille pedum, quia quamvis per impossibile haberet tot partes, quot linea centum palmarum, non eo ipso sequeretur quod haberet tot quot

99. 1. Sen[tent]ia. A[liqui] tenent [nul]lam c[ogni]tion[em] certam [es]se al[iis] certior[em]. Rejici[tur] hæc s[en]tenti[a]. Certit[udo] non co[nsis]tit in [nega]tion[e].

Rejic[itur] 2[°].

Una c[ogni]tio po[test] esse e[t] certi[or].

linea illa mille palmarum ; ita quamvis repugnat, ut ulla cognitio certa possit esse falsa, tamen potest fieri quod magis repugnet unam esse falsam, quam alias, et consequenter una erit certior quam altera. Quod confirmatur auctoritate Philosophi multis locis, dicentis assensus præmissarum esse certiores assensu conclusionis.

S. Bonaventura 3. *d.* 23. *art.* 1. *q.* 4. distinguit duplicem certitudinem : unam speculativam, ad intellectum præcise spectantem, et alteram adhæsivam provenientem ex imperio voluntatis. Illam priorem dicit minorem esse in fide, quam in multis scientiis, posteriorem vero majorem.

Durandus *ibid. q.* 7. absolute negat fidem esse certiorem scientiis, sed optime potest intelligi loqui de certitudine illa speculativa, de qua S. Bonaventura, et sic intellectus non est improbabilis ejus sententia, ut postea videbimus.

Cajetanus 2. 2. *q.* 4. *art.* 8. Lorca *ibid. disp.* 28. dicunt fidem, spectata sua ratione formali, esse certiorem scientiis, sed quoad nos non esse ob nostram imperfectionem.

Hanc sententiam sic explicat Coninck *disp.* 14. *dub.* 4. ut velint quod fides esset certior quam scientia, eo quod tendat in objectum, quod quantum est ex se, natum esset causare certiorem cognitionem, quam objectum scientiæ, licet de facto non causat certiorem cognitionem in nobis.

Sed in hac explicatione est manifesta implicantia, si enim fides sit certior aliis scientiis ; ergo quandoquidem causetur ab objecto suo motivo, de quo loquitur Cajetanus, objectum fidei causat cognitionem in nobis certiorem, quam objectum scientiæ causet ; unde non est verisimile, hanc explicationem esse bonam, aut ad mentem Cajetani.

Melius ergo explicatur illa sententia sic, ut velit quod fides secundum se sit certior scientiis, ita ut qui cognosceret bene ejus naturam, cognosceret ipsam esse certiorem quam scientia ; sed tamen in ordine ad nos non esse certiorem, ita ut nos reflectendo supra nostrum actum fidei possimus cognoscere quod ille actus sit certior quam actus scientiæ. In hoc autem sensu explicata hæc docrina, si loquatur de certitudine speculativa, de qua supra S. Bonaventura, convenit cum eodem Sancto, et probabilis est. Melior explicatio sententiæ Cajet.

Coninck ipse asserit *supra,* fidem esse simpliciter et absolute certiorem quacumque cognitione naturali, et loquitur expresse de certitudine actus fidei, quam habet ex se, ut procedit ab intellectu et objecto motivo, ac modo proponendi illud objectum independenter ab actu voluntatis, quæ certitudo est certitudo, quam intelligit S. Bonaventura per certitudinem speculativam. Unde hæc sententia est directe opposita sententiæ sancti Bonaventuræ, eamque dicit Coninck esse jam fere communem. Idem præterea asserit hanc majorem certitudinem non competere solum fidei supernaturali, sed etiam naturali innixæ tamen eidem motivo revelationis divinæ sufficienter propositæ. 102. Sententia Coninck.

Suarez *disp.* 6. 5. 5. asserit absolute fidem supernaturalem esse certiorem quacumque cognitione naturali, et plurimos citat pro se, nec explicat bene an loquatur de certitudine adhæsionis, an vero de speculativa ; unde Sententia Suarii.

explicari commode posset de certitudine adhæsionis; tum quia citat pro se S. Bonaventuram, qui expresse de ea loquitur; tum quia in probationibus conclusionis desumit illam certitudinem partim ex imperio voluntatis, certitudo autem actus hinc desumpta est, quam vocat sanctus Bonaventura *adhæsionis*.

Hæc prænotare libuit quantum ad comparationem fidei cum aliis cognitionibus naturalibus; quantum autem ad ipsam certitudinem fidei, et cujuscumque alterius cognitionis, quæ certitudo cognosci debet, antequam cognoscatur quæ cognitio majorem certitudinem habeat, considerandæ sunt aliquæ explicationes ejus.

In quo consistit certitudo cognitionis.

103. Itaque Bannes 2. 2. *quæst.* 4. *artic.* 8. ait certitudinem esse firmam adhæsionem intellectus circa objectum verum, ob rationem firmam, et stabilem. Huic descriptioni opponit Coninck quod sequeretur hæreticos credentes Trinitatem ob revelationem divinam, esse certos de mysterio Trinitatis, quod tamen ipse putat esse falsum. Deinde sequeretur quod qui cognosceret aliquid ob rationem in se certam et infallibilem, quam tamen ipse non putaret certam, ut verbi gratia, qui judicaret Lunam eclipsari ob interpositionem terræ, cum tamen solum opinaretur illam esse causam, sequeretur, inquam, quod hujusmodi esset certus, quod tamen est absurdum. Sed facile respondere posset Bannes, se in sua explicatione non loqui de ratione materialiter firma et stabili, sed de ratione formaliter firma, quæ scilicet cognosceretur esse talis. Sed ulterius objici posset quod gratis asserat assensum certum omnem debere tendere in objectum certum, cur enim assensus firmus absque formidine non diceretur certus. Deinde non magis requiritur ad assensum certum cognitio rationis motivi infallibilis, ut talis, quam cognitio objecti certi, ut talis; sed est absurdum quod, ut quis habeat cognitionem certam, debeat necessario cognoscere, quod objectum cognitionis sit certum, quia sic ante cognitionem certam de objecto deberet habere cognitionem certam quod illud esset certum.

Sententia Bannes de certitudine cognitionis.

Impugnatio Coninck.

Rejicitur impugnatio hæc.

Impugnatur aliter Bannes.

Ipsemet Coninck dicit certitudinem formalem esse firmitatem assensus omnino infallibilis, sive qua intellectus alicui objecto cognito firmiter, et modo in se omnino infallibili adhæret. Ad hoc autem plures conditiones requirit: Primo, ut assensus sit verus, quia non potest quis assensu falso certo assentiri; sed hæc conditio posset negari, nec ipse eam probat. Secundo, ut intellectus tali modo tendat in objectum, qui nequeat reperiri nisi in assensu vero, hoc est, ut tendat in intellectum propter medium habens necessariam connexionem cum veritate objecti, et modo infallibili sibi propositum. Tertio, ut iste modus tendendi in objectum sit ipsimet assentienti infallibilis, hoc est, ut ipse cognoscat quod ille modo tendendi sit infallibilis.

Hæ duæ conditiones etiam gratis requiruntur, et præterea si requirantur, sequitur actus fidei non esse certos, ut postea dicemus, quod est contra ipsum Coninck.

Quarto, ut sit assensus firmus, sive ut assentiens per ipsum ita firmiter adhæreat suo objecto, ut aut nullo modo, aut non nisi difficulter ab eo assensu possit moveri. Hæc etiam con-

ditio, et gratis et falso requiritur ; gratis quidem, quia sine fundamento, quamvis enim certitudo dicat firmam adhæsionem, non tamen in illo sensu, quia qui certo credunt aliqua, possent facile dimoveri ab illa fide, si proponeretur ipsis, quod non esset credibile, ut sæpe facile posset contingere ; falso etiam, propter eamdem rationem, quia qui Catholicus credit non adesse substantiam panis sub speciebus Eucharisticis ob auctoritatem divinam propositam ab Episcopo, credit certo secundum ipsum Coninck, et tamen, si alii Episcopi, aut idem proponerent oppositum, nimirum adesse illam substantiam sub illis speciebus, sine dubio ille Catholicus posset facile non credere, et consequenter dimoveri ab illa opinione.

Ut ergo rem ipsam exacte declaremus et vitemus quæstiones de nomine, et æquivocationes quantum possumus, advertendum est primo, hanc difficultatem gravissimam posse moveri, et de habitu fidei, et de actu ; si moveatur autem de habitu, quandoquidem habitus ille dicatur certus, qui ex se determinatur ad actus certos eliciendos, ut cognoscamus an habitus fidei sit certus, et certior aliis habitibus, videndum est an actus ejus sint certi et certiores aliorum habituum cognitivorum actibus ; unde tota difficultas reducitur ad actus fidei, quorum natura cognita, quantum ad hoc, facile erit determinare quid sit dicendum de habitu.

Advertendum secundo, aliquem assensum posse dici certum variis modis. Primo, si esset assensus, quo intellectus absque ulla formidine assentitur objecto independenter ab imperio voluntatis ; et sane si velimus accipere certitudinem prout distinguitur a veritate assensus, et prout est aliqua particularis proprietas actus, considerabilis absque veritate, quemadmodum veritas est proprietas aut conditio actus considerabilis absque certitudine ; hæc videtur esse propriissima acceptio certitudinis, quia vix, aut ne vix quidem, potest assignari aliqua alia proprietas actus, quæ vocari possit certitudo, et sit considerabilis absque consideratione veritatis. Assensus certus dicitur is qui est absque formidine.

107. Confirmatur, quia propterea dicimus opinionem non esse actum certum, quia est assensus cum formidine, et propterea dicimus assensum scientificum conclusionis, et assensus primorum principiorum, esse certos, quia sunt assensus sine ulla formidine ; ergo certitudo consistere potest in illa proprietate actus, a qua habet determinare formaliter intellectum ad objectum sine formidine judicandum.

Dices, si capiatur certitudo hoc modo, tum hæreticus sine formidine credens aliquod mysterium falsum, posset dici certus de illo mysterio, sed hoc videtur absurdum. Respondeo, distinguendo majorem ; certus, in hac acceptatione certitudinis, concedo, nec id est absurdum, sed necessarium ; in aliis acceptionibus, in quibus communiter dicuntur non esse certi de illis mysteriis, nego majorem. In hoc sensu posset quis esse certus de falso.

108. Sed quidquid sit, an hæc acceptio certitudinis sit bona, aut propria necne, quod parum facit ad rem nostram, et mere dependet ab institutione et acceptione vocum, ego eam proposui, ut, si aliquis certitudine in hoc sensu uteretur, decernamus quæstionem præsentem etiam in illo sensu, quam etiam ob causam propone-

mus alias certitudinis acceptationes, quæ fortassis non erunt propriæ, nec communes apud Scholasticos, non quod velimus contendere eas acceptiones esse proprias ; sed ut quid dicendum sit in omnibus acceptionibus, quibus posset aliquis verisimiliter uti nomine *certitudinis* ostendamus, et sic vitemus æquivocationes ac quæstiones de nomine, a quibus ego, dum de re ago, libenter semper abstineo; tum quia plerumque inutilis est ; tum quia difficile est probare alterutram partem talis quæstionis ; quandoquidem enim significatio vocum antiquarum dependeat a libera institutione aliquorum, qui jam non sunt viventes, ut possimus ab iis discere quid ipsi significare voluerint per illas voces, de quarum significatione dubitaretur, profecto valde facile erit negare vel asserere hoc vel illo modo illos iis vocibus usos fuisse, et licet in aliis acceptionibus apud auctores bonos eæ voces reperirentur, facile respondebit quis id non obstare suæ acceptioni ; tum quia boni auctores quandoque improprie, et quidem cum elegantia loquantur ; tum quia voces eædem possent habere varias significationes proprias, ut patet in vocibus æquivocis ; quod si hoc consideraretur a pluribus, fortassis non impenderent multum operæ in hujusmodi quæstionibus.

Quæstio de nomine plerumque inutilis et difficultas probationis.

109. Secundo, assensus erit certus, qui procedit a principio determinato ad actum verum, quale principium supponitur esse fides supernaturalis habitualis, quæ nequit inclinare ad actum circa objectum non revelatum a parte rei a Deo.

2. Acceptio certitudinis, quæ scilicet actus dicitur certus qui procedit a principio determinato ad actum verum.

Tertio, potest dici assensus certus, qui revera a parte rei est conformis objecto, sive fiat cum formidine, sive non, et sive dependeat a motivo infallibili, sive non ; assensus autem certus in hoc sensu omnino coincidit cum assensu vero, unde idem est quærere, an actus fidei sit certior aliis cognitionibus in hoc sensu, ac quærere, an sit verior illis.

3. Acceptio qua actus

Quarto, potest dici assensus certus, qui est dependens a motivo formali infallibili, quod scilicet non possit esse a parte rei, quin objectum materiale assensus esset tale, quale per assensum judicatur esse, sive illud motivum cognoscatur esse tale, sive non, et sive proponatur modo infallibili, sive non.

Quinto, potest dici certus assensus, qui dependet a motivo formali infallibili proposito infallibiliter, sive cognoscatur sic proponi, sive non.

Sexto, potest dici actus certus, qui innititur motivo infallibili infallibiliter proposito, ita ut cognoscatur vere illud motivum esse infallibile, et etiam infallibiliter proponi. Hæ sunt acceptiones certitudinis speculativæ, seu assensus speculative certi, et ultima est illa, qua utitur Coninck, et quam putat propriam ac veram.

Septimo denique, potest accipi assensus certus pro eo, quo quis adhæreret firmiter ex imperio voluntatis alicui objecto vero, hæc autem certitudo est, quam vocat S. Bonaventura *adhæsionis*. His suppositis :

Dico primo, assensum fidei aliquem non esse certum in prima acceptione, et aliquem esse. Patet hæc assertio experientia, quia fideles quandoque credunt sine formidine aliquibus mysteriis fidei, et quandoque credunt cum aliqua formidine saltem indeliberata, ut omnes Theologi fatentur,

ut expresse asserit Doctor *dist.* 23. *q. unic.* ergo aliquis actus fidei non est certus in prima acceptione, quia scilicet dicitur actus certus ille, qui est assensus, quo assentitur intellectus absque formidine.

Dico secundo, assensum fidei esse certum in secunda acceptione, quia est actus, qui provenire non potest, nisi ab habitu per se infuso, aut aliquo auxilio supplente ejus defectum; habitus autem infusus, et illud auxilium sunt determinati ad actum circa objectum vere a parte rei revelatum, ut tenent communiter omnes Theologi, qui propterea negant rusticum fidelem credere fide supernaturali, aut proveniente ab habitu supernaturalis fidei objecto non revelato proposito a Pastore, ut revelato; ergo assensus omnis fidei supernaturalis est certus in secunda acceptione, qua scilicet dicitur actus certus, qui oritur a principio determinato ad causandum actum verum.

Dico tertio, assensus fidei accepta certitudine hoc sensu, est certior, quam assensus ullus naturalis ordinis. Probatur, quia si esset aliquis assensus, quo non esset certior in hoc sensu, maxime assensus scientificus, et assensus primorum principiorum; sed hic est certior in hoc sensu, ergo est certior in hoc sensu omni assensu naturalis ordinis. Probatur minor, quia licet illi assensus proveniant ab aliquo principio determinato ad actum verum producendum, verbi gratia, assensus primi principii ab ipso primo principio apprehenso, et assensus conclusionis ab ipsa conclusione suppositis assensibus præmissarum, aut ipsismet præmissis judicatis, tamen magis videtur repugnare quod habitus supernaturalis in substantia determinet ad actum falsum, quam quod primum principium apprehensum determinet ad actum falsum, quia si principium primum, verbi gratia, apprehensum determinaret ad actum falsum, duæ tantum sequerentur inconvenientiæ, nimirum et ipsa repugnantia consistens in hoc quod esset et non esset primum principium, et præterea imperfectio ejus in hoc consistens quod esset natum causare actum falsum, sic ut per ordinem actus ad ipsum non possemus cognoscere actum esse verum vel falsum. Ex his autem duabus inconvenientiis, licet prima illa de repugnantia esset æqualis utrobique, tam si principium primum apprehensum determinaret ad actum falsum, quam si habitus fidei determinaret ad talem actum, tamen longe inconvenientius esset quod habitus fidei haberet illam imperfectionem determinandi ad actum falsum, quam quod primum principium esset sic determinativum, quia habitus fidei est supernaturalis ordinis.

Magis repugnat primum principium apprehensum determinare ad actum falsum, quam habitum supernaturalem fidei.

113. Hinc sequitur quod si quis cognosceret actum fidei elicitum a se, aut alio esse supernaturalem in substantia, posset etiam cognoscere quod ille actus esset certus hac certitudine, et sic excluderet sine dubio omnem formidinem de incertitudine istius actus aut objecti. Sed quia nos, saltem naturaliter, non possumus cognoscere quod habeamus habitum fidei, aut quod noster actus ab ipso proveniat, inde est quod hæc certitudo actus fidei sit impertinens ad reddendum nos certos de objecto, aut ad excludendum quamcumque dubitationem. Unde etiam sequitur, quod nos, quan-

Prædicta major certitudo fidei est impertinens ad excludendum de facto formidinem.

tum ad experientiam nostram, non possumus excludere dubitationem magis per actum supernaturalem, quam per naturalem fidei de eodem objecto materiali, propter eamdem rationem formalem, qualem actum naturalem supponimus possibilem ; ex quo patet, quam bene Scotus dixit *dist.* 23. habitum fidei non poni propter certitudinem actus ; loquitur enim de certitudine quam nos possemus cognoscere inesse actui nostro ulli, in particulari considerato.

114. Assertio 4. Actus fidei omnis est necessario conformis objecto.

Dico quarto, assensus fidei est certus certitudine in tertia acceptione, hoc est, necessario conformis objecto. Hæc patet, quia est determinatus ad objectum revera revelatum ; nihil autem potest revera revelari a Deo quod non sit verum, quia Deus nequit revelare falsum, ut suppono cum communiori sententia.

115. Assertio 5. Actus fidei non est certior in hac acceptione, quam actus naturalis ordinis.

Dico quinto, actus fidei supernaturalis in hac acceptione non est certior quocumque actu naturali, quia actus naturalis fidei potest tendere in idem objectum materiale, imo et aliquis actus naturalis scientiæ potest tendere in objectum materiale quod sit secundum se magis necessariæ veritatis, quam objectum materiale creditum fide supernaturali, nam magis necessariæ veritatis est hæc propositio objectiva : *Omnis homo est risibilis*, quæ scitur naturaliter, quam hæc alia propositio objectiva secundum se considerata : *Antichristus veniet*, ut patet.

Major certitudo fidei in hoc sensu parum juvaret ad exclusionem timoris.

Quod si etiam actus fidei esset certior in hoc sensu, quam actus ullus naturalis, sive fidei, sive scientiæ, adhuc parum referret illa certitudo ad exclusionem dubitationis, et ad firmam aliquam adhæsionem intellectus ; unde oriretur quod per reflexionem ad suum actum, posset cognoscere se formaliter adhærere isto actu, aut firmius, quam aliis actibus naturalibus, quia, ut cognosceret se firmiter adhærere, et certo hac certitudine deberet cognoscere aliunde objectum, ita se habere, quemadmodum crederet illud, et sic cognosceret certo objectum esse tale alio modo quam per fidem, et a certitudine alterius istius actus dependeret certitudo fidei, quantum ad cognitionem nostram de illa, et consequenter nos non possemus cognoscere certitudinem illam nostri actus fidei esse majorem, quam sit certitudo istius actus, quo cognosceremus objectum ita se habere

Dico sexto, assensus fidei divinæ est assensus certus in quarta acceptione, hoc est, assensus dependens intrinsece a motivo infallibili. Hæc affectio est certa, et probatur, quia dependet a parte rei a revelatione divina existente a parte rei ; sed illa revelatio est infallibilis ; ergo. Hæc etiam certitudo est impertinens ad excludendam dubitationem de objecti crediti veritate, quia quamvis actus a parte rei dependeret a revelatione revera et infallibili existente, nisi nos cognoscamus quod revera ista revelatio esset existens, poterimus dubitare, si reflectamus supra nostrum actum, an illa revelatio existat, et consequenter an actus noster habeat pro motivo revelationem revera existentem.

Confirmatur, quia si illa dependentia a revelatione revera existente conduceret ad excludendam dubitationem, aut ad firmitatem aliquam, quam per reflexionem possemus cognoscere inesse nostro actui, quando Episcopus fide dignus proponeret nobis duo objecta, tamquam revelata,

quorum unum revera revelatum esset, alterum non esset, et crederemus, quantum est in nobis, utrique eodem modo, sed uni tamen per actum fidei supernaturalem, nimirum objecto vere revelato, alteri vero per fidem naturalem, nempe objecto revera non revelato in tali casu, potuissemus per reflexionem cognoscere aliquam firmitatem in adhæsione intellectus ad objectum vere revelatum, et majorem exclusionem dubitationis, quam ad objectum non revelatum vere ; sed hoc est absurdum, ergo dependentia actus a motivo infallibili non cognito, ut tali, est impertinens ad excludendam dubitationem, aut inducendam firmitatem aliquam specialem in assensu.

Dico septimo, actus fidei non est certior in hac acceptione certitudinis, quam omnes alii actus naturales ; hæc est contra Coninck, et plures recentiores, qui desumunt majorem fidei certitudinem supra alias cognitiones ab objecto formali motivo. Probatur autem, quia eatenus esset certior hac certitudine, quatenus motivum ejus esset magis infallibilis veritatis, quam motivum ullius alterius cognitionis naturalis ; sed hoc est falsum, ergo non est certior hac certitudine, quam omnis cognitio naturalis. Probatur minor primo, quia illud idem motivum, quod est fidei divinæ, potest esse fidei naturalis ; ergo non potest motivum fidei supernaturalis esse infallibilius motivo cujuscumque cognitionis naturalis. Probatur secundo eadem minor, quia motivum fidei est revelatio divina existens, ideo enim credimus fide divina, quia est revelatio divina existens de objecto credito ; sed non est magis infallibile quod sit revelatio divina existens, quam quod præmissæ demonstrationis sint infallibilis veritatis, et cognitiones eorum ; sed illæ præmissæ, ut cognitæ, sunt motiva actus scientiæ acquisitæ per illam demonstrationem, ergo. Probatur hæc ultima minor, quia revelatio divina poterat, etiam naturaliter loquendo, non existere de illo objecto, sic ut si non existeret, nullum fieret miraculum ; sed illæ præmissæ et cognitiones earum non possunt, saltem naturaliter, non esse infallibilis veritatis secundum omnes, unde si non essent veræ, fieret miraculum ; ergo non est tam infallibilis veritatis, quod revelatio divina de aliquo objecto existat, ac sunt præmissæ demonstrationis.

Probatur tertio minor principalis, quia non est magis infallibile, quod objectum a Deo revelatum sit verum, quam quod omnis perfectio divina sit absque imperfectione, et quod sapientia aliqua sit divina. Sed hæ propositiones possunt esse motivum naturalis cognitionis, qua quis cognoscat hanc propositionem : *Aliqua sapientia est absque imperfectione*, mediante hoc discursu : *omnis perfectio divina est absque imperfectione : sapientia aliqua est perfectio divina* ; *ergo aliqua sapientia est absque imperfectione*, ergo motivum fidei divinæ non est infallibilioris veritatis, quam motivum cognitionis naturalis.

118. Non est magis infallibile quod revelatum a Deo sit verum, quam omnem perfectionem Dei esse infusam.

Confirmatur, hæc ipsa propositio : *Revelatio divina est infallibilis veritatis*, potest movere ad actum naturalem, quo ipsamet cognosceretur ; est enim propositio evidens saltem respectu intellectus Angelici ; ergo quamvis eadem propositio sit motivum fidei, non poterit motivum fidei esse

infallibilioris veritatis, quam motivum alterius cognitionis naturalis.

Si actus fidei essent certiores hoc modo, nihil juvaret ad tollendam formidinem.

Adde ad hæc, si fuisset actus fidei certior in hac acceptione, quam aliæ omnes cognitiones naturales, tamen illam certitudinem nihil conducere posse nobis, ut excludamus formidinem, aut firmius adhæreamus objecto fidei aliqua firmitate, quam nos ipsi experimur, aut dum elicimus actum, aut dum reflectimus supra illum, quod patet et experientia, et quia non scimus nos credere fide supernaturali, quando per eam credimus.

119. Assertio octava. Omnis actus fidei est certus, ut dependens a motivo infallibili infallibiliter proposito.

119. Dico octavo, actus fidei omnis est certus in quinta acceptione, quia nullus est actus fidei supernaturalis de facto, nisi cujus motivum sit revelatio divina proposita, aut in se evidenter mediate, vel immediate, aut ab Ecclesia Catholica ; sed revelatio sic proposita est motivum infallibile propositum infallibiliter, ergo omnis actus fidei est certus sic, ut sit dependens a motivo infallibili proposito infallibiliter.

Adverte autem, quod licet hoc sit verum, non tamen est necesse ut illa propositio fiat immediate ipsimet credenti, nam si Parochus fideli proponat aliquid tanquam a Deo revelatum, quod revera revelatum est, ille fidelis credere potest fide supernaturali, et tamen non est necesse ut sciat Ecclesiam id proponere. Unde illa quinta acceptio duobus modis potest intelligi : Primo sic, ut propositio aliqua sit facta de re credita, quæ sit infallibilis, quamvis illa propositio non cognoscatur a credente, nec secundum se, nec quoad infallibilitatem, et in hoc sensu assertio nostra est intelligenda. Alio modo sic, ut propositio illa revelationis, quæ fit immediate credenti, sit infallibilis ; et in hoc sensu assertio non est intelligenda, quia certum est quod fides non sit certa certitudine desumpta a tali propositione immediata infallibili, respectu cujuscumque credentis in omni casu, quamvis hîc et nunc possit esse respectu hujus et illius particularis personæ. De majori autem certitudine fidei in hac acceptione quid dicendum sit, patebit ex conclusione sequenti.

Non est necesse ut quoties cognoscat Ecclesiam proponere rem creditam.

Dico nono, fides non est certa semper in sexta acceptione, nec moraliter, nec physice, nec unquam pro hoc statu communiter, nisi certitudine morali, excepto casu evidentiæ physicæ de attestatione divina. Hæc est sine dubio Alberti Magni 3. *d.* 23. *a.* 17. S. Bonav. *ibid. a.* I. *q.* 4. et omnium qui negant fidem habere certitudinem majorem speculativam, quam aliæ cognitiones naturales habent, nam omnino intelligunt per certitudinem speculativam, certitudinem, quam credens per experientiam suam, aut reflexionem supra suum actum possit cognoscere actui inesse ex principiis suis, secluso imperio voluntatis ; est autem expresse contra Coninck *disp.* 14. *dub.* 4.

Probatur autem prima pars, quia quandoque potest elici actus fidei, etiam prudenter, a non cognoscente modum, quo proponitur revelatio, esse omnino infallibilem ; sed in tali casu actus fidei ab illo elicitus non esset certus ullo modo in illa acceptione, quia in illa acceptione, ut esset certus, deberet eliciens ipsum cognoscere quod proponeretur infallibiliter revelatio, ut patet. Probatur major, primo, quia propter revelationem humanam fallibilem propositam fallibili modo, et quæ cognosceretur sic proponi,

potest quis credere ; ergo et propter divinam, quamvis cognosceretur sic proponi, quia non videtur revelatio humana, cum cognosceretur proponi fallibili modo, esse efficacior ad movendum sufficienter intellectum, et voluntatem ad credendum, quam revelatio divina.

Probatur secundo major, quia rusticus fidelis credit fide divina articulis vere revelatis propositis a Parocho, et quidem prudenter etiam, quoties non occurrit ratio dubitandi de ejus veracitate ; unde sic credendo mereretur, et non credendo peccaret, sed nec revelatio tum proponitur ipsi modo infallibili, nec consequenter ipse vere cognoscit eam sic proponi ; non enim proponitur ipsi tum revelatio de illo objecto revera revelato, nisi eodem modo quo proponitur ipsi revelatio de objecto revera non revelato ; posset enim Parochus simul eodem modo proponere ipsi propositionem veram et falsam tanquam revelatam a Deo.

Probatur secundo eadem prima pars, quia potest quis elicere actum fidei, quando cognoscit proponi revelationem modo fallibili ; sed actus tum elicitus non est certus certitudine, de qua loquimur, ut est evidens ; ergo actus fidei non debet esse semper certus tali certitudine. Probatur major, quia subditus cognoscens propositionem Episcopi sui esse fallibilem, ex eo quod sciat ipsum posse mentiri, si tamen hîc et nunc non occurrit ipsi aliqua ratio probabilis dubitandi de ejus veracitate, quantum ad illam propositionem, deberet existimare quod non proponeret credendum nomine Dei, nisi quod Deus revelaret, et illa existimatio esset prudens ; sed quoties habet fidelis prudentem existimationem, aut judicium de revelatione dicta, toties potest credere fide divina, et potest etiam teneri ad sic credendum, modo a parte rei res credenda sit revera revelata, et toties potest habitus fidei inclinare ad actum fidei ; ergo potest quandoque elici actus fidei a cognoscente propositionem revelationis esse fallibilem. Confirmatur, quia non repugnat habitum supernaturalem determinare ad actum fidei, proposita revelatione fallibiliter, ut patet ex prima probatione ; ergo non repugnat quod inclinet ad actum, etiam cum cognosceretur propositio esse talis ; tum quia non potest ostendi ratio disparitatis ; tum quia illa cognitio non tollit objectum materiale aut formale fidei, nec propositionem sufficientem ejus, et consequenter non potest impedire actum fidei.

Quoties habetur judicium prudens de revelatione divina, toties potest quis ob eam credere, si sit revera a parte rei.

123. Replica.

Dices, quemadmodum habitus et actus fidei determinantur ex se ad objectum revera revelatum, ita ut non possit tendere in objectum apparenter tantum revelatum, ita posset ex se determinari ad objectum revelatum infallibili modo propositum, ita ut non possent tendere in objectum non sic propositum, sed si hoc potest fieri, est magis congruum, quod ita sit de facto ; ergo dicendum est quod de facto actus fidei non possit haberi, nisi proposito infallibiliter objecto. Confirmatur quia propterea hæretici non credunt fide divina ullis objectis, etiam revera revelatis, quia non credunt ipsis, nisi ut proponuntur modo fallibili.

Rejicitur. Habitus fidei non determinatur ad actum circa objectum in-

Respondeo, quidquid sit de majori, negando minorem, quia si sic diceretur, vix unquam crederent rustici fide divina ullis mysteriis, quia vix un-

fallibiliter propositum credenti immediate. Cur hæretici non credunt objectis ullis fide divina.

quam proponuntur ipsis ulla mysteria, nisi modo fallibili ; hoc autem esset absurdum ; ergo et id unde sequitur. Ad confirmationem, nego antecedens ; sed ratio est, quia cum discredunt aliquibus objectis revelatis culpabiliter, omnino merentur, ut Deus auferat ab ipsis fidem habitualem, ac omne auxilium supplens ejus defectum, sine autem tali fide aut auxilio, nequeunt elicere actum fidei supernaturalem.

Nunquam nisi in casu evidentiæ physicæ de attestatione fides habet aliam certitudinem quam moralem de existentia revelationis.

Secunda pars assertionis nostræ, nimirum quod nunquam pro hoc statu, regulariter loquendo, aut non nisi in casu evidentiæ physicæ, de attestatione habeat fides certitudinem aliam, quam moralem in sensu de quo hic loquimur. Probatur manifeste, quia communiter non possumus cognoscere certo alia certitudine quam morali, quod Deus revelavit objecta fidei, neque enim constat ex terminis Deum revelare illa, nec potest fieri ullus discursus, ex quo evidentia physica colligatur quod Deus revelavit illa ; nam motiva credibilitatis non inducunt aliam certitudinem de facto in nobis, qui non videmus ulla miracula evidenter fieri in confirmationem fidei.

124. Assertio nona. Non cognoscunt multi fideles certius rem creditam esse revelatam quam cognoscunt multa naturaliter.

Dico nono, fides non est nec semper in multis, nec unquam in ullo pro hoc statu certior certitudine sextæ acceptionis, quam aliæ cognitiones naturales omnes, nisi quando haberetur evidentia physica de attestatione. Hæc est auctorum pro præcedenti assertione citatorum contra Coninck ; et prima pars sequitur manifeste ex dictis, quia si non sit semper certa ulla certitudine in illa acceptione, ut probavimus non esse in multis sæpissime, non poterit esse semper certior in multis, loquendo de certitudine istius acceptionis.

Secunda etiam pars sequitur similiter ex dictis, quia multæ cognitiones naturales habent certitudinem physicam, ac metaphysicam, quæ certitudo est major sine dubio quam moralis tantum ; ergo cum in nullo casu, aut homine, regulariter loquendo, et extra casum evidentiæ physicæ de attestatione, potest fides habere majorem certitudinem istius acceptionis, quam moralem, non potest in ullo, regulariter loquendo, esse certior, quam omnes aliæ cognitiones naturalis ordinis.

Confirmatur, quia ipse Coninck fatetur posse dari fidem naturalem de eodem objecto materiali ob idem motivum formale eodem modo propositum, quo proponitur quando haberetur fides certissima supernaturalis, et quod posset quis tam vere cognoscere motivum formale, et propositionem ejus esse tam infallibilia, quando haberet solum actum fidei naturalem, ac quando haberet supernaturalem ; ergo tum actus ille fidei naturalis esset ipse tam certus quam actus fidei supernaturalis, loquendo semper de acceptione illa sexta, de qua agimus, et consequenter falsum est quod actus fidei supernaturalis sit certior omni cognitione naturalis ordinis.

Probatur secundo eadem secunda pars, quia non debemus ponere in fide majorem certitudinem, communiter, quam sit necessarium. sed non est necessarium ponere in illa majorem certitudinem in hoc sensu, quam sit certitudo moralis ; ergo major morali non debet in ea poni. Probatur minor, quia non est necessarium in illa ponere communiter, nisi certitu-

dinem talem, quæ sufficiat, ut intellectus absque dubitatione deliberata sic adhæreat rebus fidei, ut velit potius mortem obire, quam eam negare, et ut potius vellet dissentiri interne omnibus, si posset objectis scitis ac cognitis aliis cognitionibus quibuscumque quam objectis fidei ; sed potest habere hanc certitudinem communiter cum certitudine tantum morali de revelatione ; imo et sine tali certitudine, quia adhærent hæretici rebus falsis quandoque absque certitudine morali, et omnes firmiter adhærere solemus communiter quod simus nati tali loco, talibus parentibus, quod viderimus tales vel tales personas, de quibus tamen non habemus aliam certitudinem quam moralem.

Quod si superior aliquis, cui teneremur obedire in omnibus casibus, præciperet nobis exponere vitam ad defensionem istarum veritatum potius quam ad defensionem veritatum nobis certarum, deberemus id facere, nec deberet id nobis magis difficile esse, quam exponere vitam pro defensione veritatum evidentium, quia difficultas exponendi vitam non oritur, nisi ex amore conservandæ ejus, aut vitandi pœnas, qui amor tantus esse potest in utroque casu, sed de illis veritatibus, certum est nos non habere nisi ad summum moralem certitudinem.

Confirmatur, quia si Deus proponeret nobis quod nisi crederemus Christum natum, cum id proponeretur sola humana auctoritate, non vellet nobis dare vitam æternam, profecto eo ipso essemus insipientes, et graviter peccaremus, nisi crederemus ob illam auctoritatem Christum esse natum firmissime, et etiam taliter, ut potius vellemus mori quam non credere ; ergo, ut aliquis exponat se morti, et firmissime credat, non requiritur certitudo rei creditæ, aut saltem non requiritur quod credens infallibiliter sciat illam rem in se esse certam, aut certo modo proponi,

Confirmatur secundo, quia multi de 172.
facto exponunt se morti ob voluntatem Principis, de qua non sunt alio modo quam mortaliter certi, ut cum inferior aliquis officialis significat militi voluntatem Principis esse, quod servet excubias in tali vel tali periculoso loco, aut ut irruat in hostes ; ergo quamvis non constaret de voluntate Dei præcipientis, ut exponeremus vitam pro defensione veritatum fidei alia certitudine, quam probabili aut morali, sic scilicet ut non possemus prudenter negare fidem iis, qui id nobis significarent, et quamvis non constaret nobis, nisi probabiliter aut moraliter, quod illæ veritates essent veræ a parte rei, deberemus tamen exponere nostram vitam pro illis.

Et per hæc penitus destruitur 128.
unum ex fundamentis Coninck positum *n.* 50 nimirum quod Deus exigat a nobis firmius adhærere fidei mysteriis quam aliis ; quandoquidem exigat a nobis, ut exponamus nos morbi pro eorum defensione, et consequenter quod pertineat ad ipsum proponere nobis certius fidei mysteria, quam proponuntur alia. Hoc, inquam, fundamentum ex dictis destruitur, quia posset a nobis exigere firmius adhærere rebus quas sciremus tantum esse probabiles, quam rebus scitis, et de facto id facit ; nam exigit a nobis sub peccato, ut obediamus superioribus, et ut credamus ipsis etiam,

Unum ex fundamentis Coninck.

Rejicitur.

quando non constat evidenter esse verum quod dicunt, ut in casu quo Prorex, verbi gratia, significaret voluntatem Regis esse hanc vel illam ; si enim absque rationabili causa dubitandi quis non crederet ipsi, quamvis sciret ipsum posse mentiri, tamen peccaret etiam contra Deum, et merito tam a Rege quam a Deo posset puniri.

Confirmatur hoc, quia firma adhæsio, quam Deus præcipit, ut præstemus fidei mysteriis, est dependens a voluntate, alias non præciperetur, sicut non præcipitur firma adhæsio rebus scitis ; sed ut voluntas obligetur ad omnem firmitatem adhæsionis, quæ ab ipsa provenire potest, non requiritur nisi propositio probabilis, ut est evidens, ergo ut Deus exigat firmam adhæsionem ab ipsa ad res fidei, non requiritur ut proponantur modo certo physice, sed sufficere posset non solum ut proponantur modo certo moraliter, sed etiam modo probabili.

129. Non est necessarium, ut quis habeat majorem certitudinem speculativam, quam ipse cognoscat, de rebus fidei, quam de suo Baptismo.

Probatur tertio, et simul confirmatur præcedens probatio. Non est necessarium ut quis habeat majorem certitudinem speculativam de rebus creditis, quam de suo Baptismo, hoc est, quod ipsemet sit baptizatus ; sed de hoc non habet quis nisi certitudinem moralem ad summum secundum omnes, imo aliquando posset contingere, ut non haberet nisi probabiliorem opinionem de eo ; ergo non requiritur major certitudo speculativa de rebus fidei quam moralis. Probatur major, quia æque requiritur Baptismus ad salutem, ac fides supernaturalis, et consequenter omnis dubitatio de eo posset æque reddere hominem perplexum, ac desperabundum, ac dubitatio de rebus fidei speculativa ; sed certitudo de rebus fidei speculativa videtur requiri potissimum, ne quis sit perplexus, ac desperabundus, ergo non requiritur major certitudo de rebus fidei quam de Baptismo.

Dices, requiri majorem certitudinem de rebus fidei, quam de Baptismo, ne quis amoveatur ab iis credendis, et adducatur ad doctrinam erroneam, quam ne quis credat præcipit Deus.

Contra, quia non magis obstat saluti non credere rebus fidei, quam vivere male, et frænum laxare vitiis ; sed si quis amoveretur a non credendo quod ipsemet sit baptizatus, posset tam facile adduci ad peccandum, quam posset adduci ad non credendum, si non cognosceret certo certitudine speculativa, quod mysteria fidei esent infallibiliter proposita, ut revelata a Deo, quia eo ipso quo non crederet se baptizatum, quandoquidem posset scire Baptismum esse necessarium ad salutem, facile persuaderet sibi vivere male, ut saltem in hac vita voluptatem consequeretur, quam non speraret in altera, sicut contingit in iis qui persuadent sibi se esse præscitos, seu damnandos ; ergo quemadmodum certitudo moralis sufficit ad retinendos homines in fide de suo Baptismo, ita etiam talis certitudo potest sufficere, ut retineantur in fide mysteriorum fidei.

Confirmatur, quia certitudo moralis sufficit ut non sit periculum, ne quis neget Constantinopolim esse, aut se natum talibus parentibus, ac tali patria ; ergo potest sufficere, ut non sit periculum ne quis recedat a mysteriis fidei.

Confirmatur secundo, quia non est

periculum probabile aut rationabile, ne quis compos mentis recedat ab una doctrina ad aliam, quando habet certitudinem moralem de una, et non habet talem de altera, quamvis non habeat certitudinem physicam, imo non deberet esse tale periculum, quando veritas unius doctrinæ esset longe probabilior altera ; ergo ut quis retineat fidem Catholicam, absque rationabili periculo eam deserendi, sufficit certitudo moralis, nec requiritur physica, aut metaphysica.

Confirmatur tertio, quia non debemus fidelibus dare talem certitudinem de rebus fidei, ut non possint ab iis recedere, cum revera de facto multi fideles fiant infideles aut hæretici, sed talem, ut rationabiliter ab iis non recedant ; sed ad hoc sufficit moralis certitudo, ergo major non requiritur.

Confirmatur quarto, tenacitas retinendæ fidei, et non recedendi ab illa oritur potissimum a voluntate, cui propterea communicatur per gratiam pius voluntatis affectus, quo imperat sibi actum fidei, non obstantibus quibuscumque rationibus oppositis ; sed omnis firmitas ac tenacitas proveniens a voluntate, potest haberi supposita certitudine speculativa tantum morali, imo et cum incertitudine morali, ut patet in hæreticis, quorum aliqui adhærent suis falsis dogmatibus, tam tenaciter, ut mortem potius subeant quam ea deserant ; ergo ad illam tenacitatem non requiritur certitudo speculativa major, quam moralis.

Probatur quarto, quia quod magis conducit ad consolationem fidelium, quantum ad hanc certitudinem, si aliunde non sit inconveniens, asserendum est, sed non requirere certitudinem speculativam majorem quam moralem, est magis ad hoc conducens, et non est inconveniens ; ergo id est asserendum. Major patet. Minor quoad secundam partem patebit ex solutione objectionum ; quoad primam vero probatur, quia experientia constat, non solum simpliciores, sed multo magis Doctores, qui exactius examinare possunt motiva fidei, et propositionem mysteriorum credendorum, sentire sæpissime dubitationem aliquam ac timorem de veritate aliquorum ex ipsis ; sed supposito quod debeat haberi certitudo speculativa, physica, aut metaphysica de mysteriorum fidei revelatione, omnino difficile est ne turbentur ob timorem non habendi rectam fidem, et præsertim cum non possint ipsimet expellere illam dubitationem et timorem, sed semper maneat in ipsis, quoties considerant rationes illas, a quibus causatur ; sed si non requireretur talis certitudo, sed diceretur ipsis sufficere ex parte intellectus certitudinem moralem, modo adesset firmissima adhæsio ex parte voluntatis, tum non haberent occasionem timendi, quia possent experiri in se voluntatem illam firmam adhærendi ipsis rebus, non obstantibus quibuscumque dubitationibus, quas ex parte intellectus sentirent ; ergo magis cederet ad consolationem fidelium, tollendosque eorum circa res fidei scrupulos, non exigere certitudinem illam physicam, aut metaphysicam, sed solam moralem.

Adest etiam in Doctoribus formido de rebus fidei quandoque.

133. Probatur quinto, ex eadem experientia, quia constat quod viri docti et boni quandoque sentiant aliquam dubitationem ac timorem de objectis, quæ hoc non obstante credunt ; hinc enim sequitur quod fides stat cum tali du-

bitatione, et timore in iis, qui considerant modum quo generatur, ergo non est tam certa, speculative in sensu quo jam loquimur, ac cognitiones evidentes primorum principiorum ac conclusionum ex illis deductarum, quæ nullo modo admittunt talem dubitationem. Probatur consequentia, quia illa notitia est certior in hoc sensu, quæ minus est compatibilis cum dubitatione et timore de veritate sui objecti; hac enim ratione dicitur opinio incertior in hoc sensu, quam scientia, et certitudo moralis dicitur esse incertior quam physica, aut metaphysica. Quod si quis consequentiam negaret, certe posset similiter negare opinionem esse minus certam in hoc sensu, quam scientiam et certitudinem moralem esse minorem, quam physicam aut metaphysicam, quod est absurdissimum.

Cognitio admittens formidinem non est tam certa speculative quoad nos, ac non admittens.

134. Replica.

Dices cognitionem illam esse certiorem, quæ minus admittit dubitationis, non cujuscumque, sed ejus, quæ provenit ex fallibilitate objecti motivi et propositionis ejus. Fidem autem non admittere talem dubitationem, sed eam, quæ provenit ex obscuritate objecti. Contra primo, quia sic posset quis dicere quod dubitatio, quam compatitur opinio, esset dubitatio orta ex obscuritate objecti, et non ex infallibilitate objecti, motivi, aut propositionis, sed hoc est absurdum, ergo et replica. Contra secundo, quia dubitatio, quæ est de objectis fidei, non oritur præcise ex obscuritate, quia omne objectum fidei qua tale, est obscurum, et tamen de aliquibus nullo modo dubitatur, de aliis sic; ergo signum est quod dubitatio, quam compatitur fides, non sit proveniens ex sola obscuritate, sed ex eo quod non cognoscatur, certo modo physice aut metaphysice proponi revelationem. Confirmatur, quia quamvis objectum creditum esset tam obscurum quam est, cum sentitur dubitatio aliqua de illo, modo cognosceremus certo certitudine speculativa physica, aut metaphysica quod esset revelatum, nullo modo dubitaremus; ergo signum est quod dubitatio proveniat non ex obscuritate, sed ex eo quod id non cognoscatur tali certitudine.

Rejicitur 1.

Rejicitur 2.

Formido quam admitit fides non oritur præcise ex obscuritate.

Confirmatur secundo, quia illa obscuritas, ex qua oritur illa dubitatio vel timor, non est aliud, quam defectus cognitionis physice et metaphysice certe de revelatione, aut aliquid sequens illam; ergo ubi est illa dubitatio, erit etiam talis negatio, et consequenter fides compatibilis cum tali dubitatione aut timore, non est certa physice, aut metaphysice in sensu de quo hic agimus.

Dices secundo, cum fide non compati dubitationem, sed dubietatem. Contra primo, quia hoc nihil est aliud quam ludere verbis, quid enim aliud esse potest dubietas quam dubitare? Contra secundo, quia quod admittat dubietatem ipsam, oritur ex negatione certitudinis physice, aut metaphysice.

Dices tertio cum Suarezio *supra n.* 13. ex compatibilitate dubitationis cum fide solum sequi fidem esse secundum *quid* incertiorem, quam scientia ex imperfectione intellectus. Sed contra, quia intellectus est secundum se tam imperfectus, dum habet actum scientiæ, et dum habet actum fidei; ergo si non potest esse dubitatio in illo dum habet actum scientiæ, et potest dum habet actum fidei, id non oritur ex imperfectione aut perfectione intellectus, quia si hinc proveniret, de-

beret excludi in utroque casu dubitatio, aut in neutro excludi.

Confirmatur, non oritur ex perfectione intellectus, quod cum actu scientiæ compati non possit dubitatio, sed potius ex certitudine actus scientiæ, ac modo certo certitudine physica aut metaphysica proponendi objectum; ergo non provenit ex imperfectione intellectus quod compati possit cum fide dubitatio, sed potius ex incertitudine actus fidei speculativa, et incerto modo incertitudine physica, aut metaphysica proponendi revelationem ; ergo nulla est responsio.

Contra secundo, quia sic posset quis dicere quod opinio non esset incertior simpliciter, sed secundum *quid* tantum, et ex imperfectione intellectus, quam scientia, et quod certitudo moralis non esset minor certitudo simpliciter quam certitudo physica, quod est absurdum.

Probatur quinto, quia omnis assensus fidei de facto est simpliciter liber, non obstante quacumque propositione, quæ de facto habetur communiter, ita ut possit quis non solum non credere, sed discredere si velit secundum communiorem sententiam, sed assensus multi naturales sunt simpliciter necessarii ex suppositione propositionis debitæ, ita ut non possit dissentiri secundum omnes, nec possit etiam non assentiri secundum Scotistas, et plures alios, non obstante quacumque consideratione motivi utriusque, actus fidei scilicet, et assensus naturalis ; sed hoc oritur ex cognitione infallibilis modi proponendi objectum assensus naturalis, et ex cognitione fallibilis modi proponendi objectum fidei ; unde si cognosceretur tam infallibiliter proponi, quam cognoscitur proponi, objectum scientificum, non potuissemus dissentiri ipsi magis quam huic ; ergo de facto non habetur tam certa cognitio de infallibili modo proponendi fidei objectum, ac objectum scientificum, et consequenter non potest fides ipsa esse tam certa certitudine, de qua loquimur, quam sint multæ cognitiones naturales.

Dices cum Coninck *num.* 54. assensum, quem aliquis præberet ob medium judicatum verum conclusioni falsæ, esse assensum necessarium, et tamen esse falsum ; ergo necessaria determinatio intellectus ad assensum non arguit veritatem assensus, nec consequenter certitudinem ejus in omni casu. Sed contra, quia licet non argueret certitudinem assensus revera a parte rei, tamen argueret certitudinem assensus, quantum ad cognitionem ipsiusmet assentientis, quod sufficit nobis, et consequenter quidquid sit de certitudine majori fidei a parte rei, nos debemus existimare, quod non sit tam certa quantum ad cognitionem nostram. 138. Replica Coninck. Rejicitur 1.

Contra secundo, quia illa necessitas, licet non arguit majorem cognitionis certitudinem, in omni casu, arguit tamen eam in casu quo vere cognoscitur motivum scientiæ, et modus proponendi ipsum ; ille autem est casus noster, unde valet in nostro casu optime prædicta probatio. Rejicitur 2.

Probatur sexto, quia fides non potest habere majorem certitudinem in sensu proposito, de facto in ullo communiter quam haberet, si omnibus communiter esset evidens physice aut metaphysice, quod Deus revelaret objecta credita, ut est evidens, et nemo negare poterit ; imo certum est quod non habeat de facto tantam communi- 139.

Quamvis attestatio divina esset evidens, fides non esset certior speculative nobis quam multæ cognitiones naturales.

ter; sed si attestatio divina esset evidens, fides non haberet majorem certitudinem speculativam, quam multæ cognitiones naturales, ergo fides de facto non habet majorem certitudinem talem. Probatur minor, quia propterea posset quis tum habere majorem certitudinem, quia posset reflectendo supra suum actum et modum quo generaretur cognoscere, quod inniteretur motivo formali magis infallibili, quam ulla cognitio naturalis, et quod infallibilius ipsi proponeretur illud motivum; sed hoc est falsum, ergo non haberet tum majorem certitudinem fides quam multæ cognitiones naturales.

140. Probatur minor ultima, quoad motivum fidei, quia illud motivum est revelatio divina existens, sed neque revelatio divina existens est magis infallibiliter existens, aut magis infallibiliter connexum cum veritate rei revelatæ, quam motivum multarum cognitionum naturalium, aut magis necessario connexum cum veritate objecti revelati, quam motivum istarum cognitionum cum earum veritate, nam hæ propositiones cum suis objectis sunt magis necessariæ veritatis: *Omne rationale est risibile, aliquod animal est rationale*, quæ sunt motiva hujus propositionis: *Aliquod animal est risibile*, quam hæc propositio: *Deus revelavit Antichristum esse futurum*, quia illæ sunt necessariæ veritatis simpliciter; hæc non est necessariæ veritatis nisi ex hypothesi, et secundum *quid*, ut patet. Rursus quamvis ex hypothesi quod revelatio existat, magis necessarium sit objectum existere, prout dicit revelatio, quam sit necessarium quod aliquod animal sit risibile, ex hypothesi quod omne rationale sit risibile, et aliquod animal sit rationale, tamen non magis est necessarium, objectum revelatum esse verum ex hypothesi revelationis, quam sit necessarium quod aliqua sapientia sit infinita, quod sciri potest naturaliter ex suppositione quod omnis perfectio divina sit infinita, et quod aliqua sapientia divina sit perfectio divina, cum non possit ostendi ex quo capite haberet magis necessariam connexionem revelatio cum veritate rei revelatæ, quam istæ præmissæ naturaliter cognoscibiles: *Omnis perfectio divina est infinita*, et *aliqua sapientia est perfectio divina*, cum illa conclusione; *ergo aliqua sapientia est infinita*, quæ etiam est naturaliter ex illis præmissis cognoscibilis.

Motivum formale fidei non est magis necessario connexum cum re credita, quam motivum multarum cognitionum naturalium cum rebus cognitis.

Probatur eadem minor, quoad infallibilem modum propositionis; eatenus cognosceretur quod in tali casu modus proponendi revelationem esset infallibilis, quatenus videretur evidenter ipsamet attestatio divina immediata in se, aut quatenus colligeretur esse ex præmissis evidentibus, sed multæ propositiones in se videntur naturaliter ex apprehensione terminorum, ut: *Omne totum est majus sua parte, quodlibet pro quolibet instanti est existens, aut non est existens*, et multæ propositiones colliguntur ex præmissis evidentibus; ergo qui videret naturaliter propositiones evidentes, sive in se, sive per discursum demonstrativum, posset cognoscere quod propositio istarum propositionum esset tam infallibilis, quam quod propositio revelationis, quam evidenter videret, esset infallibilis, et consequenter non esset ipsi infallibilior modus proponendi revelationem, quam modus pro-

ponendi motivorum veritatum naturalium multarum in casu evidentiæ de attestatione.

Confirmatur, quia non magis repugnat ex ullo capite nobis cognoscibili quod possimus decipi circa revelationem divinam evidenter propositam, quam circa veritatem quamcumque aliam evidenter propositam ; ergo non magis possumus in casu evidentiæ de attestatione cognoscere attestationem divinam nobis infallibiliter proponi, quam veritates naturales quas videmus evidenter, esse nobis infallibiliter propositas, quia eatenus id magis cognoscere possemus, quatenus magis repugnaret in tali casu attestationem proponi infallibiliter, quam alias veritates.

Hæc ultima probatio, meo judicio non solum efficaciter convincit conclusionem, ut jacet, sed universaliter ostendit in nullo casu fidem esse certiorem scientiis et cognitionibus multis. Dico autem *scientiis multis*, non vero *scientiis omnibus*, quia multæ cognitiones, quæ dicuntur scientificæ, et certæ certitudine physica, sunt sine dubio incertiores simpliciter etiam certitudine speculativa, quam fides esset in casu evidentiæ de attestante ; hæ enim cognitiones supponuntur certæ certitudine physica, ignis est calidus, Luna eclipsatur, propter interpositionem terræ, sed non est ita infallibile, Lunam eclipsari propter interpositionem terræ, quoties de facto eclipsatur, aut eclipsari possit, quin possit fieri, ut non eclipsetur, ob interpositionem terræ, nam possit mille aliis modis eclipsari, et posset etiam fieri quod quamvis interponeretur terra non eclipsaretur de potentia absoluta, qua non constet certo certitudine physica Deum non uti quandoque, nec etiam est tam infallibile quod ignis sit calidus, quantum ad omnem experientiam, quam nos habemus de igne, quin possemus habere talem experientiam, quoad omnia, sine eo quod ignis esset calidus, ut si Deus se solo ad præsentiam ignis produceret calorem in nobis eo modo quo ignis ipse de facto producit, ut bene posset facere ; sed est infallibile quod revelatio divina habeat necessariam connexionem cum veritate rei revelatæ, ita ut de potentia absoluta non possit fieri aliter ; et est infallibile homini videnti revelationem divinam quod illa sit divina ; ergo non est tam infallibilis cognitio, qua cognoscitur quod ignis sit calidus, aut Luna eclipsata ob interpositionem terræ, ac cognitio quam habet evidenter evidens revelationem divinam de re revelata.

Imo videtur mihi certior et infallibiliter cognitio fidei, quam habere possunt considerantes bene motiva credibilitatis mysteriorum fidei de veritate istorum mysteriorum, quam cognitio naturalis, quam possumus habere de caliditate ignis, et eclipsi Lunæ ob interpositionem terræ. Nam præmissæ discursus, quibus possit quis cognoscere infallibilitatem istius cognitionis fidei, sunt multo certiores nobis quam præmissæ discursus, quibus possumus cognoscere infallibilitatem istarum aliarum cognitionum de calore ignis, et eclipsi Lunæ per interpositionem terræ ; præmissæ enim, ex quibus considerantes motiva fidei possunt colligere infallibilitatem fidei, possunt esse hæ : *Illa mysteria sunt revelata a Deo, atque adeo infallibilia, qua suadentur esse talia per motiva*

143. Infallibilior est fides in iis qui cognoscunt motiva credibilitatis, quam quod ignis sit calidus.

credibilitatis illa, de quibus nos egimus *in quæstione secunda Prologi;* et alii agunt communiter in materia de fide : *Sed illa motiva competunt mysteriis omnibus nostræ fidei,* ergo illa sunt a Deo revelata, et consequenter infallibilia, atque adeo cognitio, qua creduntur ista mysteria, est infallibilis; præmissæ vero, quibus colligimus ignem esse calidum, infallibiliter sunt hæ : *Ad præsentiam ignis semper calefimus sed hoc non esset verum, nisi ignis esset calidus, quia frustra requireretur præsentia ignis, ut calefieremus, et non deberemus potius calefieri ad ejus præsentiam, quam ad præsentiam aquæ, nisi haberet aliquam virtutem ad calefactionem.*

Unde colligitur ignis esse calidus.

144. Ex his autem præmissis minor non est simpliciter certa, nec moraliter etiam tam certa, quam sit unaquæque ex præmissis illis, quibus colligebatur infallibilitas mysteriorum fidei, nam posset quis dubitare adhuc an calefierimus ad præsentiam ignis, potius quam ad præsentiam aquæ, ex eo quod ipse ignis esset calefactivus physice, et aquæ non esset ; an vero ex eo quod Deus ob rationes sibi notas, et nobis occultas ordinavit calefacere ad præsentiam ignis, vel ex eo quod ignis produceret aliquam dispositionem ad calefactionem, ad quam sequeretur calefactio a Sole, vel aliqua alia causa, aut causis secundis, vel ab ipso Deo ; et quamvis hoc minus probabiliter diceretur, et satis absurde, tamen vix posset convinci, qui ita discurreret, et idem potest ostendi de præmissis, ex quibus colligitur infallibiliter Lunam eclipsari ob interpositionem terræ; unde optimo Scotus et Scotistæ negant conclusionem illam : *Luna eclipsatur ob interpositionem terræ*, esse demonstrativam a priori aut posteriori, loquendo de demonstratione proprie dicta.

Non est simpliciter certum quod ignis calefaciat.

Sed quamvis hoc verum sit de hujusmodi cognitionibus, quæ dicuntur communiter certæ, tamen non desunt aliæ cognitiones naturales omnino certæ, ut quod totum sit majus sua parte, quod quodlibet sit vel non sit, quod aliqua sapientia sit perfecta, quia sapientia aliqua est divina, et omne competens Deo est perfectum.

Ex quibus a primo ad ultimum patet sententiam Coninck de certitudine majore fidei, quam cæterarum cognitionum naturalium, prout ab ipso explicatur ac defenditur, nullo modo subsistere ; quam etiam sententiam existimo non solum non esse communem Doctorum, ut ipse asserit, sed ex Doctoribus, vel nullos, vel certe paucissimos eam tenere, quamvis enim communiter doceatur fidem esse simpliciter certiorem scientia, tamen non in sensu Coninck, quem jam impugnavimus, sed in sensu inferius explicando, aut in aliquo alio. Sed videamus quibus rationibus ipse probat, quod modus proponendi revelationem divinam sit certior nobis, hoc est, quod nos cognoscamus infallibilius illam revelationem esse existentem, quam motiva aliarum cognitionum esse vera.

Sen... C... n... com...

Probat ergo id *num.* 50. primo, quia Deus exigit a nobis, ut firmissime et indubitanter credamus abnegantes omnem rationem naturalem potius quam fidem ; ergo ad ipsum pertinet certissimo modo nobis proponere objecta fidei ; sed ad hoc responsum est *supra num.* 128. posse Deum a nobis exigere firmissimam fidem, quamvis inniteretur fides auctoritati

Pr... fun... tu... n...

Rej... tur

humanæ, et in se fallibili, et propositæ etiam fallibiliter.

Responderi etiam potest secundo, quamvis si constaret nobis certissime quod Deus exigeret a nobis firmissimam fidem in sensu Coninck, inde possemus colligere quod objecta fidei infallibili modo proponantur, tamen de facto quæro a Coninck, quo actu cognoscitur Deum exigere a nobis fidem talem ? Si actu fidei, ergo antequam cognoscatur iste actus fidei esse certior aliis cognitionibus, debet cognosci actum fidei omnem esse sic certiorem ; unde in hac probatione Coninck peteret directe principium, quia probat certitudinem majorem fidei ex propositione certiori objecti, quæ dependet a majori certitudine fidei. Confirmatur hoc, ut cognoscamus aliquem actum nostrum esse certiorem altero ex certiori propositione objecti, debemus certius cognoscere istam propositionem esse certiorem et infallibiliorem quam sit propositio objecti ad actum incertiorem ; ergo ut cognoscatur fidei actus esse certior actu scientiæ, debet ex infallibiliori modo proponendi objecti certius cognosci quod modus proponendi objecti fidei sit infallibilior, quam modus proponendi objecti scientiæ ; sed si non cognoscatur illa propositio alio modo quam per fidem, tanta erit difficultas in probando quod cognoscatur certius istud motivum infallibilius proponi, ac in probando quod ipsa fides sit certior quacumque cognitione ; ergo vel petitur principium, dum sic probatur certitudo major fidei, vel certe ignotum per æque ignotum probatur.

Quod si non cognoscatur illa infallibilior propositio per fidem, sed per aliam cognitionem ; ergo fides non potest esse nobis certior, quam alia illa cognitio, et consequenter cum illa cognitio debeat esse in substantia naturalis, maxime in sententia Scotistarum non admittentium alias cognitiones supernaturales in substantia præter cognitionem fidei, fides non potest esse nobis certior quam aliæ omnes cognitiones naturales in substantia. Et si admitteremus illam aliam cognitionem esse supernaturalem in substantia, adhuc illam esse certiorem nobis quam aliæ cognitiones naturales, tam incertum est, quam ipsam cognitionem fidei, unde idem inconveniens sequeretur, ac si esset cognitio fidei.

Secundum fundamentum Coninck.

Et per hoc patet ad duas alias probationes, quas eodem numero proponit, nempe quod Deus nobis proponat notas credibilitatis fidei nostræ, ut per eas cognoscamus, quæ sunt credenda ; unde si fallerent istæ notæ ipsemet deciperet nos, quod magis implicat quam aliquid quod sequeretur ex eo quod modus proponendi cognitiones quascumque naturales falleret. Deinde Deus promisit se adstiturum perpetuo Ecclesiæ ne erraret in proponendo aliquo mysterio, ut revelato, quod non esset revelatum ; ergo modus proponendi res fidei per Ecclesiam est infallibilior quocumque modo proponendi objecta cognitionum naturalium. 147.

Tertium fundamentum

Rejicitur ex dictis.

Ad hæc, inquam, ex dictis patet responsio, quia quæro, quomodo cognoscatur quod Deus assignavit illas notas, aut quod promiserit adstare sic Ecclesiæ ? Si per fidem, vel aliam cognitionem, eodem modo replicandum, quo contra primam probatio-

nem ejus, et similiter instari potest contra id quod *num.* 49. dixerat ante, nempe notas credibilitatis, non quidem secundum se sumptas, sed prout subsunt divinæ providentiæ, minus posse fallere, quam motiva ulla cognitionum naturalium quomodocumque proposita. Si enim istæ notæ secundum se non habeant illam majorem infallibilitatem, sed ut subsunt divinæ providentiæ, ut cognoscantur habere talem infallibilitatem majorem, debet cognosci quod subsint dictæ providentiæ isto modo particulari, ut ab illa habeant infallibilitatem; et tum quærendum est, qua cognitione cognoscantur sic subesse dictæ providentiæ, an fidei, vel alterius rationis, et redit præcedens difficultas.

148. Quod si etiam daremus certius nobis esse quod quidquid Ecclesia proponit sit infallibilius quam quidquid cognosci potest cognitione naturali, ut sic cognoscibile, est tamen ut hìc et nunc cognoscamus aliquod creditum a nobis esse certius, quam quod scimus ulla cognitione naturali, deberemus cognoscere certius, quod illud sit propositum ab Ecclesia, quam cognoscimus aliquod cognitione naturali; nam si incertius id cognosceremus, jam deficeret major certitudo fidei nostræ circa illud creditum, ut patet, loquendo semper de certitudine in sensu præsenti quo utitur Coninck, sed implicat nos id certius cognoscere; nam non possumus pro hoc statu certius cognoscere absque speciali revelatione aliquod esse propositum ab Ecclesia, quam cognosceremus illud, si ipsi audiremus Papam aut Concilium universale, dicentes quod illud esset revelatum, ut est evidens. Sed si id audiremus, et etiam cognosceremus quod Papa esset verus Papa, et Concilium verum Concilium, tamen non esset adhuc nobis certius quod Papa, aut Concilium proponerent illud ut revelatum, quam quod totum esset majus sua parte, ut etiam est evidens; ergo nec in tali casu certior esse potest propositio rei creditæ, quam propositio objecti cognitionis naturalis. Possent objici contra hanc assertionem nostram loca Scripturæ et Patrum inferius citanda pro certitudine fidei *num.* 154. 155. sed nullo modo loquuntur de certitudine fidei in sensu, de quo hìc agemus, unde nec ipse Coninck ea pro se adduxit.

Non cognoscimus quod Ecclesia proponat aliqua esse fidei certius quam multa quæ naturaliter cognoscimus.

Dico decimo, fides habet certitudinem adhæsionis ortam ex imperio voluntatis, et quidem aliquando tam magnam, quam sit certitudo ullius alterius cognitionis; aliquando minorem, quam sit certitudo adhæsionis alterius cognitionis. Hæc assertio quoad primam partem est S. Bonaventuræ *supra*, et communis Doctorum, patetque, quia habere talem certitudinem, non est aliud quam esse actum verum imperatum a voluntate volente, ut intellectus firmiter objecto istius actus adhæreat per actum, sed certum est, quod hoc competat actibus fidei supernaturalis, qui semper imperantur a voluntate. Probatur secunda pars, quia actum esse tam certum, certitudine adhæsionis, non est aliud quam esse actum provenientem ab imperio voluntatis volentis, ut intellectus tam firmiter adhæreat objecto istius actus, quam adhæreat ulli alteri objecto per alium actum; sed hoc competit sæpe actibus fidei, ut patet ex eo quod aliqui quandoque

tam tenaciter volunt adhærere objectis fidei, ut potius quam ea velint deserere, non solum parati sint mori, et omnia tormenta subire, sed etiam acerbissima, quæque actu patiantur et mortem ipsum; sed non apparet quomodo possit esse major certitudo adhæsionis in ullis aliis actibus intellectus quam hujusmodi, ergo tanta est certitudo adhæsionis quandoque in actu fidei, quanta in ulla alia cognitione.

Probatur tertia pars, quia multi volunt actu fortius ad hærere objectis non revelatis, quam aliqui fideles, quandoque actu volunt adhærere objectis fidei; ergo minor est quandoque certitudo adhæsionis in actibus fidei, quam in aliis actibus. Probatur antecedens, quia non est necesse ut fideles semper actu habeant explicite hunc actum, volo credere hoc vel illud mysterium fidei, magis quam judicare aliquid aliud, quod non est fidei esse verum, et aliquis alius potest, si vult, habere actum, quo explicite velit magis judicare aliquod aliud objectum non creditum, quam ullum objectum creditum; et præterea posset fieri quod in tali casu, quo non haberet fidelis talem actum explicitum, non tanto conatu vellet credere absque tali comparatione, ac alius vel ipsemet quandoque voluit, vel volet adhærere objecto non credito; ergo posset fieri quod aliquis actus fidei non haberet quandoque tantam certitudinem adhæsionis, quantam habet alius actus non fidei.

Confirmatur, quia sæpe contigit, ut fidelis aliquis vellet externe negare fidem ob incommoda leviora aliqua vitanda, ne scilicet pateretur jacturam magnæ partis bonorum, aut exilium, aut carcerem, et quod aliquis hæreticus mortem obiret, et gravissima incommoda, ne externe negaret fidem falsam; sed certe videtur omnino quod ex illis duobus, Catholicus minus firmiter crederet firmitate adhæsionis orta ex imperio voluntatis, quam ille hæreticus; ergo aliquando potest contingere ut actus fidei supernaturalis sit minus certus et firmus certitudine adhæsionis quam actus, qui non est actus fidei.

Dices, quemadmodum habitus supernaturalis charitatis non inclinat ad actum amoris Dei nisi talem, qui sit super omnia, ita etiam de habitu fidei dicendum est, quod non inclinet ad assensum, nisi qui sit super omnia. Replica.

Sed hæc replica potius favet nobis, nam quemadmodum non est necesse, ut amor supernaturalis charitatis sit super omnia sic, quin et alius aliquis tum habeat, et ipsemet, qui tum elicit, ante aliquando habuerit, et postea habere possit amorem, qui æque sit super omnia, ac iste amor supernaturalis, ita non est necesse, quod actus fidei supernaturalis sit ita super omnes alios assensus taliter, ut non solum alius aliquis tum habeat, et ipsemet habens illum assensum aliquando habuerit, et post habere possit alium assensum non supernaturalem, qui æque sit super omnes assensus, quantum ad firmitatem ac certitudinem adhæsionis ac assensus ille supernaturalis fidei. Præterea, quemadmodum amor supernaturalis unius hominis licet sit super omnia, ita ut ipsemet amans non amet aliquid magis, nec æque, ac Deum, potest tamen fieri ut non sit ita super omnia, quin aliquis alius magis amet

Rejicitur. Actus charitatis non debet esse ita super omnia ut alius actus aliquis non sit æque super omnia aut magis. Idem dicendum de fide.

aliquid aliud super omnia, quam amans Deum amore supernaturali, amet ipsum super omnia, ita posset fieri quod assensus fidei supernaturalis non esset ita super omnia, quin aliquis assensus naturalis alterius saltem hominis, possit esse magis super omnia, quantum ad firmitatem adhæsionis ortam, voluntatis imperio, et hoc sufficit nobis.

151. Assertio undecima.

Dico undecimo, absolute et simpliciter actus fidei supernaturalis non solum est certus, sed certior quacumque cognitione naturali, quæ habetur pro hoc statu. Hæc est communis Doctorum, quos citat et sequitur Suarez *disp.* 6. *sect.* 5. *num.* 10. Prima pars patet ex Scriptura, Tobiæ 3. *Pro certo habeat omnis, qui in te credit.* Act. 2. *Certissime sciat domus Israel, quia et Dominum eum, et Christum fecit Deus hunc Jesum, quem vos crucifixistis.* Probatur præterea per ea, quibus probatur secunda pars, quia si absolute et simpliciter est certior aliis cognitionibus, absolute et simpliciter debet esse certus.

Absolute simpliciter actus fidei est certior quacumque alia cognitione hujus status.

Probatur primo, quod actus fidei sit certus.

152. Probatur secundo, quod sit certior, ex Scriptura.

Probatur secunda pars 2. Petr. 1. *Habemus firmiorem propheticum sermonem.* Luc. 21. *Cœlum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt.* 1. Joan. 5. *Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei majus est.* Sed hæc loca, meo judicio, parum urgent, nam in primo loco fit comparatio fidei, non cum omni cognitione naturali, sed cum doctis fabulis, quas Gentiles afferre solebant de suorum deorum, et religionis origine, ac progressu, ut patet ex textu. In secundo loco non fit ulla mentio fidei, aut cognitionum naturalium certarum, sed comparatur firmitas prædictionum ac promissionum Christi, cum cœli et terræ stabilitate, et illa dicitur major ; ex hoc autem non sequitur quod cognitio fidei sit firmior quacumque cognitione naturali, sed ad summum quod sit major quam firmitas cognitionis, qua judicatur cœlum et terram perpetuo futura stabilia.

Non sufficit probatio.

Ex tertio etiam loco habetur tantum, quod fides divina sit certior fide humana sicut testimonium Dei, cui nititur, est majus testimonio humano, cui innitur fides. humana.

Nihilominus quia satis communiter Theologi utuntur prædictis locis in sensu, in quo possent facere ad probationem conclusionis, propter eorum Theologorum auctoritatem possunt habere aliquid probabilitatis in eo sensu apud Catholicos. Dico autem, apud Catholicos, quia non admittentes Scripturam et communem expositionem, non possent urgeri, aut his aut aliis testimoniis Scripturæ, quamvis expressissime assererent fidem esse certiorem, quibuscumque aliis scientiis, quia quod verum diceret ipsa Scriptura, habetur per fidem ; unde si non constaret fidem ipsam esse aliunde certiorem, non constaret ex Scriptura, quæ fide creditur fidem esse certiorem, ut patet.

Secundo probari solet auctoritate Patrum, Augustini 7. Confess. 10. *Facilius dubitarem me vivere, quam non esse veritatem, quam audivi in corde ;* Basilii in Psal. 115. *Fides supra rationales methodos animum ad assensum trahens ;* et in epist. 43. *In sublimibus dogmatibus potior est ratiocinationum comprehensione ipsa fides ;* Richardi a S. Victore : *Quotquot veraciter fideles sumus nihil certius tenemus, quam quod fide credimus.* Sed neque hæc

etiam loca urgent; non primus, quia quamvis Augustinus facilius dubitaret de sua vita, quam de rebus fidei, non sequitur quod alii communiter sic facilius dubitarent, aut dubitare deberent; sicut enim unus alio melius et perfectius apprehendit motiva credibilitatis, et minus patitur dubitationem ullam, aut timorem circa res fidei, ita posset contingere, ut unus aliquis facilius dubitaret de aliquo objecto scito aut cognito evidenter, quam de veritate ulla fidei, licet cæteri omnes communiter facilius dubitarent de objectis fidei. Secundus etiam locus minus facit ad rem, quia solum significat fidem mirabili, et extraordinaria via trahere ad assensum objectorum, non quærendo scilicet naturam objecti, nec definitionem, nec divisionem ejus; ex hoc autem nihil sequitur ad intentum conclusionis.

Tertius locus solum dicit plus valere fidem in sublimibus dogmatibus, excedentibus scilicet capacitatem naturæ, quam ulla cognitio discursiva, quæ haberetur absque revelatione, non vero quod plus valeat fides, quantum ad firmitatem, quam assensus discursivi de aliis objectis; deinde illud plus valere non debet significare majorem firmitatem, sed majorem valorem meriti. Quartus denique locus non dicit fidem certiorem aliis cognitionibus, sed alias cognitiones non esse certiores fide.

Melius probatur conclusio auctoritate Chrysostomi *hom.* 12. *in epist. ad Hebr.* Fides dici non potest, nisi cum circa ea quæ non videntur amplius, quam circa ea quæ videntur, certitudinem quis habuerit.

Quod si omnes Patres dicerent fidem certiorem aliis cognitionibus, illa probatio solum sufficere deberet Catholicis attribuentibus auctoritatem sanctis Patribus, ut patet, unde eorum loca non juvarent ad persuadendam aliis, quam fidelibus majorem fidei firmitatem.

Probatur ergo conclusio ratione, quia illa cognitio est certior aliis cognitionibus, quæ et secundum se nata est produci a principiis magis infallibilibus, et quam præterea deberet quis potius retinere, quam illas alias cognitiones. Sed talis est cognitio fidei, nam secundum se tendit in objectum, quod implicat esse aliter, quam judicatur per fidem, et propter motivum formale, quod non potest esse, quin illud objectum creditum sit tale, et præterea oritur a principio effectivo tenente se ex parte potentiæ, quod magis necessario determinatur ad actum verum, quam ullum principium se tenens ex parte potentiæ, quod concurrit ad alias cognitiones. Et denique potius deberet quis negare omnes alias veritates quam negare fidem, quandoquidem debeat exponere se morti ad defensionem fidei, et ne neget fidem, ut patet ex præcepto negativo fidei, quod semper et pro semper obligat etiam cum dispendio vitæ. 156. Probatur conclusio ratione.

Advertendum autem circa hanc probationem, data opera addidisse me varia capita, ex quibus oritur certitudo fidei, nimirum objectum materiale et formale certissima ex parte objecti, et principium effectivum se tenens ex parte potentiæ, determinatum ex se ad actum verum, et præterea firmam adhæsionem voluntatis; nam existimo hæc omnia requiri ad illam certitudinem majorem simpliciter, quam habet fides supra alias 157. Varia capita ex quibus oritur certitudo fidei.

omnes cognitiones. Nam firma adhæsio ex parte voluntatis non sufficit per se, quia hæreticus tam firmiter adhæret per voluntatem objecto falso, quam fidelis objecto vero ; nemo autem ex hoc debet dicere quod cognitio hæretici, per quam tam firmiter adhæret isti objecto, sit simpliciter certa, aut consequenter certior aliis cognitionibus ; ergo ex hoc solo capite non potest desumi major certitudo fidei.

Rursus, illa adhæsio cum objecto materiali certissimo non sufficit, quia potest quis adhærere ex imperio voluntatis tam firmiter huic objecto, *Deus est unus* propter medium probabile, quam Catholicus adhæret ulli objecto per fidem ; ergo neque ex hoc capite potest desumi major certitudo fidei.

158. Deinde, potest quis tam firmiter ex eodem imperio voluntatis adhærere huic conclusioni : *aliqua sapientia est perfecta*, deducta ex his principiis : *omne quod reperitur in Deo est perfectum, sapientia reperitur in Deum* ille ; assensus esset tam certus ex objecto materiali et formali, et ex firmitate orta ex imperio voluntatis, ac esset actus fidei ; ergo neque ex hoc capite potest deduci major certitudo fidei. Rursus, actus ille qui esset ob motivum formale revelationis divinæ tendens firmissime ex imperio voluntatis in aliquod objectum, esset tam certus quam esset actus proveniens ex habitu supernaturali, et tali imperio voluntatis, si consideretur solum certitudo actus proveniens ex habitu præcise, et imperio, et non consideretur certitudo actus proveniens necessario ex motivo formali revelationis divinæ ; ergo non sufficit ad declarandam majorem certitudinem, quam habet fides supernaturalis supra omnes cognitiones, dicere quod sit actus proveniens ex habitu supernaturali determinatissimo ad actum verum, et etiam ex imperio voluntatis firmissimo ; ergo omnia illa principia utiliter assignabantur, ut adæquata ratio certitudinis majoris actus fidei, supra omnes alias cognitiones declararetur.

Quamvis tamen hæc omnia concurrant ad certitudinem actus fidei, illa tamen major certitudo, quam nos possumus experiri in actibus nostris fidei, et quam tenemur in iis ponere, est illa firmitas major, quam habet actus fidei ex imperio voluntatis, ratione cujus mallemus dubitare de quibuscumque aliis rebus quam de mysteriis, et ita sumus actu vel habitu dispositi, ut potius mori vellemus, quam negare res fidei, aut eas non credere tempore opportuno.

Hanc enim experimur certitudinem et firmitatem in nobis, et est illa sola, quæ est in nostra manu ; nam alia certitudo major fidei proveniens ex habitu et objecto materiali et formali, non est in nostra manu, ut patet ; et præterea, nos non possumus scire certo quod illa certitudo sit in actibus nostris nisi certitudine ad summum morali.

Dices, non debemus magis firmiter hac firmitate adhærere mysteriis fidei, quam aliis objectis, quibus si non adhæreremus, non possemus adhærere rebus fidei ; ergo illa firmitas major, quam experimur et cognoscimus inesse nostris actibus fidei, non est firmitas illa sola orta ex imperio voluntatis. Respondeo, negando majorem, nam non debemus ita firmiter adhærere aliis illis objectis, sine quorum co-

gnitione non possemus judicare res fidei, ut debeamus pati mortem ad earum defensionem, nisi quatenus adhærere ipsis est medium conducens ad habendam et retinendam fidem; unde magis debemus adhærere rebus fidei, quam ipsis, sicut magis vult aliquis finem, quam media ad ipsum.

Dices, illa firmitas est tanta in assensu falso, ac in assensu vero fidei, quandoque saltem, ut patet ex dictis; ergo major certitudo fidei, quam sentimus, non est illa, alias non sentiremus, nec cognosceremus majorem certitudinem in actibus nostris fidei, quam possit esse in actu falso. Respondeo tantam certitudinem, quam sentimus in nostris actibus fidei, posse absque inconvenienti quem sentire in actu falso, ut patet in rustico fideli credenti firmiter duobus objectis, uni vere revelato, et alteri non revelato vere, sed utrique proposito ipsi, ut revelato a Parocho; unde nego consequentiam, et admitto sequelam probationis, nec id est absurdum.

Ultra hanc vero firmitatem, quam 161. experimur in nostris actibus fidei, et quæ provenit sine dubio ex imperio voluntatis, doctiores possunt cognoscere per discursum moraliter certum suos actus tendere in objecta revera revelata; tali autem discursu non potest hæreticus cognoscere suos actus fidei, quibus credit mysteriis falsis, tendere objecta revera revelata. Et hæc modo sufficiant de certitudine fidei, et de tota hac quæstione.

DISTINCTIO XXVI.

(Textus Magistri Sententiarum).

De spe, quid sit.

A. Dubium 1. Est autem spes virtus, qua spiritualia et æterna bona sperantur, id est, cum fiducia expectantur. Est enim spes certa expectatio futuræ beatitudinis, veniens ex Dei gratia et ex meritis præcedentibus vel Dubium 2. ipsam spem, quam natura præit charitas, vel *rem speratam*, id est, beatitudinem æternam. Sine meritis enim aliquid sperare non spes, sed præsumptio dici potest.

De quibus sit spes.

B. Dubium 3. Aug in Ench. c. 8. Rom. 8. 24. Et sicut fides, ita et spes est de invisibilibus. Unde Augustinus : « Fidem appellamus earum rerum, quæ non videntur. De spe quoque dicitur : *Spes, quæ videtur, non est spes. Quod enim videt quis, quid sperat?* » Quod attinet ad *non videre*, vel quæ creduntur, vel quæ sperantur, fidei speique commune est.

Quo differant fides et spes.

Haymo ex S. August. Distinguitur tamen fides a spe, sicut vocabulo, ita etiam rationabili differentia. « Est enim fides *malarum* rerum et *bonarum*, quia et bona creduntur et mala, et hoc fide bona, non mala. Est etiam fide, et *præteritarum* rerum et *præsentium* et *futurarum*. Credimus enim mortem Christi, quæ jam præteriit ; credimus sessionem, quæ nunc est ; credimus venturum ad judicandum, quod futurum est. Item fides et *suarum* rerum est et *alienarum*. Nam et se quisque credit esse, cœpisse nec fuisse utique sempiternum, et alia atque alia non modo de aliis *hominibus* multa, quæ ad religionem pertinent, verum etiam de *Angelis* credimus. Spes autem non nisi *bonarum* rerum est nec nisi *futurarum* et ad *eum* pertinentium, qui earum spem gerere perhibetur.

Redit ad præmissam quæstionem, scilicet an fides et spes in Christo fuerint.

Post hæc superest investigare, utrum fides et spes in Christo fuerint ; unde tractatus ille sumpsit exordium. Quibusdam non indocte videtur fidem-virtutem et spem in eo non fuisse, sicut in Sanctis jam beatificatis vel in Angelis non sunt ; et tamen Sancti credunt et sperant resurrectionem futuram, et Angeli eamdem credunt ; nec tamen in eis fides vel spes virtus est, quia et Deo per speciem contemplando fruuntur, et in Dei Verbo resurrectionem futuram sive judicium non *per speculum in ænigmate*, sed præclarissime inspiciunt. Si enim, quia credunt resurrectionem *futuram*, ideo

verum est, eos fidem habere ; ergo ea consummata, post judicium similiter et fidem habere dicentur, quia credunt eam *præteritam*. Sed sicut *tunc* credent, nec tamen fidem, quæ fideles facit, habebunt, quia non credent absque scientia, quæ non erit ænigmatica, sed per speciem, ita et *modo* credunt et sperant resurrectionem ; nec tamen fidem habent, quia credendo cognoscunt. Venit enim eis quod *perfectum est, et evacuatum est quod ex parte est* ; venit enim *cognitio*, et evacuata est *fides* ; venit *species*, et desiit *spes*. Ita et Christus, in quo fuerunt bona patriæ, credidit quidem et speravit resurrectionem tertia die futuram, pro qua et Patrem oravit ; nec tamen fidem-virtutem vel spem habuit, quia non ænigmaticam et specularem, sed clarissimam de ea cognitionem habuit, quia non perfectius eam cognovit præteritam, quam intellexit futuram. Speravit tamen Christus, sicut in Psalmo ait : *In te Domine speravi* ; nec tamen fidem vel spem-virtutem habuit, quia per speciem videbat ea quæ credebat.

Si justi in inferno fidem et spem habuerunt.

De antiquis vero Patribus, qui apud inferos usque ad passionem tenebantur, non incongrue dici potest, quod fidem et spem-virtutem habuerunt, quia credebant et sperabant, se visuros Deum per speciem, qualiter eum tunc non videbant, quia non patuit eis cognitio Dei per speciem ante passionem Christi, qua consummata, a fide transierunt ad speciem.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum spes sit virtus Theologica, distincta a fide et charitate ?

Alens. 3. *p. q.* 75. *m.* 1. *et* 3. D. Thom. *hîc q.* 2. *art.* 2. *et* 2. 2. *q.* 17. *art.* 1. *et* 5. *ubi* Cajet. Bannes, Lorca. Bonav. *hîc art.* 1. *q.* 3. Richard. *art.* 3. *q.* 1. *et* 2. Durand. *q.* 1. *Gabr. q.* 1. Vasq. 1. 2. *d.* 86. *cap.* 1. *et* 3. *p. d.* 43. *cap. Vide* Scot. 1. *Met. q.* 2. *et* 3. Bavonita *hîc.*

Circa istam vigesimam sextam distinctionem, in qua Magister agit de spe, quæritur unum : Utrum scilicet spes sit virtus Theologica distincta a fide, et charitate ? Quod non, quia nulla passio est virtus ; spes est passio, *ex* 2. *Ethicorum* ; ergo. 1. Arg. 1.

Præterea, nulla virtus Theologica determinat medietatem duarum malitiarum ; spes determinat tale medium ; ergo. Probatio majoris, quia ubicumque est medium duarum malitiarum, ibi potest esse defectus et excessus ; sed in tendendo in Deum per desiderium, non potest esse excessus, sicut patet in aliis virtutibus Theologicis ; non enim potest homo nimis credere in Deum, vel diligere Deum. Probatio minoris, quia spes determinat medium inter præsumptionem et desperationem, sicut inter duas malitias. Arg. 2. 1. de anima text. 14.

Præterea, virtus Theologica non est in nobis, nisi a Deo immediate infundente illam ; sed absque infusione Dei convenit habere spem respectu eorum, respectu quorum ponitur communiter. Probo, quia Arg. 3.

per spem acquisitam convenit sperare promissum hominis veracis ; igitur multo magis per spem acquisitam convenit sperare promissum Dei, qui est summe verax.

Præterea, duo perfectibilia respectu ejusdem objecti numero, sufficienter perficiuntur duabus perfectionibus ; sed in anima non sunt nisi duæ potentiæ perfectibiles respectu objecti increati, scilicet intellectus et voluntas ; igitur sicut intellectus sufficienter perficitur uno habitu, qui est fides talis objecti, ita et voluntas respectu ejusdem sufficienter perficitur uno habitu, qui est charitas ; igitur non erunt nisi duæ virtutes Theologicæ.

Arg. 4.

Quod si dicatur esse tres partes imaginis, et secundum eas tres requiri habitus eas perficientes ; contra, quia duæ partes imaginis pertinent ad intellectum, et una sola ad voluntatem ; igitur si secundum illam distinctionem requirerentur distincti habitus, tunc duo habitus Theologici ponerentur in parte intellectiva, et unus solus in voluntate, quod est manifeste falsum, quia spes secundum aliquos non ponitur esse virtus intellectualis.

Arg. in opposit.

Contra, 1. ad Corinth. 13. *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc.*

SCHOLIUM.

Fuit tempore Scoti opinio, spem non esse distinctam a fide et charitate. Probatur primo, quia hæc pluralitas ponitur sine causa ; tum quia eodem tendimus in præsens et absens ; tum quia amicitia acquisita sufficit ad omne *velle* et *nolle* ordinata circa amicum. Secundo, *expectare*, qui est actus spei, includit certitudinem intellectus et desiderium voluntatis ; ergo spes est aggregatio ex fide et charitate.

Alia sententia ait spem distingui a charitate, quia manet informis, tamen non esse aliam virtutem, vel habitum a fide ; sed hæc est respectu universalis, quia credo omnes perseveraturos in gratia salvandos ; spes vero est respectu particularis, quia spero me salvandum, et sic sunt idem habitus, quia eodem habitu cognosco omnem hominem esse risibilem, et hunc hominem esse talem. Probatur, quia desperans non persuadetur ut amet, vel optet, sed ut credat. Rejicit Doctor utramque sententiam ex illo 1. Corinth. 13. *Fides, spes, charitas, tria hæc.*

In ista quæstione (a) fundamentum est auctoritas Apostoli jam dicta, cui innituntur Sancti tractando de ista materia ; tamen si auctoritas contemneretur, innitendo rationi naturali tantum, cum secundum eam pluralitas sit vitanda, ubi non apparet necessitas ponendi pluralitatem, et in proposito non videatur esse necessitas ponendi tertiam virtutem Theologicam, distinctam a fide et charitate, negaretur spem esse virtutem distinctam a fide et charitate.

Minor autem hujus rationis posset secundum eos probari ex parte voluntatis dupliciter : Primo probatur, quia voluntas eadem virtute disponitur sufficienter ad *velle* ordinatum, et *nolle* ordinatum. Probo, quia non potest esse ordinatum *nolle*, nisi respectu ejus, cujus oppositi est ordinatum *velle*. Quod confirmatur per illud primi de Anima : *Rectum est judex sui et obliqui.* Eodem etiam sufficienter disponitur ad amandum bonum præsens, et desiderandum bonum absens. Hoc etiam probatur ratione et auctoritate. Ratione sic, quia eodem tendit aliquid in terminum non habitum, et quiescit in habito,

sicut patet de gravi. Et auctoritate Augustini 9. de Trinit. cap. ultimo : *Appetitus inhiantis fit amor fruentis ;* igitur si sit aliquis habitus, quo voluntas sufficienter disponitur ad ordinatum *velle* respectu *frui*, vel *velle* respectu boni præsentis, ille sufficiet ad omne *velle* ordinatum, quod est *desiderare*, et ad omne *nolle* ordinatum ; sed per solam charitatem sufficienter disponitur voluntas supernaturaliter ad amandum omne diligibile vel fruibile præsens.

Secundo, ista minor probatur, quia amicitia acquisita sufficit ad omne *velle* ordinatum circa amicum, et hoc tam ad *velle* desiderii quam ad *velle*, quod est amare præsens, quam etiam ad *nolle*, quod est oppositum amico. Sed non est minus sufficiens amicitia infusa, quantum ad multitudinem objectorum, quam amicitia acquisita, cum charitas per latitudinem se extendat ad omnia diligibilia ex charitate ; ergo.

Secundo ex parte intellectus, quia si esset aliquis habitus, non posset poni in intellectu, quia actus intellectus in communi est intelligere ; *ergo omnis habitus in intellectu erit circa aliquod* intelligere ; intelligere *autem respectu objecti supernaturalis non est nisi* credere ; *ergo, etc.*

Tenendo conclusionem istam, posset dici quod spes aggregat in se quodammodo duas virtutes, scilicet fidem et charitatem. Actus enim spei, qui est *expectare*, includit certitudinem ; et hæc certitudo pertinet ad intellectum et fidem. Includit etiam desiderium, quod pertinet ad voluntatem, et si sit desiderium meritorium, pertinet ad charitatem, quæ perficit voluntatem. Sicut igitur expectatio perfecta et meritoria includit certitudinem intellectus et desiderium voluntatis ordinatæ, ita spes ut virtus perfecta diceretur includere per quamdam aggregationem, fidem et charitatem ; et secundum hoc poneretur virtus tertia non formaliter, nec simpliciter, sed secundum quod aggregat formaliter in se duas virtutes.

Quia tamen desiderium non habiti potest esse voluntatis sine charitate, et totus actus spei, et ipsa spes potest esse informis, ideo melius videtur esse ponendum, quod spes in tantum convenit cum fide, quod non est alia virtus ; non enim est alius habitus formaliter universalis et particularis, sicut patet in omnibus habitibus intellectualibus. Sed fides est respectu universalis, quia fide teneo omnem justum finaliter esse salvandum, et spes est respectu particularis, quia spe teneo me justum finaliter esse salvandum ; igitur non est alius habitus hujus et illius. Confirmatur, quia desperans non dicitur odire, sed diffidere, nec persuadetur ut amet vel optet, quia optaret si crederet illud esse possibile, sed persuadetur ut credat illud esse possibile a se attingi. Alius modus dicendi.

Secundum hoc diceretur fides esse omnium articulorum revelatorum pertinentium ad quascumque personas, et ad quæcumque tempora ; spes aut est quædam fides, quia de revelatis pertinentibus ad seipsum, qui habet fidem, et tantum pertinentibus ad futura. Nec illa specificatio variat habitum, (c) sicut nec in aliis habitibus intellectuali-

bus, sed est idem habitus, specificationem quamdam habens ex parte objecti ; non ergo ponitur tertius habitus ; sed fides quantum ad quædam, puta quantum ad futura pertinentia ad ipsum credentem, dicitur spes, cum tamen fides se extendat ad personam credentem, et ad alias.

4. Quod si dicatur futuritionem in aliquo variare objectum, et ita distinguere spem ab aliis virtutibus ; contra primo, quia idem est habitus universalis et particularis, sicut patet in omnibus habitibus intellectualibus ; cum igitur de ista : *omnis finaliter justus salvabitur*, sit fides ; igitur et de ista : *ego si sim finaliter justus, salvabor*, est fides. Secundo, quia si futuritio sit formalis ratio objecti, ergo spes non est virtus Theologica, quia non respicit æternum pro objecto, secundum hoc, sed aliquid temporale, quia temporalitas esset formalis ratio objecti. Tertio, si futuritio requirat proprium habitum, pari ratione et præteritio, et ita non erit idem habitus fidei de præteritis et futuris.

Qui teneret viam istam, posset dicere quod sicut in anima sunt duæ potentiæ, natæ attingere Deum in ratione objecti, scilicet intellectus et voluntas, et hoc per actus elicitos ab eis, ita et sufficienter perficitur utraque potentia unico habitu, respectu unius objecti ; et ita sicut intellectus sufficienter perficitur respectu illius objecti per habitum fidei infusum, ita et voluntas per charitatem ; et salvarentur dicta de spe, quia est tertius habitus includens per aggregationem hos duos habitus. Vel probabilius, quod est quædam fides particularis, respiciens bona futura ab illa persona attingenda ; et quoad hoc distinguitur a fide absolute sumpta, quæ indeterminate respicit omnes personas, et omnia credibilia quorumcumque temporum.

Via illa non placet, quia videtur obviare auctoritatibus Sanctorum innitentibus dicto Pauli. Quære.

COMMENTARIUS.

(a) *In ista quæstione.* Doctor in ista quæstione duo facit. Primo, præmittit aliquas opiniones quas improbat. Secundo, respondet ad quæstionem. Circa primum secundum aliquos videtur dicendum quod spes non sit virtus Theologica distincta a fide et charitate ; et hoc probant duplici ratione, quæ infra exponentur, respondendo ad eas.

Et dicit Doctor quod *tenendo hanc conclusionem, posset dici quod spes aggregat in se fidem et charitatem, et hæc certitudo pertinet ad intellectum et fidem* ; nam intellectus per fidem certus est de objecto præmisso : *includit etiam desiderium, quod pertinet ad voluntatem*, quia actus spei est desiderare summum bonum, ut infra patebit. Et loquitur hìc tantum de spe infusa, sicut etiam de fide et charitate infusa.

(b) *Quia tamen desiderium non habiti.* Hìc Doctor ponit alium modum dicendi, scilicet quod spes non est habitus distinctus a fide, nec tamen est quid aggregatum ex fide et charitate. Dicit ergo sic : *Quia tamen desiderium non habiti potest esse voluntatis sine charitate, et totus actus spei*, scilicet sperare, *et ipsa spes*, scilicet habi-

tualis, *potest esse informis*, scilicet sine charitate, *ideo melius videtur esse ponendum quod spes in tantum convenit cum fide, quod non est alia virtus. Non enim est alius habitus formaliter universalis et particularis, sicut patet in omnibus habitibus intellectualibus*. Eodem enim habitu quis cognoscit demonstrative omnem hominem esse risibilem, et hunc hominem esse risibilem ; *sed fides est respectu universalis quia fides teneo, sive* certus sum *omnem justum finaliter esse salvandum*, et sic non tantum habeo fidem de me finaliter salvando, sed simpliciter de omni justo.

Nec illa specificatio variat habitum. sicut nec in aliis habitibus intellectualibus, sicut est idem habitus, quo quis scit omnem hominem esse risibilem, et quo quis scit omnem hominem futurum esse risibilem ; et probat quod talis futuritio non variet aliquo modo objectum, ita quod distinguat ipsum, et sit talis ratio formalis objecti, quod requirat alium habitum ; et probat primo, quia idem est habitus universalis et particularis, ut supra patuit. Sicut ergo de ista est fides, *omnis finaliter justus salvabitur*, ita et de ista : *Ego si sim finaliter justus, salvabor*, est scilicet fides.

Secundo, quia si futuritio sit formalis ratio objecti, sequeretur quod spes non esset virtus Theologica ; patet, quia objectum Theologicum est æternum, et si futuritio, quæ est temporalis, esset ratio formalis objecti, objectum non esset æternum ; nam si objectum esset aliquod æternum, multo fortius ratio formalis objecti erit æterna, quia a ratione formali habet quod sit objectum, ut alias exposui.

Tertio si futuritio requirat proprium habitum, pari ratione et præteritio, et ita non erit idem habitus fidei de præteritis et futuris, et sic patent isti duo modi. Hæc tamen via, quæ negat spem esse alium habitum a fide et charitate, non placet, quia videtur obviare auctoritatibus Sanctorum innitentibus dicto Pauli 1. ad Cor. 13. scilicet : *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc*, ubi expresse ponit tres habitus Theologicos.

SCHOLIUM.

Tertia sententia tenens spem esse virtutem Theologicam, moderativam passionis, qua tenditur in futurum æternum bonum, refutatur primo, quia esset virtus moralis ; secundo, daretur timor infusus, qui tamen non esset Theologicus, quia non haberet Deum pro objecto.

5. Alio modo posset dici (d), quod cum contingat excessive sperare bonum futurum, sicut patet in præsumente, et diminute, ut patet in desperante ; illa passio, quæ est spes futuri boni, indiget moderamine, et per consequens ille habitus moderativus, cum sit respectu objecti æterni, quod consequitur sperans, potest esse habitus Theologicus, et vocatur spes, quia per hoc intelligitur habitus moderans passionem, quo quis tendit in bonum æternum consequendum.

Contra hoc objicitur (e) primo, quia tunc esset spes virtus moralis, non Theologica, quia virtus moderativa passionum moralis est; quilibet enim moraliter perfectus indiget omnibus habitibus respectu passionum, quæ natæ sunt esse diminutæ vel excessivæ.

Secundo, quia tunc esset ali-

quis timor infusus, qui tamen non esset virtus Theologica, quia non esset respectu boni increati, sed respectu mali tantum ; habitus autem Theologicus est respectu boni increati.

COMMENTARIUS.

3. (d) *Alio modo posset dici.* Hìc ponit alium modum dicendi, et est, quod spes est habitus Theologicus ; et ponitur tantum ut moderativum passionum, quia contingit sperare bonum futurum excessive, ut patet in præsumente, et diminute, ut patet in desperante ; et sic talis passio, quæ est *sperare*, indiget aliquo moderamine, quo quis nec excessive, nec diminute speret bonum æternum, et talis habitus sic moderativus dicitur spes.

(e) *Contra hoc objicitur.* Dicit Doctor quod si spes poneretur ut virtus moderativa, tunc non esset Theologica, sed tantum moralis, ideo enim moralis est moderativa passionum, quia talis virtus proprie facit prompte, faciliter et delectabiliter operari, ex hoc quod ex frequentatis actibus est causata, et sic habens virtutem faciliter moderatur passiones, vel prohibendo ne insint, vel diminuendo, de quo moderamine vide Doctorem *in primo distinct.* 17. Virtus autem Theologica non sic facit delectabiliter operari, quia illud dictum de habitibus, scilicet quod facit prompte et delectabiliter operari, intelligitur de habitibus acquisitis, et non de infusis, ut patet a Doctore *in primo,* ubi supra.

SCHOLIUM.

Quarta sententia Henrici, spem distingui a charitate, quia hæc est in concupiscibili, illa in irascibili. Probatur quadrupliciter. Doctor hanc fuse refutat, improbando rationes Henrici, et ostendit ejus contradictionem.

Alio modo dicitur (f), quære 8. *quodlib. Henr. quæst.* 15. quod spes distinguitur a charitate, licet habeant perficere eamdem potentiam, scilicet voluntatem, quia spes est in irascibili, charitas in concupiscibili, et illa non solum in appetitu sensitivo, sed etiam in voluntate distinguuntur. Quod probatur quadrupliciter :

Primo per objecta, nam objectum concupiscibilis est bonum delectabile ; objectum autem irascibilis est bonum arduum. Bonum delectabile est bonum concupitum a concupiscente propter commodum ejus. Bonum arduum dicitur bonum appretiabile, quo voluntas appetit superare omnia sibi contraria ; sed istæ duæ conditiones, quæ sunt ejusdem boni, non sub eadem ratione objecti, non tantum sunt conditiones boni, ut nunc, sed etiam boni simpliciter ; igitur non tantum sunt boni, ut est appetitus sensitivi, sed etiam ut est objectum voluntatis : sic igitur istæ duæ conditiones accidentales distinguunt irascibile et concupiscibile, non tantum in appetitu sensitivo, sed etiam in voluntate.

Secundo sic, *irasci* est actus solius irascibilis ; convenit autem irasci non tantum ex passione, quæ est in appetitu sensitivo, sed etiam quæ est in voluntate : *Irascimini et nolite peccare,* in *Psal.* 4. igitur actus ille est voluntatis, et ita irascibilis erit in voluntate.

Tertio, probatur hoc ex comparatione diversorum actuum ad invicem, quia concupiscibili volenti in contemplatione quiescere, quamdoque insurgit voluntas ad impugnandum vitia impedientia contemplationem, et sic impugnando impedit contemplationem ; nulla autem eadem vis habet actum impeditivum suiipsius in actu principali, igitur concupiscibilis, quæ quærit delectari, non insurgit expugnando, per quam expugnationem impediatur a sua delectatione ; igitur est alia vis.

Quarto, declaratur hoc per actus diversos pertinentes ad irascibile in appetitu sensitivo, quære in Henrico, quia omnes illi actus videntur æque necessarii in voluntate ; igitur qua ratione ponetur irascibilis in appetitu sensitivo, pari ratione et in voluntate. Additur, quod concupiscibilis est principalis potentia, irascibilis autem est quædam vis ejus, sicut in sensitiva omnes passiones irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis, et terminantur ad eas, sic in voluntate, irascibilis est propugnatrix concupiscibilis.

Contra illam opinionem arguo, (g) et primo contra primam rationem, quæ procedit de objecto ; et quia illud de bono arduo posset et bene et male intelligi, quæro quid intelligitur per bonum arduum ? Aut bonum absens, aut non solum hoc, sed excedens facultatem potentiæ, cui dicitur arduum ; aut tertio bonum appretiabile, id est, amabile excedens omnia alia sibi contraria. Si primo modo, igitur irascibilis non erit in patria, et per consequens spei non succedit tentio, quia oporteret quod tentio esset in eadem potentia et vi cum spe, quia succedit sibi, et ita haberet pro objecto suo arduum, quod est bonum absens, si hoc esset, quod intelligeretur per nomen *ardui*, quod est falsum ; in patria enim non erit bonum desiderabile absens. Si secundo modo, igitur in Deo non esset irascibilis, quia nullum est objectum excedens respectu ejus, igitur nec tentio ; consequens est falsum, quia non videtur negandum quod in Deo sit tentio respectu suiipsius, igitur et antecedens, scilicet quod in habentibus spem, spes sit habitus irascibilis. Si tertio modo, sic male ponitur bonum arduum objectum spei distinctum contra objectum charitatis, quia charitas inter omnes virtutes maxime respicit Deum sub ratione appretiabilis, quia sub ratione boni infiniti.

In patria non est bonum desiderabile absens.

In quo est tentio respectu sui ipsius.

Præterea, aut intelligitur (h) appretiabilitas ista in objecto aptitudinaliter, aut actualiter. Si aptitudinaliter, quia scilicet aptum natum sit appretiari, hoc maxime pertinet ad objectum charitatis, quia, ut dictum est, charitas respicit Deum vel objectum suum sub ratione infiniti in se. Si actualiter, hoc est, quia voluntas sic appretiatur, tunc male assignatur appretiatio ista esse ratio objecti potentiæ, vel vis, quia ipsa appretiatio actualis est, quia voluntas per actum suum appretiatur tantum objectum ; hæc autem appretiatio passiva actualis sequitur in objecto rationem formalem objecti ; formalis autem ratio ob-

15. de Trin. cap 18.

Formalis ratio objecti præcedit naturaliter actum potentiæ respicientis illud.

jecti alicujus potentiæ, vel vis, præcedit naturaliter actum illius potentiæ, vel vis; igitur talis appretiatio non potest esse ratio formalis objecti talis potentiæ, vel vis.

Assignatur objectum irascibilis.

Præterea, (i) actus adæquatus irascibilis est *irasci*, sicut actus adæquatus intellectus est *intelligere*; sed *irasci* non potest respicere pro objecto bonum arduum aliquo prædictorum modorum, quia *irasci* est appetere vindictam sive punitionem, ut dicitur *secundo Rhetor.* Hoc autem *appetere* respicit primo pro objecto, vel puram punitionem, vel ipsum punibile, et neutrum est appretiabile; igitur irascibilis non respicit arduum. Et hæc ratio improbat secundam rationem pro opinione prædicta, quia si *irasci* est actus irascibilis, ex hoc sequitur quod non distinguitur a concupiscibili per rationem boni ardui distincti a bono delectabili.

8. Contra tertiam rationem arguitur, (k) quia etsi illud quod natum est impedire delectationem alicujus potentiæ per actum positivum, sit expugnandum per aliquem actum, ad hoc ut potentia quiete delectetur, tamen quod natum est impedire tantum privative, non oportet expugnare positive, sed tantum privative, scilicet fugiendo. Sed actus vitiosus non impugnat, nec impedit positive delectationem ordinatam concupiscibilis, quia non simul insurgit talis actus quasi impediens actum concupiscibilis; igitur non oportet actum illum expugnare, nisi tantum privative, scilicet fugiendo ne talis actus insit; sed cujus est concupiscere objectum honestum, ejus est fugere objectum inhonestum; igitur concupiscibilis expugnat.

Præterea, in ista opinione primo ponitur, quod concupiscibilis non propugnat, quia illa pugna impedit delectationem, et postea narrando dicitur quod concupiscibilis defenditur per irascibilem, ne in sua delectatione perturbetur; ista videntur duo opposita, quod scilicet potentia propugnans impediat concupiscibilem, et quod non impediat, sed salvet eam in delectando.

Ex isto etiam improbatur quarta ratio, qua assignantur illi diversi actus in irascibili. Posset etiam argui, quod aliqui istorum actuum non conveniant irascibili, saltem in parte sensitiva, quæ non habet actum circa futurum, ut futurum est.

De con... cii... u... c...

Quod additur in prima ratione, quod concupiscibilis appetit aliquid concupitum a concupiscente, ut commodum sibi, non videtur probabile, quia in Deo non negatur concupiscibilis, sicut nec delectatio perfectissima, et tamen non concupiscit aliquid tanquam commodum sibi.

Quantum ergo ad hoc, an in voluntate sit irascibilis et concupiscibilis, potest dimitti dubium usque *ad dist.* 34. Et si debeant poni in voluntate, poni videntur propter distinctionem virtutum moralium perficientium voluntatem, non autem propter distinctionem virtutum Theologicarum spei et charitatis, sicut ponit ista opinio.

Præterea, (l) sicut vis præsupponit potentiam, ita et objectum præsupponit objectum ejus; igitur actus ipsius vis includit actum potentiæ, circa objectum ejus, et aliquid additum; sed istud additum universaliter erit nobilius (apparet in omnibus actibus consequentibus et addentibus sibi invicem); igitur si irascibilis est vis et concupiscibilis est potentia, actus spei erit simpliciter nobilior actu charitatis, quod est falsum.

COMMENTARIUS.

(f) *Alio modo dicitur.* Hìc recitat opinionem Henrici 8. *quodlib. quæst.* 15. qui ponit spem esse alium habitum a charitate; et quamvis charitas et spes sint in eadem potentia, scilicet voluntate, non tamen sunt in eadem vi, quia ponit in voluntate unam vim, quæ dicitur concupiscibilis, et aliam quæ dicitur irascibilis, sicut etiam in eodem sensitivo ponuntur istæ duæ virtutes, scilicet irascibilis et concupiscibilis; et quia charitas proprie est in concupiscibili, et spes proprie in irascibili, ideo isti duo habitus dicuntur distingui propter distincta subjecta. Et nititur probare quomodo in eadem voluntate sint istæ duæ virtutes, scilicet irascibilis et concupiscibilis. Et Doctor hoc principaliter non improbat, quia non negat irascibilem in voluntate, ut infra patebit, *dist.* 34. sed improbat modum dicendi et ponendi ipsam irascibilem. Probat ergo Henricus has duas virtutes, scilicet irascibilem et concupiscibilem esse in eadem voluntate; et primo per comparationem ad objecta, et dicit quod objectum concupiscibilis est bonum delectabile, objectum autem irascibilis est bonum arduum; bonum enim delectabile est bonum concupitum propter commodum, et bonum arduum est bonum appetitum quo voluntas appetit superare omnia sibi contraria; et istæ conditiones, quæ sunt ejusdem boni non sub eadem ratione objecti, non tantum sunt conditiones boni, ut nunc, sed etiam boni simpliciter. Vult dicere, quod ista conditio, quæ est *appetere bonum delectabile, ut commodum*, non respicit ipsum delectabile, ut nunc; similiter alia conditio, quæ est *appetere bonum arduum*, quia appetere bonum ut nunc, præcise solis potentiis sensitivis competit, quæ tantum appetunt bona præsentia. Ex quo ergo voluntas potest appetere bonum delectabile simpliciter, et similiter bonum arduum, et non tantum ut nunc; igitur cum isti actus, scilicet appetere sic et sic, sint actus irascibilis et concupiscibilis, et isti actus competant voluntati, sequitur quod in voluntate sint istæ duæ virtutes.

(g) *Contra illam opinionem arguo.* 5.
Doctor improbat hanc rationem, quærendo quid Henricus intelligat per bonum arduum, quia aut intelligit bonum absens tantum, et tunc irascibilis non erit in patria, patet; si enim objectum irascibilis est tantum bonum æternum absens, cum tale bonum non sit ibi absens, sequitur quod non erit irascibilis in patria, et per consequens spei non succedit tentio, quia oporteret quod tentio esset in eadem potentia et vi cum spe, quia succedit sibi, patet, quia enim visio succedit fidei, ideo fides et visio sunt præcise in eadem vi; cum ergo tentio succedat spei, et spes per te est in irasci-

bili, ergo tentio, quæ est proprie in patria, erit in irascibili, quæ tamen irascibilis non erit in patria si sibi assignetur bonum absens. Aut per bonum arduum intelligit bonum absens excedens facultatem potentiæ, et hoc non, quia tunc in Deo non esset irascibilis, quia nullum est objectum excedens respectu ejus ; igitur nec tentio. Patet consequentia, quia tentio est simpliciter in eadem vi in qua est spes, et per consequens tentio est in irascibili, etsi irascibilis non sit in Deo, nec tentio, quod est falsum, quia non videtur negandum quod in Deo sit tentio respectu sui ipsius ; licet enim in Deo non possit esse spes, quia notat imperfectionem, tamen in Deo potest esse vera tentio, sicut etiam in Deo non ponitur fides propter imperfectionem, tamen ponitur perfectissima visio. Aut per bonum arduum intelligit bonum appetibile, sive amabile excedens omnia alia sibi contraria, et tunc male ponitur bonum arduum objectum spei distinctum contra objectum charitatis, quia charitas inter omnes virtutes maxime respicit Deum sub ratione amabilis, quia respicit sub ratione boni infiniti, ut infra patebit *dist.* 27.

Tentio est in irascibili.

6. (h) *Præterea, aut intelligitur appretiabilitas ista in objecto aptitudinaliter, aut actualiter.* Cum dicit quod objectum irascibilis est bonum arduum appetibile ; si aptitudinaliter, hoc maxime pertinet ad objectum charitatis, quia respicit ipsum bonum sub ratione infiniti in se, et tunc si bonum arduum hoc est appetibile super omnia, ponitur objectum irascibilis, et per consequens objectum spei, cum tale objectum sit maxime objectum charitatis, sequitur quod objectum spei non distinguitur ab objecto charitatis. Si actualiter, ita quod dicatur appetibile pro quanto voluntas sic ipsum appretiatur, et sic appretiari passive ponatur ratio objecti irascibilis, et tunc male ponitur, quia talis appretiatio actualis est tantum per actum potentiæ sic appretiantis ; modo objectum potentiæ, et ratio formalis illius objecti est prius quocumque actu potentiæ ; sed appretiari sic est posterior actu, cum sic appretiari sit per actum potentiæ vel vis.

(i) *Præterea, actus adæquatus.* Per hanc rationem Doctor probat quod bonum arduum acceptum secundum aliquem trium modorum non est objectum irascibilis, quia objectum potentiæ est terminativum actus adæquati potentiæ, patet discurrendo per omnia objecta formalia. Sonus enim qui ponitur objectum potentiæ auditivæ, terminat actum audiendi, qui adæquatur potentiæ auditivæ ; sed in proposito, actus adæquatus irascibili est *irasci*, quod magis infra patebit *dist.* 34. sed irasci non respicit bonum arduum, quod secundum ipsum est appetibile, sed respicit ipsam punitionem, vel objectum punibile ; punibile autem, ut sic, sive punitio, non est objectum appetibile. Hæc etiam ratio improbat secundam rationem Henrici, quæ probabat conclusionem intentam, quæ talis est, irasci est actus solius irascibilis, et talis actus est in voluntate, qui *irascimini et nolite,* etc. et ita irascibilis erit in voluntate. Dicit ergo Doctor quod si irasci est actus irascibilis, et in hoc verum dicit, statim sequitur contra eum, quod irascibilis non distinguitur a concupiscibili per hoc, quod respicit pro objecto bonum arduum, quia irasci

Bo du est

nullo modo respicit tale bonum; ergo.

Tertio principaliter arguit Henricus ex comparatione diversorum actuum ad invicem, quia concupiscibili volenti in contemplatione quiescere quandoque insurgit voluntas ad impugnandum vitia impedientia contemplationem.

(k) *Contra tertiam rationem arguitur.* Doctor præmittit unum, quod quando aliquid impedit per actum positivum impugnans ne impediat, impugnat per actum positivum; sed quando impedit tantum privative, tunc impugnanti sufficit fugere illud, sed vitia et peccata, cum simul non insurgant cum contemplatione, impediunt tantum privative, et non per actum positivum, et per consequens non oportet actum illum expugnare, nisi tantum privative, scilicet ne talis actus insit; sed cujus est concupiscere objectum honestum, ejus est effugere inhonestum, ut magis patebit *in* 4. *dist.* 14. *quæst.* 2. ubi Doctor vult quod si virtus inclinat ad actum rectum consequendum, eadem inclinat ad oppositum fugiendum, multo fortius potentia, quæ appetit bonum delectabile, eadem declinat nocivum.

(l) *Præterea sicut vis.* Ista ratione Doctor probat quod vis concupiscibilis non sit ponenda in voluntate, ut alia a potentia voluntatis, quia sequeretur quod actus ejus, scilicet *sperare*, esset nobilior actu charitatis, quia est actus voluntatis informatæ a charitate, sicut actus spei esset actus concupiscibilis informatæ spe. Quod autem sequatur, patet, quia sicut vis illa præsupponit potentiam in qua est, ita præsupponit objectum potentiæ, et per consequens voluntas, ut prior concupiscibili, habebit actum suum circa objectum, concupiscibilis erit nobilior actu voluntatis; patet, quia in omnibus actibus consequentibus et addentibus sibi invicem, posterior est nobilior, patet, nam actus voluntatis, qui necessario includit actum intellectus, est nobilior actu intellectus.

SCHOLIUM.

Sententia Doctoris spem esse virtutem Theologicam unam a fide et charitate distinctam. Primo probat esse virtutem, quia ejus actus est bonus, et bene circumstantionabilis. Secundo, esse Theologicam, quia habet Deum pro objecto, esto aliquæ circumstantiæ requirantur ut sit ejus objectum. Ita communis omnium Doctorum. Format contra se quinque objectiones, in quarum solutionibus bene explicat rationem virtutis Theologicæ, et quomodo non obstat spei, ne Theologica sit, aliquas circumstantias necessario requiri, ut Deus sit ejus objectum. Habet varia doctrinalia, quorum singula notantur in margine.

Ad quæstionem igitur (m) dico quod spes est virtus Theologica, unica et distincta a fide et charitate. Quod persuadetur sic: experimur in nobis hunc actum, scilicet desiderare bonum infinitum inesse nobis bonum, et hoc a Deo seipsum nobis liberaliter conferente; non quidem primo, sed propter aliquid aliud acceptum sibi ordinatum ad illud, ut propter merita; iste actus est bonus, quia debite circumstantionatus; igitur ad ipsum potest esse virtus inclinans. Assumptum patet per circumstantias omnes discurrendo, nam objectum hujus actus est bonum infinitum. 10. Resolutio quæstionis.

Prima circumstantia (n) inclu-

Circumstantiæ actus spei et ejus objectum. Desiderare est velle absentis.

ditur in hoc, quod est *desiderare*, quod est *velle* non absolute, sed absenti. Deus enim viatori est absens in ratione objecti perfecte habendi; igitur *velle* tendens in ipsum sub tali ratione, habet ex ista parte circumstantiam debitam. Quod autem additur, *inesse nobis bonum*, est circumstantia debita *cui*, quia istud bonum est debitum illi cui appetitur esse bonum; nullum autem bonum sufficienter quietat appetitum, nisi sit infinitum bonum. Quod additur *a Deo*, etc. notat circumstantiam debitam ex parte ejus a *quo*, non enim potest hoc bonum communicari, nisi a Deo liberaliter se conferente. Quod additur *non primo*, etc. notat dispositionem ex parte ejus, scilicet quo ad istud bonum perveniatur, quod notat dispositionem convenientem, secundum ordinationem divinam ad hoc bonum consequendum, quia disposuit sapientia divina non perfecte communicare se, nisi aliquo præaccepto. Patet igitur quod ille actus est rectus, quia debite circumstantionatus; ad ipsum potest esse virtus inclinans, et hæc virtus est virtus appetitiva, quia actus hîc expressus est actus appetitivus, et circumstantiæ sunt circumstantiæ actus appetitivi.

Nullum bonum sufficienter quietat appetitum nisi infinitum.

Spes est virtus appetitiva.

11. Hæc etiam virtus inclinans (o) est virtus Theologica. Probo, quia respicit Deum pro objecto immediato, nam per omnia alia, quæ adduntur ipsi objecto, non tollitur ratio objecti, ut objectum est; quia enim desidero illud mihi, vel tali vel tali, non tollitur quin desiderem illud, ut objectum; igitur illud circa quod est actus spei, est bonum infinitum, et ita æternum; igitur est virtus Theologica.

Spes est virtus Theologica, quia circa Deum tanquam objectum immediatum.

Quod si dicatur desiderium includere absentiam objecti, et ita conditionem temporalem in objecto; hoc non videtur probabile, quia secundum eamdem rationem formalem respicit spes objectum, et tentio, sicut eadem ratio formalis est tendendi in illud, et quiescendi in eo; sed differentia est, (p) quia illud objectum est diversimode approximatum, quia absens, vel approximatum imperfecte, desideratur; præsens autem, vel perfecte approximatum, amatur. Sicut in naturalibus ignis magis et minus approximatus causat calorem remissum et intensum, non tamen calor in igne est minus ratio activi in causando, vel faciendo hoc vel illud. Similiter Sol causat radium rectum et reflexum, magis et minus distans.

Ex hoc potest argui in proposito, quia sicut in effectivis non variat rationem efficiendi, quod non pertinet ad per se rationem efficiendi, ita in finibus illud non variat rationem finis, quod non variat rationem terminandi; tale est esse absens vel præsens modo prædicto; igitur non variat formalitatem objecti, sive rationem formalem ejus; ergo.

Confirmatur hoc, quia talis præsentia vel absentia non est nisi mediante actu intellectus: quod enim intuitive videtur, hoc est voluntati præsens ut amabile: quod videtur ænigmatice hoc est sibi, præsens, ut desiderabile: diversa autem præsentia objecti alicui potentiæ, aliquando non variat rationem formalem objecti.

Si dicatur (q), quod desiderare bonum mihi variat formalem rationem objecti, quia commutat bonum honestum in bonum utile; hoc falsum est, quia conditio illa, vel circumstantia *cui*, non est conditio objecti per se, imo talis conditio potest addi super objectum; stante formali ratione objecti, sicut patet in fide; non enim credendo Deum esse Salvatorem, et beatificatorem omnium bonorum, habeo aliud objectum formaliter a Deo, de quo credo quod est trinus, et cæteros articulos; sed per ista (r) tantum comparo æternum aliquod temporale, quæ comparatio non dicit nisi respectum rationis. Et hoc modo in proposito, desiderare mihi non dicit nisi respectum voluntatis, de quo respectu aliquid modo tangam. Omnis enim potentia collativa potest objectum suum comparare ad aliud, et in eo sic comparato causare respectum rationis, qui non inest ex natura rei, sed ex actu potentiæ; et ita sicut ratio, comparando objectum suum, potest causare in eo respectum rationis, sic et voluntas comparando objectum suum, potest causare in eo respectum aliquem, qui potest dici respectus appetitivus, et talis causatur in objecto utibili per actum usus, quando voluntas utitur aliquo; et talis potest dici causari in Deo, quando volo illud bonum infinitum in se esse mihi bonum, quia voluntas comparat istud bonum objectum ad aliud quadam comparatione, quæ non est in eo ex natura rei.

Si objicitur (s), ergo voluntas sperans est mala, quia utitur fruendo, referendo illud ad aliud; respondeo, non omnis comparatio objecti per voluntatem ad aliud objectum, est comparatio, quæ est usus, sed tantum quando comparatur, ut minus bonum ordinatum ad aliud tanquam ad majus bonum consequendum per illud; sic autem non est in proposito. Sed voluntas comparat illud, ut abundans bonum ad minus bonum, cui liberaliter conceditur tanquam perficiendum ab eo; et hæc est comparatio liberalitatis, de qua loquitur Avicenna 6. *Metaph.*

actus spei non sit usus, de quo 1. d. 1. q. 3. et late 2. dist. 6. quæst. 2.

Si objicitur contra hoc (t), quod non sufficiat ad virtutem Theologicam habere bonum increatum pro objecto, quia tunc fides acquisita et charitas acquisita essent virtutes Theologicæ; habent enim idem objectum, et sub eadem ratione objecti, et cum fide et charitate infusis. 15.

Objectio 4.

Respondeo, tres conditiones ponuntur pertinere ad virtutem Theologicam. Prima est respicere Deum pro primo objecto. Secunda habere pro regula primam regulam humanorum actuum, non autem regulam acquisitam. Tertia immediate infundi a Deo, sicut a causa efficiente.

Responsio. Conditiones virtutis Theologicæ.

Hæc distinguuntur, sicut alia ratio objecti, alia regulæ, alia efficientis. Si omnes tres requirantur ad virtutem Theologicam, patet quod fides et charitas acquisitæ non sunt virtutes Theologicæ, nec spes acquisita, quia deficiunt in tertia conditione. Si prima sufficiat, vel etiam prima cum secunda, sic spes acquisita potest poni virtus Theologica, quia est circa Deum immediate, ut circa objectum desiderando ipsum,

Quare fides et charitas acquisitæ non sint Theologicæ.

ut bonum speranti, et si non speret illud in se fore, tamen sperat, id est, desiderat illud sibi, et non aliud. Similiter secunda conditio concurrit ibi, quia habens spem acquisitam innititur immediate primæ veritati ut primæ regulæ nostrorum actuum ; non enim desiderat quod prudentia acquisita dictat desiderandum, sed quod veritas prima supernaturaliter ostendit esse desiderandum.

16. Objectio 5. Responsio. Si objicitur, quod regula spei acquisitæ est fides acquisita, et non veritas prima, dici potest quod si fides acquisita non sit in se prima regula, tamen in se respicit primam regulam, et ita omnis virtus habens eam pro regula, non habet prudentiam naturalem pro regula, sed primam veritatem, et si non in ratione habitus, tamen in ratione objecti habitum regulantis.

Theologia non est virtus Theologica si infusio requiratur. Quod si illæ duæ conditiones non sufficiant, oportet dicere consequenter quod Theologia non sit habitus Theologicus ; potest enim esse et non immediate infusa a Deo, sed acquisita, et hoc tam ad assensum actualem quam habitualem, qui est fides acquisita, quam etiam quantum ad apprehensionem, quæ habetur ex doctrina ; et tunc oportet multum restringere habitum Theologicum, si duæ primæ conditiones de objecto, non sufficiant sine tertia, quæ est de agente.

Et tunc concludendum est, quod spes, licet ad hoc quod sit virtus Theologica, requirat duas primas conditiones, et inquantum habet illas, habeatur pars propositi, completive tamen habeatur quod sit virtus Theologica ex tertia conditione, ex hoc scilicet quod ipsa est nata infundi, et si non infundatur, non habetur ita perfecte, sicut nata est haberi ex infusione ; cum enim suprema portio rationis, immediate subdatur Deo, non perficitur perfectissime ab aliquo creato, sed immediate a Deo perficiente. Habitus autem qui natus est esse circa Deum immediate, ut circa objectum, et inniti sibi, ut primæ regulæ, immediate natus est perficere supremam portionem ; igitur licet aliquis habitus acquisitus possit haberi, non tamen perfectissimus, et per consequens, sicut dictum est supra de fide, quod est aliqua acquisita, et cum hoc etiam necessario requiritur infusa, licet necessitas illius infusæ non possit probari per rationem naturalem, eodem modo dicendum est in proposito de spe. Et sicut illa salvatur Theologica propter objectum et regulam et aptitudinem, ut infundatur, quæ concluditur ex portione superiore recipiente, ita etiam arguitur in proposito de spe, licet aliqua spes possit esse acquisita, sicut et aliqua fides.

COMMENTARIUS.

(m) *Ad quæstionem igitur.* Nunc Doctor respondet ad quæstionem, tenendo expresse quod spes est virtus Theologica distincta a fide et charitate, et nobis infusa ; et quod hoc sit verum probat ex actu spei, per quem argutive possumus cognoscere spem inesse nobis, et hoc per omnes circumstantias illius actus ; si enim experimur in nobis actum intelligendi, per illum concludimus potentiam intellectivam, inesse nobis, sic similiter si experi-

mur in nobis actum spei circumstantionatum circumstantiis debitis, per illud argumentum concludimus habitum spei inesse nobis. Dicit ergo Doctor sic : *Experimur in nobis hunc actum, scilicet desiderare bonum infinitum inesse nobis, et hoc a Deo seipsum nobis liberaliter conferente, non quidem primo, sed propter aliquid aliud acceptum sibi ordinatum ad illud, ut propter merita iste actus est bonus, quia debite circumstantionatus ; igitur ad ipsum potest esse virtus inclinans*, et talis virtus non videtur posse esse nisi habitus spei, et probat omnes circumstantias supradictas. Et antequam ostendam illas circumstantias, præmitto aliqua : Primum, quod quando dicit Doctor quod *experimur in nobis*, etc. non debet intelligi, quod mere naturaliter possimus experiri talem actum inesse nobis, quod patet, quia via naturali nemo post cognoscere, quod bonum infinitum communicet se nobis liberaliter. Et posito, non tamen concesso, quod illud possimus experiri, non tamen naturaliter esset nobis notum quod communicet se nobis propter talia et talia merita, ut patet a Doctore *in prolog. quæst.* 1. Sed præsupposita fide de omnibus articulis, quorum unus est, quod Deus finaliter dat seipsum in præmium merenti, tunc stante tali fide possumus experiri talem actum, posse inesse nobis. Secundum est, quod ad omnem actum debite circumstantionatum potest esse aliqua virtus inclinans. Hoc patet a Doctore *in prolog. quæst. ult. et in primo, dist.* 17. *et in quarto, dist.* 14. *quæst.* 2.

(n) *Prima circumstantia.* Istis præmissis declarat circumstantias requisitas ad actum spei. Actus enim spei est actus desiderii, sive *desiderare*. Desiderare enim est aliquid velle concupiscentiæ, ut patet a Doctore *in secundo, dist.* 6. *quæst.* 2. et tale *velle*, quod est desiderare, non est respectu objecti nisi absentis, quia desiderium proprie respicit absens ; et hæc est prima circumstantia illius actus, quæ est velle, bonum absens. Deus enim viatori est absens in ratione objecti perfecte habendi.

Quarta circumstantia est ibi : *Non quidem primo, sed propter aliquid aliud acceptum sibi ordinatum ad illud* ; et hæc est circumstantia dispositionis ordinatæ ad tale bonum, quia disposuit sapientia divina non perfecte communicare se, nisi aliquo opere meritorio præaccepto. Et hoc debet intelligi de potentia Dei ordinata, quia de potentia absoluta potuit perfecte se communicare nullo opere nostro præcedente, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 17. et de facto patet de anima Christi, quæ ab instanti conceptionis fuit summe beata nullo merito præcedente, ut superius patuit *dist.* 18. Cum ergo talis actus insit virtuti appetitivæ, scilicet voluntati, et per consequens (cum sit rectus) ad ipsum potest esse virtus appetitiva inclinans, nam ad eamdem potentiam pertinent actus, et virtus inclinans ad illum actum, ut infra patebit *dist.* 33.

(o) *Hæc etiam virtus inclinans est virtus Theologica*, patet, quia illa virtus quæ immediate respicit Deum pro objecto est virtus Theologica, sed virtus spei respicit Deum sub ratione Deitatis pro objecto immediato, et per consequens est virtus Theologica. Et dicit Doctor quod per omnia alia, quæ adduntur ipsi objecto, puta quod absens, quod debitum mihi, non tollitur ratio objecti, ut objectum est, quia

enim desidero illud mihi, vel tali vel tali, non tollitur quin desiderem illud, ut objectum; igitur illud *desiderare*, quod est actus spei, est circa bonum infinitum, et ita æternum, et sic est virtus Theologica.

11. Ratio formalis objecti, nec objectum variatur per alium, et alium respectum.

Unde nota, quod nec ratio formalis objecti nec ipsum objectum dicitur variari per alium et alium respectum, sicut color sub ratione formali sua est objectum terminativum actus videndi; talis ratio formalis objecti respectu talis actus non dicitur variari, puta, per hoc quod visio terminetur ad colorem, ut existentem in tali vel in tali subjecto, sive quod terminetur ad colorem, ut magis vel minus propinquum, et hujusmodi. Visio enim primo terminatur ad colorem in se sub sua ratione formali, et sic color sub ratione coloris ponitur objectum terminativum actus videndi. Similiter actus fidei habet pro objecto ipsum Deum sub ratione Deitatis; licet enim de communi lege non cognoscam Deum sub ratione Deitatis, tamen fides potest Deum sub ratione Deitatis habere pro objecto immediato; sicut etiam Theologia in nobis habet Deum sub ratione Deitatis pro objecto immediato, ut patet a Doctore *in prolog. quæst.* 3. et tamen pro statu isto de communi lege, non possum ipsum cognoscere sub ratione propria; sic in proposito, quamvis enim fides respiciat omnem articulum de Deo, puta quod est trinus et unus, quod est creator cœli et terræ, quod est redemptor humani generis, quod est incarnatus, et hujusmodi; non tamen Deus sub istis respectibus ponitur objectum fidei, sed tantum Deus sub ratione Deitatis. Fides ergo primo et immediate respicit ipsum Deum, ut objectum primum, de quo verificantur articuli, et sic patet quomodo ratio formalis objecti fidei non dicitur variari per istos respectus. Similiter Deus sub ratione Deitatis, ponitur primum et immediatum objectum charitatis, ut patebit *dist.* 27. et tamen charitas non tantum inclinat ad dilectionem Dei in se et propter se, sed etiam ad dilectionem proximi propter Deum, ut infra patebit *dist.* 28. *et* 29. tamen isti respectus non dicuntur variare rationem formalem objecti charitatis.

Sic dico in proposito, quod spes respicit Deum sub ratione Deitatis pro objecto primo et immediato, ita quod actus spei immediate terminetur ad tale objectum, ita quod Deus sub ratione Deitatis est objectum primo et immediate terminativum actus spei, et quod modo sit absens, et quod desiderem illud mihi, isti respectus non variant rationem formalem talis objecti; non enim actus spei immediate terminatur ad Deum sub ratione absentiæ, ita quod talis absentia sit ratio formalis objecti, nec similiter terminatur ad Deum sub ratione formali, quod sit bonum mihi, ita quod esse bonum mihi sit ratio formalis talis objecti. Unde aliud est loqui de ratione formali objecti, et aliud est loqui de concomitante formalem rationem, sive de aliqua conditione objecti; nam bonum infinitum esse absens, et esse bonum mihi, nullo modo pertinet ad rationem formalem objecti spei, sed tantum concomitantur rationem formalem illius objecti, vel sunt conditiones objecti respectu actus spei. Et sic patet ista littera, quam tamen declaro propter aliqua dicta ibi inclusa. Cum ergo dicitur, quod *si dicatur desiderium includere absentiam*, Decl litt

et ita conditionem temporalem in objecto, quia talis absentia ponitur tantum temporalis, quia tantum pro statu viæ. Sequitur : *hoc non videtur probabile, secundum eamdem rationem formalem respicit spes objectum, et tentio, sicut eadem ratio formalis est tendendi in illud, et quiescendi in eo*, patet de *ubi* deorsum, quod ponitur ratio formalis objecti quietativi ipsius gravis, ita quod idem *ubi* sub eadem ratione formali est objectum, in quo grave quiescit, et ad quod grave movetur ad centrum ; sicut etiam eadem gravitas est ratio formalis, qua grave movetur ad centrum, et qua quiescit in illo, ut patet a Doctore *in secundo, dist.* 2. *quæst.* 10. In proposito ergo cum tentio sit succedens spei, et tentio est id quo voluntas tenet objectum, et spes est id quo voluntas tendit in illud ; cum ergo Deus sub ratione deitatis sit primum et immediatum objectum tentionis, ita similiter erit objectum spei.

(p) *Sed differentia est*, etc. Nota, quia dicit Doctor quod amat præsens, et desiderat absens, vult dicere quod quando objectum est in se præsens, tunc est amor perfectus ; quando vero est absens, est amor imperfectus, sicut etiam nunc fruitio Deitatis est amor imperfectus, quia non habet Deum in se præsentem, et in patria fruitio Deitatis est amor perfectus. Et istæ duæ fruitiones, quamvis sint ejusdem objecti sub eadem ratione formali, non debent differre secundum magis et minus in una eadem specie; sed differunt ut duæ species, quarum una est essentialiter perfectior, ut infra patebit *dist.* 31. *et in* 4. *dist.* 49. Sic etiam videtur dicendum in proposito de amore, qui est desiderium respectu objecti absentis, et de amore perfecto, qui succedit desiderio respectu objecti præsentis, quod differunt specie ad invicem, quia objectum in se præsens causat amorem specie distinctam ab amore causato, ut est absens, sicut etiam cognitio abstractiva, quæ est objecti non in se præsentis, et cognitio intuitiva ejusdem objecti in se præsentis differunt specie, ut patet a Doctore *in* 2. *dist.* 25.

Nota tamen, quod non est simile de igne propinquo et remoto, quia calor causatus ab igne remoto est ejusdem speciei cum calore causato ab igne propinquo ; et isti duo calores causantur ab igne præsente in se, licet magis vel minus propinquo. Adducit tamen hoc exemplum de igne propter hoc tantum, scilicet quod idem ignis sub eadem ratione formali causat calorem, sive remotus sive propinquus, ita quod nec remotio, neque propinquitas est ratio formalis causandi, licet sint contradictiones propter quas ignis intensius, vel minus intense causat ; sic etiam Deus sub ratione Deitatis est ratio formalis actus desiderii, sive actus spei et tentionis, sic quod nec absentia objecti, qualis est respectu desiderii, nec præsentia illius, qualis est respectu tentionis, aliquo modo pertinent ad rationem formalem objecti, sed sunt conditiones, quibus positis sequitur alius et alius effectus magis perfectus et minus perfectus.

Exemplum de igne.

(q) *Si dicatur, quod desiderare bonum mihi variat formalem rationem objecti, quia commutat bonum honestum in bonum utile*. Nam de ratione boni honesti est quod sit diligibile propter se, et non in ordine ad aliud ; et de ratione boni utilis sive commodi, est quod sit diligibile propter aliud. Cum ergo 14.

Bonum æternum est summum bonum.

bonum æternum sit summum bonum honestum, et propter se diligibile, ita quod sibi repugnat quod sit objectum diligibile propter aliud, ut subtiliter probat Doctor *in 4. dist.* 49. Diligere ergo tale bonum mihi, sive ut bonum mihi est ipsum diligere in ordine ad aliud, et per consequens commutatur bonum honestum in bonum utile, quod nihil aliud est, nisi facere illud quod est diligibile propter se, esse diligibile propter aliud.

Dicit Doctor quod *hoc est falsum, quia conditio illa*, scilicet esse bonum mihi, *non est conditio objecti per se*, id est, quod talis conditio non pertinet ad rationem formalem objecti, per se; patet, quia talis conditio potest addi super objectum, stante formali ratione objecti, ita quod actus spei, qui est desiderare primo et immediate, terminatur ad Deum sub ratione absoluta, ita quod primo diligo Deum absolute, et post ut bonum mihi.

(r) *Sed per ista tantum comparo æternum ad aliquod temporale, quæ comparatio non dicit nisi respectum rationis*, et hoc modo in proposito. Et cum voluntas vult bonum æternum, sibi tantum comparat bonum æternum ad se, et talis comparatio, sive *esse* comparatum est respectus rationis causatus in objecto comparato ab ipsa voluntate. *Nam omnis potentia collativa potest objectum suum comparare ad aliud, et in eo sic comparato causare respectum rationis, qui non inest ex natura rei, sed ex actu potentiæ comparantis*, ita quod talis respectus in objecto comparato nihil aliud est, nisi ipsum *comparari* passivum. Sequitur: *Et ita sicut ratio*, sive intellectus, *comparando objectum suum, potest causare in eo respectum rationis, sic et voluntas comparando objectum suum, potest causare in eo respectum aliquem, qui potest dici respectus appetitivus*, pro quanto causatur ab appetitu, sive voluntate, sicut etiam dicitur respectus rationis, pro quanto causatur a ratione in objecto; et talis, supple respectus rationis causatus a voluntate, causatur in objecto utibili per actum usus, quando voluntas utitur aliquo. Uti enim aliquo est velle illud in ordine ad aliud, et sic comparat objectum volitum ad aliud, sicut cum diligo proximum propter Deum. Sequitur: *Et talis*, supple respectus, *potest dici causari in Deo, quando volo illud bonum infinitum in se esse mihi bonum*, nam actus volendi primo et immediate, terminatur ad bonum infinitum in se absolute, et post sequitur quod volo illud bonum infinitum esse mihi bonum.

(f) *Si objicitur, ergo voluntas sperans est mala, quia utitur objecto fruendo, referendo illud ad aliud*; si enim volo bonum infinitum, ut mihi bonum, tunc utor bono infinito, volendo illud non propter se, sed in ordine ad aliud.

Respondet Doctor, quod *non omnis comparatio objecti per voluntatem ad aliud objectum, est comparatio quæ est usus, sed tantum quando comparatur, ut minus bonum ordinatum ad aliud, tanquam ad majus bonum consequendum per illud*; sicut diligo potionem propter sanitatem, tanquam majus bonum consequendum per illam, et tunc dicor uti potione, *sed non est sic in proposito, quia voluntas* sperans *comparat bonum infinitum, ut abundans bonum ad minus bonum*, etc.

Et adverte, quod (ut dixi supra) actus spei, qui est desiderare bonum infinitum, terminatur primo et imme-

diate ad illud bonum sub sua ratione formali absoluta, non quod ille actus terminetur ad tale bonum, ut in se et propter se, sed ad illud, ut bonum mihi, bonum quidem superabundans, et me ultimate perficiens, eo tamen modo quo objectum potest perficere potentiam, quia non perficit intrinsece, sed tantum intrinsece, ut patebit *in* 4. *dist.* 49. et hoc ex magna liberalitate Dei, quæ est in communicando se creaturæ, nihil ex tali communicatione expectando, quæ est conditio perfecte liberalitas.

Adverte etiam, quod si voluntas illud bonum, ut tantum sibi commodum vellet, illa volitio non esset recta. Esset enim amor mercenarius. Dico ergo, ut dicit Doctor *in* 2. *dist.* 6. *quæst.* 2. quod *appetere actum perfectum, ut per illum magis ametur objectum in se, est ex affectione justitiæ, quia unde amo aliquid in se, volo aliquid in se, et ita, boni Angeli potuerunt appetere beatitudinem, ut habentes illam, perfectius amarent summum bonum ; et iste actus concupiscendi beatitudinem esset meritorius, quia non utitur fruendo, sed fruitur eo, quia bonum quod concupisco mihi, ad hoc concupisco, ut plus amen illud bonum in se.* Hæc ille. Voluntas ergo desiderans bonum æternum, ut sibi commodum, si desiderat præcise, ut commodum sibi tantum, sistendo ibi, non posset dici recta, sed si illud desiderat tanquam summum commodum, ut plus ipsum in se amet amore amicitiæ, sive ut magis fruatur eo, tunc talis voluntas est recta.

Adverte etiam, quod etsi pro statu isto quis non possit cognoscere Deum sub ratione Deitatis, sed tantum confuse, ut supra patuit, potest forte tamen ipsum diligere distincte sub sua ratione formali, ut supra patuit a Doctore *dist.* 9. *circa finem.* Et posito etiam quod voluntas non possit pro statu isto diligere Deum sub ratione propria, adhuc non negatur quin spes et charitas habeant ipsum Deum sub ratione Deitatis pro objecto, sicut etiam licet quis non possit cognoscere Deum distincte, tamen habitus fidei et actus habent ipsum Deum sub ratione Deitatis, ut objectum immediatum.

(t) *Si objicitur contra hoc.* Hîc Doctor arguit, probando quod non sufficiat spei infusæ habere bonum increatum, sive Deum sub ratione Deitatis pro objecto, quia tunc non distingueretur a spe acquisita, cum illa habeat etiam Deum sub ratione Deitatis. 17.

Tres conditiones habitus infusi.

Dicit Doctor quod tres sunt conditiones habitus Theologici infusi.

Prima, quod habeat Deum sub ratione Deitatis pro objecto.

Secunda, quod innitatur voluntati divinæ, ut primæ regulæ actuum humanorum.

Tertia, quod immediate infundatur a Deo, sicut a causa efficiente. Si duæ primæ conditiones sufficiant, tunc spes infusa non distinguitur ab acquisita ; sed si tertia conditio requiritur, patet quod quoad tertiam conditionem distinguitur, quia secundum illam tertiam dicitur principaliter virtus Theologica. Potest etiam dici, quod de ratione virtutis Theologicæ est quod non solum habeat primas duas conditiones, sed quod sit virtus saltem nata immediate infundi a Deo, sic fides acquisita et spes similiter dicuntur virtutes Theologicæ, imperfecte tamen Theologicæ, sed completive et perfecte quando immediate infunduntur a Deo ; et littera clara est.

SCHOLIUM.

Spem esse distinctam a fide et charitate. Probat de fide, quia hujus actus est *credere*, sed *desiderare* non est *credere*. De charitate probat primo, quia actus hujus est amor amicitiæ ; spei amor concupiscentiæ. Secundo, actus charitatis remissus, medius et intensus potest esse sine desiderio. Tertio, charitas tendit in objectum affectione justitiæ, spes affectione commodi. Hæc conclusio est fidei consona ex illo 1. Cor. 13. *Fides, spes, charitas, tria hæc*, et ex Trident. sess. 6. cap. 6. ponente actum spei ut distinctum ab actu fidei et charitatis, necessarium ad salutem ; et cap. 7. docente hominem accipere simul infusas, fidem, spem et charitatem ; et fidem non unire perfecte cum Christo, nisi accedat spes et charitas. Ulterius probatur contra Luth. serm. Dom. 2. Quadrag. non esse fidem, quia hæc est in intellectu, spes in voluntate. Secundo, ad Ephes. 3. *in quo* (scilicet Christo) *habemus fiduciam per fidem ejus*, ubi nugaretur Apost. si fides esset fiducia. Tertio, ex Patribus, August. serm. 22. de verb Apost. *Domus Dei credendo fundatur, sperando erigitur, diligendo probatur* ; et in Enchir. cap. 8. *distinguenda est fides a spe*, Chrysost. hom. de fide, spe et charitate, Gregor. 2. Mor. 28. vide Rossen. art. 1. contra Luth. Sotum 2. de Nat. cap. 7.

17. Hæc est igitur prima (a) conclusio solutionis, quod respectu actus sperandi potest esse aliqua virtus Theologica. Huic adjungo, quod ipsa non potest esse nec fides, nec charitas ; igitur tertia distincta ab istis. Probatio minoris, primo de fide, quia omnis actus fidei est *credere* ; nullum *desiderare* est *credere* ; ergo.

Nullum desiderare est credere.

De charitate probatur, quia charitas est suprema virtus affectiva, et per consequens supremus amor habitualis ; amor autem amicitiæ est simpliciter perfectior amore concupiscentiæ, igitur charitas inclinat ad amandum simpliciter amore amicitiæ ; sed desiderare bonum infinitum esse bonum meum, non est amor amicitiæ, nec est nobilissimus, quia nobilius *esse* habet illud objectum in se quam habeat in alio, vel quod sit comparatio ejus ad aliud a se ; igitur illud *desiderare*, quod conclusum est prius, non est actus charitatis.

Charitas est suprema virtus effectiva.

Præterea (b), sine tali desiderio potest esse actus charitatis intensus et remissus et medius. De remisso patet, quia possum remisse velle Deum in se esse bonum, non desiderando illud mihi. Similiter patet de medio. De supremo patet, quia summe diligit se Deus, et summe Beatus est, et tamen in hoc non desiderat formaliter se esse bonum alii amanti ; nec oportet potentiam libere agentem necessario agere quantum potest. Probantur etiam hæc membra omnia per hoc, quod non est necesse voluntatem habere duos actus in se ; sed actus amandi Deum in se, et desiderandi eum amanti sunt ; duo igitur unus potest esse sine alio.

Hoc etiam (c) probatur tertio, quia secundum Anselmum *de Casu diaboli* 14 *et de Concordia, cap.* 19. in voluntate sunt duæ affectiones, scilicet justitiæ et commodi. Nobilior autem est affectio justitiæ, non solum intelligendo de acquisita et de infusa, sed etiam de innata, quæ est libertas ingenita, secundum quam aliquis potest velle aliquod bonum non in ordine ad se. Secundum autem affectionem commodi non potest velle, nisi in ordine ad se, et hanc haberet, si esset præcise appetitus intellectivus sine libertate sequente cognitionem intellectivam,

sicut appetitus sensitivus sequitur cognitionem sensitivam. Ex hoc volo habere tantum, quod cum amare aliquid in se sit actus liberior, et magis communicativus quam desiderare illud sibi, et magis conveniens voluntati, inquantum habet affectionem justitiæ saltem innatæ alius autem conveniat voluntati, inquantum habet affectionem commodi, sequitur quod sicut illæ affectiones sunt distinctæ in voluntate, ita habitus inclinantes ad actus istos erunt distincti.

Dico igitur, quod charitas perficit voluntatem, inquantum est affectiva affectione justitiæ, et spes perficit eam, inquantum est affectiva affectione commodi, et ita erunt distinctæ virtutes non tantum ex actibus, qui sunt *amare* et *desiderare*, sed etiam ex susceptivis, quæ sunt voluntas, secundum illam duplicem affectionem affecta. Ex objectis autem non distinguuntur, scilicet per *arduum* et *delectabile*, ut dixit præcedens opinio, imo est omnino eadem ratio formalis utriusque objecti, licet aliqua addantur hîc, quæ non ibi. Siquidem esse *excedens* dicit conditionem, non ejus quod est esse objecti, sed ejus, quod est esse *a quo*; esse absens dicit conditionem concomitantem istam, tam in causa efficiente quam in fine, scilicet remotionem objecti, non autem dicit rationem formalem objecti; velle mihi dicit conditionem *cui*, et velle ex meritis dicit conditionem *qualiter*, sicut prius expositum est.

COMMENTARIUS.

(a) *Hæc est igitur prima conclusio solutionis*, etc. *sed nullum desiderare*, quod est actus spei, est *credere*, patet, quia *credere* pertinet ad intellectum, *desiderare* ad voluntatem; similiter *credere* est firmiter assentire creditis revelatis, *desiderare* autem est velle bonum æternum, ut sibi bonum. 18.

Quod etiam distinguatur a charitate, patet, quia charitas est suprema virtus effectiva, id est, perficiens formaliter voluntatem, et per consequens supremus amor habitualis, sed amor amicitiæ est simpliciter perfectior amore concupiscentiæ, ut est probatum a Doctore *in* 2. *dist.* 6. *q.* 2. Cum ergo charitas inclinet immediate ad amandum simpliciter amore amicitiæ, spes autem tantum inclinet ad amandum summum bonum amore concupiscentiæ, et per consequens distinguitur a charitate; et sic tale *desiderare* non est immediate actus charitatis, id est, immediate elicitus, quod dico, quia bene posset esse actus charitatis imperatus, quia aliter non esset actus meritorius; omnis enim actus elicitus a voluntate non est meritorius, nisi ad illum actum concurrat charitas, ut patet a Doctore *in primo*, *dist.* 17. non quod immediate eliciatur a charitate, sed sufficit quod voluntas habens aliquem habitum, puta justitiæ, eliciat actum justitiæ concurrente tali habitu, ut causa partiali, et quod charitas inclinet voluntatem ad illum actum eliciendum.

Charitas est suprema virtus.

(b) *Præterea* Secundo probat hoc idem, quia actus charitatis potest esse sine actu desiderii, quia sive loqua- 19.

mur de actu charitatis, qui est amor amicitiæ, de actu dico remisso intenso et perfectissimo, quilibet talis potest esse sine desiderio, patet, quia viator habens charitatem actu, diligit Deum amore amicitiæ, et tamen ut sic, non desiderat ; similiter Beatus intense diligit Deum amore amicitiæ, et tamen non desiderat. Si ergo actus charitatis potest separari, et esse sine actu desiderii, sequitur quod actus desiderii non sit actus charitatis, scilicet immediate elicitus, licet possit esse imperatus, ut supra dixi ; ergo est actus alterius habitus, et non alicujus, nisi spei.

Charitas pes fecit voluntatem.

(c) *Hoc etiam*. Tertio hoc idem probat auctoritate Anselmi, et ratio stat in hoc, quia charitas perficit voluntatem, ut præcise consideratam secundum affectionem justitiæ ; spes vero perficit eam, ut consideratam secundum affectionem commodi. Sed voluntas considerata secundum affectionem justitiæ diligit Deum in se et propter se, et secundum affectionem commodi diligit Deum, ut sibi bonum, et prima dilectio est liberior et perfectior quam secunda. Si ergo charitas perficit voluntatem secundum affectionem justitiæ, id est, quod voluntas secundum affectionem justitiæ considerata habens charitatem, utitur ea ad eliciendum amorem amicitiæ, et spes perficit eamdem voluntatem secundum affectionem commodi, id est, quod voluntas secundum affectionem commodi utitur ipsa spe ad amorem concupiscentiæ eliciendum, statim sequitur quod actus charitatis non erit actus spei, neque e contra. Et quid sit affectio justitiæ, et affectio commodi, et quid affectio justitiæ innatæ, infra vide Doctorem, *et in* 2. *dist*. 6. *quæst*. 2. et quæ ibi satis prolixe exposui.

SCHOLIUM.

Contra id quod dictum est, *desiderare* esse actum spei, quod communiter tenetur a Doctoribus, exceptis quibusdam Thomistis, quibuscum concordat Bassolis hic q. 1. art. 3. Objicit quadrupliciter, et solvit objectiones per claram doctrinam. Singula noto in margine.

Contra viam istam (d) quæ ponit *desiderare* actum spei, arguo quadrupliciter : Primo sic, desperans desiderat beatitudinem. Quod probatur, quia tristatur de amissione beatitudinis ; non autem tristatur de amissione alicujus, nisi amati vel desiderati ; igitur desperans desiderat aliquid et non sperat ; ergo. Arg

Præterea, eodem possum amare aliquem amore amicitiæ, et concupiscere illi bonum ; nullum enim in se amo, cui non velim bonum : igitur si ex charitate amatur quodlibet diligibile in se, ex charitate concupiscitur sibi bonum ; et eodem concupiscitur sibi bonum præsens et absens secundum illam auctoritatem Augustini 9. *de Trinit. cap. ult*. igitur *desiderare* non est *sperare*. Arg Id Tri

Præterea, beatitudo naturaliter concupiscitur secundum Augustinum 13. *de Trinit. cap*. 5. igitur ad hoc non est necessaria virtus supernaturalis. Arg

Præterea, si spes est virtus inclinans ad desiderandum, igitur *desiderare*, quod est actus ejus, potest esse meritorius, præcipue cum sit virtus Theologica. Sed nullus actus est meritorius nisi elicitus vel imperatus a charitate. Si eliciatur a charitate, habetur propositum, quod Arg

spes est charitas. Si imperetur, igitur simul spes elicit, et charitas imperat illum; et per te uterque est actus voluntatis; igitur voluntas habebit simul duos actus circa idem objectum, quod videtur inconveniens.

Ad primum horum dico, sicut dictum est *distinctione decimaquinta hujus*, quod *velle* conditionatum sufficit ad tristitiam, si non eveniat volitum conditionatum; desperans autem conditionaliter vult beatitudinem, id est, desiderat eam, si posset eam attingere, et quia intellectus errans ostendit sibi illam tanquam impossibile attingi, tristatur.

Exemplum hujus est ibi tactum de projiciente merces in mare timore tempestatis, nisi enim absolute vellet, non projiceret, cum non cogatur; et tamen quia est ibi *velle* conditionatum ad non projiciendum, quia vellet non projicere, si posset, igitur tristatur projiciendo; illa enim conditio, propter quam vult projicere, est simpliciter non volita. Ita in proposito, ille desiderat beatitudinem, et vellet ipsam, si esset sibi possibile, sed in intellectu ejus ostenditur sibi contrarium. Hæc conditio, sub qua vult, quia vult si posset esse sibi possibilis, est volita; ideo tristatur de opposito illius conditionis volitæ, et etiam de illo quod sequitur ad illam.

Dico igitur ad formam argumenti, quod desperans desiderat desiderio conditionato, quia vellet si posset; non autem desiderat absolute, quia ad absolute desiderare præsupponitur conceptio intellectus ostendens sibi desideratum, sicut possibile desideranti; quidquid enim ostenditur voluntati tamquam impossibile, vel voluntas omnino non vult illud, vel si vult illud, tenuiter vult. Et hoc modo forte verum est, quod dictum est *in secundo libro*, quod Angelus voluit æqualitatem Dei, non absolute, quod appeteret hoc tamquam possibile, sed *velle* conditionato, in quo sufficienter est ratio meriti, et etiam peccati, et etiam, sicut nunc tactum est, ratio gaudii et tristitiæ de opposito; igitur actum spei præcedit aliqua fides infusa vel acquisita, pro quanto *desiderare* absolute non potest esse nisi ejus, quod ostenditur possibile, et illa possibilitas boni consequendi, ostenditur a fide applicata ad bonum desiderabile. Quod si ostendatur tanquam impossibile, tunc ejus non est desiderium absolute, sed tantum conditionatum, quia scilicet desideraret, si non esset talis apprehensio vel ostensio, et tale *desiderare* conditionatum non est *sperare*.

2. d. 6. q. 2. et 4. 49. q. 9.

Actus spei est tantum de possibili.

21. Ad 2.

Ad secundum dico, quod sicut charitas in actu recto habet pro primo objecto Deum ut in se, ita etiam in quocumque actu reflexo est quodammodo principium tendendi in Deum, ut in se. Principium enim actus recti est principium omnium actuum reflexorum tendentium in finem ultimum sub eadem ratione. Sicut ergo ex charitate diligo Deum in se, ita ex charitate diligo me diligere Deum in se; quotiescumque igitur reflecto, nunquam habeo objectum, ut commodum mihi, sed tantum bonum infinitum, ut in se bonum; et ille est actus perfecte meritorius in desiderando beatitudinem, non ut commodum sibi, sed ut est perfectus amor Dei, ut in se

Doctrina diligenter notanda.

Eodem, quo amo, concupisco bonum amato.

boni. Concedo igitur, quod eodem quo amo, concupisco bonum amato; sed non concupisco quodcumque bonum, sed bonum commodi, quod principaliter terminatur ad illud bonum, quod ex charitate diligo in se, hoc est, quod cuicumque amato concupisco amare Deum propter se, id est inquantum est bonum in se, non inquantum bonum huic.

Ad 3. De hoc Quodl. 16.

Ad tertium dico, quod beatitudo in universali est ex naturalibus concupita ex affectione commodi, quia secundum Anselmum *de Concord. cap.* 10. vel 9. *Commoda nolle non possumus;* sed beatitudo in particulari non est sufficienter ex naturalibus concupita, sed etiam cum spe acquisita, sed nec sic perfectissime et sufficientissime sine spe et charitate infusis, quemadmodum dictum est de fide acquisita, qua non perfectissime assentitur sine fide infusa.

Ad 4. Plures actus subordinati simul esse possunt in eadem potentia.

Ad quartum concedo, quod voluntas meritorie desiderans habet duos actus, unum sperandi elicitum a spe; alium imperantem illum elicitum a charitate. Nec est inconveniens in actibus subordinatis plures inesse, imo forte est necessarium scientem conclusionem, dum actu speculatur scientifice, intelligere simul principium, et amantem ordinate illud, quod est ad finem, utendo simul frui fine.

COMMENTARIUS.

20. Desiderare non est actus spei.

(d) *Contra viam istam, quæ ponit desiderare* bonum increatum *esse actum spei.* Hic arguit Doctor probando quod sic desiderare non sit actus spei, quia nullus desperans habet spem, sive actum sperandi, et tamen desperans desiderat beatitudinem, patet, quia desperans tristatur de amissione beatitudinis quam desiderat; ergo tale desiderare non est actus spei,

Respondet quod desiderare efficaciter beatitudinem est actus spei, et desiderare efficaciter est quando concludit ex syllogismo perfecte practico posse consequi rem speratam, sicut habens fidem de promissione Dei, quod donet seipsum liberaliter ex meritis præcedentibus, statim potest concludere de se, quod si desideret beatitudinem, et facit bona opera accepta Deo, quod illa finaliter habebit. Sed desperans de beatitudine non desiderat illam efficaciter, quia ex syllogismo practico non concludit illam posse habere, et ideo nec efficaciter desiderat; sed si eam vult, vel tantum tenuiter vel conditionaliter vult, sicut etiam desperans de sanitate. Et de hoc satis dictum est *in secundo, dist.* 6. *quæst.* I. *et in* 4. *dist.* 49. *quæst.* 9.

Secundo principaliter arguit, probando quod sola charitas sufficiat ad actum spei, et sic spes sit superflua. Quod autem sola charitas sufficiat, patet, quia eodem habitu possum amare aliquem amore amicitiæ, et desiderare illi bonum, patet, nullum enim in se amo, cui non velim bonum; igitur si ex charitate amatur quodlibet diligibile in se, ex charitate concupiscitur sibi bonum; igitur desiderare est actus charitatis, et non spei.

Respondet Doctor quod *sicut charitas in actu recto habet pro objecto Deum, ut in se, ita etiam in quocumque actu reflexo est quodammodo princi-*

pium tendendi in Deum, ut in se ; principium enim actus recti est principium omnium actuum reflexorum tendentium in finem ultimum sub eadem ratione illius finis. Pro nunc actus rectus elicitus a charitate est dilectio Dei in se et propter se, ita quod ille actus immediate terminatur ad ipsum Deum ; actus vero reflexus charitatis est, qui non immediate terminatur in Deum, sed terminatur ad objectum creatum, non sistendo ibi, sed quasi reflectendo objectum creatum in ipsum Deum, sic quod quando diligo Deum in se et propter se ex charitate, ita ex charitate diligo me diligere Deum in se ; quotiescumque igitur reflecto, nunquam habeo objectum, ut commodum mihi, sed tantum bonum infinitum, ut in se bonum ; charitas ergo primo inclinat ad dilectionem Dei in se et propter se. Secundo inclinat, ut persona diligens Deum propter se, diligat seipsam, non absolute, et sistendo ibi, sed ut diligat seipsam diligere Deum propter se, ita quod non concupisco sibi Deum, ut bonum commodum, sed concupisco sibi dilectionem, qua diligat Deum in se. Concedit ergo quod *eodem habitu quo amo, concupisco bonum amato, sed non concupisco quodcumque bonum, sed bonum commodi, quod principaliter terminatur ad illud bonum, quod ex charitate diligo in se.* Vult dicere, quod si ex charitate diligo proximum, eadem charitate concupisco sibi bonum, non bonum increatum ; sed concupisco sibi bonum commodi, scilicet dilectionem boni increati, quæ dilectio ex charitate immediate terminatur ad bonum increatum, hoc est, quod cuicumque amato concupisco amare Deum propter se, id est, inquantum bonum in se non præcise, inquantum bonum mihi. Et de hoc magis patebit infra *dist.* 29.

Tertio principaliter arguit, probando quod non sit necessaria spes super- 22.
naturalis, quia secundum Augustinum 13. *de Trinit. cap.* 5. Beatitudo naturaliter concupiscitur ; ergo tale desiderium non erit actus spei.

Respondet Doctor quod beatitudo in Cap 9.
universali est ex naturalibus concupita ex affectione commodi, quia secundum Anselmum de concord. *Commoda nolle non possumus* ; et quomodo hæc auctoritas intelligatur, vide Doctorem *in Quodlib. quæst.* 16. et quæ ibi exposui ; sed beatitudo in particulari non est sufficienter ex naturalibus concupita, accipiendo *concupiscere* sive *desiderare* secundum omnes conditiones supra positas. Et si tale *desiderare* possit esse ex spe acquisita, non tamen sic perfectissime sine spe et charitate infusis, ut etiam supra patuit de fide infusa.

Quarto arguit, quia desiderare, si est actus meritorius, erit elicitus vel imperatus a charitate ; ergo non est necesse ponere habitum spei.

Respondet Doctor quod *voluntas meritorie desiderans habet duos actus* ; *unum sperandi elicitum a spe, alium imperantem illum elicitum a charitate,* ut supra dixi, *nec est inconveniens in actibus subordinatis plures inesse uni* ; et sic non est inconveniens, quod actui desiderandi meritoria insit actus elicitus a charitate, quo imperatur actus desiderandi meritorius.

Et ex his, quæ dicta sunt supra, possent solvi multæ difficultates.

SCHOLIUM.

Solvit argumenta pro prima et secunda sententiis, posita n. 2. et 3. Solutiones sunt satis claræ.

22. Ad argumenta pro prima via quæ videntur sequi rationem naturalem, responderi potest, quod hîc est necessaria pluralitas. Et ad primam probationem in oppositum, patet ex dictis, quia concupiscere hîc, scilicet huic ibi sistendo, non potest esse actus ejusdem virtutis, cujus est velle illud ordinate in se, licet concupiscere hîc huic, ut per hoc ille tendat in illud, ut est bonum in se, sit actus ejusdem virtutis. Quod additur de amicitia acquisita, posset dici quod illa, scilicet acquisita et infusa, et alius est alius habitus formaliter.

Admittit amicitiam infusam distingui ab acquisita formaliter.

Quod additur postea (*f*) de habitu spei, et de certitudine sperantis, dico quod illa præcedit actum spei et desperationis; non enim efficaciter et absolute desiderat, nisi possibile attingi, et ideo persuadetur desperanti, ut credat, non ut diligat, quia prima radix hujus erroris, scilicet quod non absolute desiderat, nec efficaciter, non est in voluntate, sed in intellectu, quia scilicet intellectus non ostendit illud efficaciter tanquam desiderandum.

Nemo efficaciter desiderat, nisi ostensum ut possibile.

Per idem patet ad illud de universali et particulari, quia credere me justum finaliter salvandum, non est nisi fides applicata ad aliquid particulare, sed desiderare hoc est actus spei.

Desperantes quare suadentur ut credant, non ut ament.

Sed tunc objicitur (g), igitur desiderare alteri proximo bonum ejusdem rationis, est actus spei; imo quod plus est, velle bonum præsens ejusdem rationis beato Petro, erit actus spei, quod est absurdum. Responsionem quære.

Adverte, quod ista replica, quam non solvit Doctor, solvitur per definitionem actus spei, quia dicitur quod est desiderare, *per quam particulam solvitur secunda replica, quia intelligitur, quod non sit præsens, sed absens, et ideo non dicitur spes, si sit de præsente.*

Ponebatur etiam (h) desiderare bonum infinitum inesse mihi a Deo, et per illud, mihi, quod est circumstantia *cui*. Solvitur prima replica, et totum argumentum, quia non est spes desiderando alteri bonum, sed potius est charitas vel amor acquisitus; sed *infra dist.* 31. vide expresse intentionem Doctoris.

COMMENTARIUS.

(e) *Ad argumenta.* Ex dictis supra patet responsio ad illas duas objectiones factas pro prima opinione, quæ ponuntur ibi: *In ista quæstione fundamentum est auctoritas Apostoli,* etc. Et quod addit Doctor respondendo quod amicitia acquisita est formaliter alius habitus a charitate, hoc dicit, quia bene stat quod amicitia acquisita inclinet ad omne *velle* ordinatum circa amicum, et per consequens ad *velle* desiderii, quæ vult amico bonum commodi; sed charitas est habitus præcise inclinans ad amorem Dei in se actu recto, similiter inclinans ad actum desiderii, quod desiderat amato dilectionem, qua amatum diligat Deum in se, ita quod charitas semper inclinat ad amorem Dei in se, sive ut in se bonum, non

concupiscendo illud alteri, ut supra patuit.

(f) *Quod additur postea de habitu spei.* Hîc solvit illas duas rationes factas pro illa opinione, quæ dicit quod spes est quædam fides particularis, quia desperans non dicitur odire, sed diffidere, etc. Dicit Doctor quod certitudo in sperante præcedit actum spei; non enim efficaciter et absolute desiderat, nisi possibile attingi, et ideo persuadetur desperanti, ut credat, non ut diligat, quia prima radix hujus erroris, scilicet quod non absolute desiderat, nec efficaciter non est in voluntate, sed in intellectu, quia scilicet intellectus non ostendit illud efficaciter tanquam desiderandum, sed habita certitudine, tunc efficaciter desiderat, et sic, quod certitudo illa se tenet ex parte intellectus, et desiderium ex parte voluntatis.

(g) *Sed tunc objicitur.* Hîc instat Doctor quod si desiderare bonum æternum mihi, est actus spei; sic similiter desiderare idem bonum alteri, erit actus spei, quod non conceditur.

Dico quod responsio est clara ex his, quæ supra dixit Doctor de actu spei circumstantionato, et una circumstantia est *cui*, quia proprie actus spei est, quisquis desiderat bonum æternum sibi.

(h) *Ponebatur etiam.* Deinde instatur, quia desiderare bonum præsens alicui Beato videtur esse ejusdem rationis cum bono absente; igitur desiderare beatitudinem beato Petro, erit actus spei, quod non conceditur. Responsio patet ex supra dictis, quia una circumstantia actus spei est, quod objectum speratum sit absens.

SCHOLIUM.

Ad secundum, omissa solutione D. Bonav. docet in virtute Theologica dari medium, non ex parte objecti, sicut datur in virtute morali, sed ex parte actus, non quod actus virtutis Theologicæ possit vitiari, ex nimia intensione vel remissione; sed ratione adjuncti posset esse excessus vel defectus, verbi gratia, si vellem credere levibus tantum rationibus motus, vel non credere, propositis bonis motivis; vel si vellem sine meritis sperare, aut habens merita non sperare; vel applicare me ad amandum Deum, quando alia ex præcepto facienda sunt. Sic intellectus Doctor convenit cum D. Thom. 1. 2. quæst. 64. art. 4. ubi docet esse medium in virtutibus Theologicis, ex parte subjecti, non objecti; et D. Bonav. hîc art. 1. q. 3. ait in eis ratione conditionis esse posse excessum, et defectum. De medio virtutum agitur 1. 2. q. 6. 4. art. 4.

Ad primum principale dico (i), quod nomina sunt imposita ad placitum. Unde spes potest imponi, et imposita est ad significandum talem passionem impressam appetitui sensitivo ex delectabili præsente, non in se, sed in phantasia, quod si esset in se præsens, natum esset imprimere delectationem; sicut ex alia parte malum præsens in imaginatione imprimit timorem, præsens in se imprimit dolorem. Hoc modo concedo, quod spes non est virtus moralis, nec Theologica, tamen idem nomen potest significare habitum prædictum, cujus est inclinare in talem actum, qui est desiderare bonum infinitum esse mihi bonum a Deo liberaliter conferente ex meritis, quæ habeo, vel mihi spero. 23.

Duplex acceptio spei. Delectabile quomodo causat spem et delectationem.

Ad secundum (k), licet dicatur quod non est medium participans * extrema, sed unient ea, potest ta- 24.

* al. eliminans.

Vide D. Bonav. d. præsent. art. 1. q. 3.

men concedi, quod virtus Theologica est proprie media, non ex parte objecti, sed ex parte excessus, qui potest esse in actu. Virtus quidem moralis habet excessum et defectum non tantum ratione modi actus, sed etiam ratione objecti in quod tendit actus: non sic theologica quia objectum in quod tendit, est infinitum. Sed in hoc potest tendere actu immoderato, aut in majus, aut in minus; virtus autem moderatur, ut medio modo tendat in illud. Et hoc modo potest concedi fides esse media inter levitatem, qua quis nimis firmiter assentit ei, quod non est credendum, juxta illud: *Qui cito credit, levis est corde*, et inter pertinaciam, qua quis nimis resistit credendis, nolens alicui assentire, nisi per rationem naturalem ostendatur. Sic etiam nimio amore potest quis tendere in aliquod diligibile, et nimis remisse, licet non in nimis bonum, nec in nimis verum possit aliquis amando et credendo tendere in Deum. Temperantia vero moralis requirit medium utroque modo, quia potest in objectum excedens et deficiens, et tendere potest actu deficiente et excedente; et ille secundus modus est communis virtuti morali et Theologicæ, primus non.

Eccles. 19. Vide 2. Metaph. text. 14.

25. Ad tertium, patet ex dictis in quæstione de fide, et etiam in hac quæstione, quia non potest probari, naturali ratione, quod sit aliqua virtus sic infusa, quia actus, quos experimur in nobis, possunt inesse ejusdem rationis, et forte æque perfecti, dato quod nulla virtus infusa esset. Sed credendo aliquam virtutem infusam esse, tenetur quod actus non est ita perfectus sine ea, sicut cum ea; licet enim spe acquisita possit aliquis sperare a Deo promissa, sicut et fide acquisita credere illa, tamen nata est esse aliqua virtus perficiens portionem superiorem voluntatis in desiderando bonum infinitum sibi, qua habita perfectius desiderat illud bonum, quam sine ea.

Spem infusam inesse nobis non potest probari ratione naturali.

Ad quartum dico, quod voluntas habet duas affectiones, et utraque attingit Deum immediate, scilicet affectionem justitiæ, qua per actum amicitiæ tendit in Deum immediate, ut est bonum in se, et affectionem commodi, qua per actum concupiscentiæ tendit in Deum immediate, ut est bonum huic; et uterque actus potest esse ordinatus, et habere habitum inclinantem ad ipsum, etiam Theologicum, quia respicientem Deum immediate pro objecto; non sic ex parte intellectus, quia non est nisi una potentia nata habere actum secundum attingentem Deum, scilicet intelligentia; et illa sufficienter perficitur uno habitu tendente in verum, cui assentiendum est propter revelationem.

Et per hoc patet ad illam objectionem de partibus imaginis, quia etsi sint duæ partes imaginis ex parte intellectus, et una ex parte voluntatis, hoc non est, quia intellectus duplici actu elicito attingat objectum voluntatis; memoria enim, etsi habet actionem de genere Actionis, non tamen habet actionem de genere Qualitatis, qua attingat Deum; sed sola intelligentia habet hujusmodi actionem, quæ est operatio circa tale objectum, et pro tanto, in intellectu est ratio patientis, cui compe-

tit actio de genere Actionis, et produci, quæ duo repræsentant in Divinis Patrem et Filium. In voluntate autem non est talis ratio originandi naturaliter, sed libere, et inquantum habet rationem originantis, potest poni voluntatem concurrere cum memoria, sicut dictum est *dist.* 3. *primi lib. quæst. ult.*

3. Dico igitur breviter, quod isti habitus non correspondent partibus imaginis, sed tantum sunt duæ potentiæ, quarum est attingere Deum immediate per actus elicitos; tales autem sunt intellectus, qui ut indistinctus, per unicum actum elicitum immediate attingit Deum credendo, et voluntas, ut habens rationem affectionis justitiæ et commodi, amando et sperando.

COMMENTARIUS.

(i) *Ad primum principale.* Arguit primo Doctor quod spes non sit virtus Theologica, quia nulla passio est virtus, patet ; sed spes est passio ex 2. Ethic cap. 5. *Cum*, inquit, *tria sint, quæ in anima fiunt, affectus, potentia, habitus ; affectus quidem voco cupiditatem, iram, metum, audaciam, lætitiam, amorem, odium, desiderium,* etc. Et parum infra vult quod affectus non sunt neque virtutes, neque vitia, cum sint passiones, quarum una est desiderium quod pertinet ad spem.

Respondet quod nomina sunt imposita ad placitum, et sic spes potest imponi, ut imposita est a Philosopho ad significandam talem passionem impressam appetitui sensitivo ex delectabili præsente non in se, sed in, phantasia, etc.

(k) *Ad secundum.* Secundo arguit, quia virtus Theologica non determinat medietatem duarum malitiarum, quia hoc competit tantum virtuti morali, quæ consistit in medio duarum malitiarum, puta liberalitas, quæ determinat medietatem inter prodigalitatem et avaritiam ; cum ergo spes determinet medium inter præsumptionem et desperationem, sequitur quod non erit virtus Theologica.

Respondet Doctor quod ista medietas potest attendi vel inter extrema ex parte objecti, vel inter extrema ex parte actus ; virtus moralis determinat medietatem, non tantum inter extrema ex parte actus, sed etiam inter extrema ex parte objecti. Patet de temperantia, quæ determinat medium inter objectum excedens et deficiens, qua quis potest appetere objectum excedens et deficiens, ideo ponitur temperantia virtus moralis, qua quis appetat medium inter objectum excedens et deficiens. Patet etiam de actu, quia quis potest tendere in objectum medium actu deficiente et excedente, ideo temperantia facit tendere actu medio, scilicet inter deficientem et excedentem, et sic virtus moralis determinat medium, non tantum ex parte objecti, sed etiam ex parte actus. Sed virtus Theologica, licet determinet medium ex parte actus, non tamen determinat ex parte objecti, quia non datur tale objectum medium inter excedens et deficiens, Ex parte tamen actus determinat medietatem, quia quis potest tendere in objectum infinitum actu immoderato, aut in majus, aut in minus ; in majus, ut in præsumentes ; in minus, ut desperantes sive diffi-

Medietas potest attendi duobus modis.

dentes, et sic est medium ex parte actus, et non ex parte objecti, quia virtus Theologica tantum tendit in bonum infinitum, quod est supremum bonum. Cætera patent.

SCHOLIUM.

Solvit argumenta posita num. 6. pro opinione, sed succinctim, quia ea refutavit fuse num. 7. 8. 9.

27. Ad argumenta pro illa opinione, quæ ponit charitatem in concupiscibili, et spem in irascibili, quæ ponuntur ad probandum distinctionem irascibilis et concupiscibilis in voluntate, ubi forte concedetur distinctio illarum correspondens distinctioni virtutum moralium perficientium voluntatem, ut dicetur *dist.* 34. patebit ibi. Sed ad propositum non est necessaria illa distinctio ad hoc, ut illæ duæ virtutes sint in voluntate, imo spes est magis concupiscibilis, accipiendo *concupiscere* stricte pro desiderare commodum concupiscenti. Absolute enim sunt ambæ illæ virtutes appetitivæ Theologicæ in concupiscibili, quia irascibilis non est nata habere Deum pro immediato objecto, sicut tangit unum argumentum contra illam opinionem de irascibili; et tangetur inferius in materia de virtutibus moralibus.

DISTINCTIO XXVII.

(Textus Magistri Sententiarum)

De Charitate Dei et proximi, quæ in Christo et in nobis est.

Cum autem Christus fidem et spem non habuerit, dilectionem tamen habuit inquantum homo tantam, qua major esse non valet; qui ex charitate eximia animam posuit pro amicis et inimicis. Habuit enim in corde charitatem, quam opere nobis exhibuit, ut exhibitionis forma nos ad diligentiam instrueret. Hîc aliquid dicendum est de charitate et modo et ordine diligendi Deum et proximum.

Quid sit charitas?

Charitas est dilectio, qua diligitur Deus propter se et proximus propter Deum vel in Deo. Hæc habet duo mandata, unum pertinens ad dilectionem Dei, quod est maximum in Lege mandatum, et alterum pertinens ad diligendum proximum, illi simile. Primum est : *Diliges Deum ex toto corde, ex tota mente et ex tota anima*, quod scriptum est Deuteronomio. Secundum est : *Diliges proximum tuum sicut teipsum. In his duobus præceptis tota lex pendet, et Prophetæ. Finis enim præcepti est dilectio ;* et ea est gemina, id est, Dei et proximi est.

Si eadem charitate diligitur Deus et proximus?

Hîc quæritur, si ex ea ipsa dilec- C.
tione diligitur Deus, qua diligitur Removetur
proximus, an alia sit dilectio Dei, et dubium. d. 17. pri-
alia proximi. Eadem sane est dilec- mi Sententiarum,
tio, qua diligitur Deus et proximus ; cap. 2. lib. 8. de Trin.
quæ Spiritus sanctus est, ut supra c. 8. 1. Joan. 4. 20.
dictum est, quia Deus charitas est. Unde Augustinus : « Joannes ait : *Non potest Deum diligere, quem non videt, qui fratrem, quem videt, non diligit.* Sed si eum quem videt humano visu, spirituali charitate diligeret ; videret Deum, qui est ipsa charitas, visu interiori, quo videri potest. Qui igitur fratrem, quem videt, non diligit, Deum, qui est dilectio, qua caret qui fratrem non diligit, quomodo potest diligere ? Ex una enim eademque charitate Deum proximumque diligimus, sed Deum propter Deum, nos vero et proximum propter Deum. »

Quare dicuntur duo mandata charitatis.

Si vero una eademque charitas est Dei et proximi, quare dicitur *gemina* ? Propter duo dilecta, id est, Deum et proximum. Etsi enim una sit charitas, duo tamen diversa ea diliguntur, scilicet Deus et homo vel Angelus. Pro quo etiam et

duo sunt mandata, quia cum eadem charitas utroque commendetur, diversa tamen diligi præcipiuntur. Unde Augustinus : « Arbitror, ideo Spiritum sanctum bis datum, semel in terra et iterum de Cœlo, ut commendarentur nobis duo præcepta charitatis, scilicet Dei et proximi. Una est charitas et duo præcepta, unus spiritus et duo data, quia alia charitas non diligit proximum, nisi illa quæ diligit Deum. Qua ergo charitate proximum diligimus, ipsa Deum diligimus. Sed quia aliud est Deus, aliud est proximus, etsi una charitate diliguntur ; » ideo forte duo præcepta dicuntur, et alterum majus, et alterum minus ; vel propter duos motus, qui in mente geruntur, dum Deus diligitur et proximus. Movetur enim mens ad diligendum Deum, movetur et ad diligendum proximum, et multo magis erga Deus quam erga proximum.

Dubium 2. Aug. in sermone de Ascensione hic sermo, qui incipit De solemnitate hujus diei in nonnullis antiquis exemplaribus reperitur. Est eadem sent. homil. super Joan. 74. post medium, et apud Bedam ad Rom. 5.

De modo diligendi.

D. Consequenter modum utriusque dilectionis advertamus. « Hæc regula, ut ait Augustinus, dilectionis divinitus constituta est, » ut Deum propter se et toto corde, et proximum diligas sicut teipsum, id est, ad quod et propter quod teipsum diligere debes. In bono enim et propter Deum teipsum diligere debes, in bono ergo diligendus est proximus, non in malo, et propter Deum ; proximum vero omnem hominem oportet intelligi, quia nemo est, cum quo sit operandum male. Qui ergo amat homines « vel quia justi sunt, vel ut justi sint, amare debet, hoc est, in Deo vel propter Deum ; sic enim et seipsum amare debet, scilicet in Deo vel propter Deum, id est, quia justus est, vel ut justus sit. Qui enim aliter se diligit, injuste se diligit, quia ad hoc se diligit, ut sit injustus, ad hoc ergo ut sit malus ; non ergo jam se diligit. *Qui enim diligit iniquitatem odit animam suam.*

Lib. 1. de Doct. Christiana, c. 22. super Psal. 10. 6. Aug. lib. 8. de Trinit. c. 6. in fine.

Notula. « Sic condita est mens humana, ut nunquam sui non meminerit, nunquam se non intelligat, nunquam se non diligat. Sed quoniam qui odit aliquem noscere illi studet, non immerito et mens hominis, quando sibi nocet, odisse se dicitur. Nesciens enim sibi vult male, dum non putat sibi obesse quod vult ; sed tamen male sibi vult, quando id vult, quod obsit sibi, secundum illud : *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam.* Qui ergo se diligere novit Deum diligit ; qui vero non diligit Deum, etiam se non diligit, quod ei naturaliter inditum est. Tamen non incongrue se odisse dicitur, cum id agit, quod sibi adversatur et seipsum tanquam suus inimicus insequitur. » D

« Modus ergo diligendi præcipiendus est homini, id est, quomodo se diligat, ut prosit sibi. Quin autem se diligat et prodesse sibi velit, dubitare dementis est. » *Modus* autem præcipitur, cum ait : *sicut teipsum* ut proximum diligas, ad quod teipsum. Si ergo te non propter te diligere debes, sed propter illum, ubi dilectionis tuæ rectissimus finis est, non succenseat alius aliquis homo, si et ipsum propter Deum

diligis. Hujus dilectionis modum veritas insinuat dicens : *Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos,* id est, ad quod dilexi vos, scilicet ut *filii sitis,* et *vitam habeatis.*

De modo diligendi Deum.

Dilectionis autem Dei *modus* insinuatur, cum dicitur : *Ex toto corde*, id est, ex toto intellectu ; *ex tota anima*, id est, ex tota voluntate ; *ex tota mente,* id est, memoria, ut omnes cogitationes et omnem vitam et omnem intellectum in illum conferas, a quo habes ea quæ confers. Hæc dicens, « nullam partem vitæ nostræ reliquit, quæ vacare debeat, sed quidquid venerit in animum, illuc rapiatur, quo dilectionis impetus currit. » Et diligere Deum propter se *modus* est diligendi Deum. Et sunt isti duo modi diligendi Deum, ut quibusdam placet.

De impletione illius mandati : Diliges Deum ex toto corde.

Illud autem præceptum non penitus impletur ab homine in hac mortali vita, sed ex parte, non ex toto, quia ex parte qui diligimus sicut *ex parte cognoscimus;* in futuro autem implebitur ex toto. Unde Augustinus : « Cum adhuc est aliquid carnalis concupiscentiæ, non omni modo ex tota anima diligitur Deus. Caro autem non dicitur *concupiscere*, nisi quia carnaliter anima concupiscit. *Cum autem venerit quod perfectum est, ut destruatur quod ex parte est*, id est, ut jam non ex parte sit, sed ex toto, charitas non auferetur, sed augebitur et implebitur. In qua plenitudine illud præceptum charitatis implebitur : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde*, etc. Tunc erit justus sine peccato, quia nulla erit lex repugnans menti ; tunc prorsus toto corde, tota anima, tota mente diliges Deum, quod est summum præceptum. »

Quæstio de præcepti ratione.

G. Ibidem paulo superius. Ibidem loco priore. Aug. in. eod. paulo inferius Duplex perfectio.

« Sed cur præcipitur homini ista perfectio, cum in hac vita eam nemo habeat ? Quia non recte curritur, si quo currendum est, nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur ? » Ecce habes, cur illud præceptum est, quod hîc *penitus* impleri non potest, impletur tamen *ex parte*, scilicet secundum perfectionem viæ. Alia est enim perfectio currentis, alia pervenientis. Facit hoc mandatum ut cursor, qui Deum ante omnia et præ omnibus diligit, nec tamen omnino perficit.

Quod alterum mandatum in altero est.

H. Aug. lib. 8. de Trin. c. 7. Rom. 13. et Gal, 5. Aug. tract. 65 super illud Joan. 13. Mandatum novum, etc.

Cum autem duo sint præcepta charitatis, pro utroque sæpe unum ponitur, nec immerito, quia nec Deus sine proximo, nec proximus sine Deo diligi potest. Unde Apostolus omne mandatum legis dicit *instaurari*, id est, contineri et impleri, in hoc verbo : *Diliges proximum tuum sicut teipsum*. Et Christus dilectionem proximi specialius commemorat dicens : *Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem*,

sicut dilexi vos; ubi illud majus mandatum dilectionis Dei videtur prætermissum. Sed bene intelligentibus utrumque invenitur in singulis, quia qui diligit Deum, non potest eum contemnere, quem Deus præcipit diligi, et qui diligit proximum quid in eo diligit nisi Deum? Ipsa est dilectio ab omni mundana dilectione discreta, quam distinguens Dominus ait : *Sicut dilexi vos.* Quid enim nisi *Deum* dilexit in nobis, non quem habebamus, sed ut haberemus, sicut medicus ægrotos? Et quid in eis diligit nisi *salutem*, quam cupit revocare, non *morbum*, quem venit expellere? Sic et nos invicem diligamus, ut, quantum possumus, invicem ad habendum Deum in nobis ex dilectione attrahamus. »

Quæ charitate diligenda sint.

1. In lib. 1. de Doct. Christiana. c. 23. in princ. Ibid. c. 25.

Sed quæ hac dilectione diligenda sint, jam inquiramus. « Non enim omnia, ut ait Augustinus, quibus utendum est, diligenda sunt, sed ea sola, quæ vel nobiscum societate quadam referuntur in Deum, sicut est homo vel Angelus, vel ad nos relata beneficio Dei per nos indigent, ut corpus quod, ita præcipiendum est diligi, ut ei ordinate prudenterque consulatur. »

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum sit aliqua virtus Theologica inclinans ad diligendum Deum super omnia?

Divus Thomas 2. 2 *quæst.* 23. *art.* 3. 4. 5. (*ubi ejus exposit.*) *et hic quæst.* 2. *art.* 4. Divus Bonaventura *art.* 1. *quæst.* 1. Richardus *art.* 6. *quæst.* 1. Gabriel *quæst.* 1. Argent. *quæst.* 1. *art.* 1. Augustinus *tract.* 1. *in epist. Joan. et* 15. *de Trinitate*, 18. *et serm.* 35. *de temp.* Ambrosius *epist.* 74. et *serm.* 26. *in Psalm.* 118. Hieronymus *in cap.* 5. *ad Gal.* Chrysostomus *homil.* 26. *in Act.* Gregorius *hom.* 27. *in Evang.* Prosper 5. *de vita contempl. cap.* 13. 15. Bernard. *serm.* 26. *in Cant.*

Circa distinctionem vigesimam septimam, in qua Magister agit de charitate, qua diligimus Deum, quæritur unum : Utrum scilicet sit aliqua virtus Theologica inclinans ad diligendum Deum super omnia? Quod non, quia talis virtus esset quædam amicitia, quod patet ex actu, quia ejus actus esset *amare*. Sed secundum Philosophum 8. *Ethic.* non est amicitia ad Deum, quia Deus incomparabiliter excedit, et talis excessus secundum eum prohibet amicitiam, quia amicitia est inter aliquo modo æquales.

Præterea, nulla virtus inclinatur in actum impossibilem habenti; sed impossibile est nos amare Deum super omnia. Quod probatur dupliciter, 1. ex 9. Ethic. *Amicabilia ad alterum mensurantur ex his, quæ sunt ad ipsum*; mensuratum autem non excedit mensuram in mensuris acceptis cum perfectione; igitur amicitia ad alterum non excedit illam, quæ est ad seipsum. Secundo, quia amicitia fundatur super unitatem; impossibile autem est aliquid esse æque unum amanti, sicut ipsemet sibi.

Præterea, homo sine virtute potest diligere Deum super omnia; igitur non est ad hoc necessaria virtus Theologica. Probatio antecedentis, quia cum habitu potest, sed habitus non dat posse simpliciter, quia tunc esset potentia; tum etiam

quia ex naturalibus potest aliquo frui, et non necessario inordinate; non autem fruitio est ordinata circa aliud objectum a Deo; ergo, etc.

Præterea, ex actibus diligendi Deum super omnia frequentatis potest acquiri habitus similis, inclinans ad diligendum Deum super omnia; igitur charitas non potest inesse habenti talem habitum, quia si sic, tunc duo habitus ejusdem speciei inessent eidem, quod videtur inconveniens. Antecedens patet, quia si ex præcedenti ratione convenit diligere Deum ex naturalibus super omnia, ex talibus actibus potest acquiri habitus, quo convenit sic agere. Nec potest dici quod isti duo habitus se compatiuntur, quia sunt alterius speciei propter causas efficientes diversas, quia sola causa efficiens diversa non distinguit effectum specie, sicut patet per Augustinum 3. *de Trinitate*, *cap.* 9. et per Ambrosium *de Incarnatione Verbi*, qui vult quod *differentia originis non diversificat speciem*. Patet de homine per creationem et generationem, quia Adam fuit ejusdem speciei mecum.

Contra Magister in littera, et Augustinus *de Doctrina Christiana* 4. *et* 5.

SCHOLIUM.

Resolvit primo, diligere Deum super omnia, esse actum rationi rectæ consonum. Primo, quia ratio dictat summum bonum summe diligendum. Secundo, præceptum naturale est de hoc. Ex quo infert ad hunc actum ponendam esse virtutem charitatis. Secundo, resolvit et probat charitatem esse distinctam a fide et spe. Vide allata distinct. præced. a num. 17. et Scholium ibi positum, in quo hoc probatur.

In ista quæstione tria sunt videnda. Quia enim habitus manifestantur ex actibus, videndum est primo de illo actu, qui est diligere Deum super omnia, an sit rectus, ita quod ad eum possit esse virtus. Secundo, de formali ratione objectiva ipsius actus et habitus inclinantis ad ipsum. Tertio, utrum natura sine habitu infuso possit in illum. 2.

De primo (a) dico quod diligere Deum super omnia est actus conformis rationi naturali rectæ, quæ dictat optimum esse summe diligendum; igitur est rectus, imo ejus rectitudo est per se nota, sicut rectitudo primi principii in operabilibus; aliquid enim est summe diligendum, et non nisi summum bonum, sicut nihil aliud a summo vero est maxime tenendum vel credendum tanquam verum apud intellectum. Resolutio.

Confirmatur (b), quia præcepta moralia sunt de lege naturæ, et per consequens illud præceptum: *Diliges Dominum Deum tuum*, est de lege naturæ; et ita naturaliter notum est hunc actum esse rectum. Ex hoc sequitur (c), quod ad ipsum potest esse aliqua virtus inclinans, et hæc Theologica, quia est circa objectum Theologicum, scilicet Deum immediate; nec hoc tantum, sed innititur immediate primæ regulæ humanorum actuum, et infundi potest a Deo; et sic nata est perficere supremam portionem animæ, quæ non perfectissime perficitur, nisi immediate a Deo. Deut. 66. Matth. 22.

Hæc virtus distincta est a fide, quia actus ejus non est *credere*. Similiter a spe, quia actus ejus non est concupiscere bonum amanti, in-

quantum est commodum amantis, sed tendere in objectum secundum se, etiamsi per impossibile circumscriberetur ab eo commoditas ejus ad amantem. Hanc virtutem affectivam perficientem voluntatem, inquantum habet affectionem justitiæ, voco charitatem.

COMMENTARIUS.

1. *De primo* (a) dicit quod est actus rectus; patet, quia omnis actus elicitus a voluntate conformiter se habente rationi naturali rectæ est rectus; patet ex 6. Ethic. cap. 3. *Electio recta confesse se habet,* id est, conformiter rationi rectæ, et hoc clare patet a Doctore *quæst. ult. Prol. dist.* 17. *primi*. Sed ratio naturalis recta dictat optimum esse summum diligendum ; ergo actus diligendi Deum super omnia conformiter elicitus tali rationi, erit vere rectus. Et cum dicit de ratione naturali, accipitur ibi *ratio naturalis* non pro potentia intellectiva, sed pro cognitione naturali practica, qua intellectus cognoscit optimum esse super omnia diligendum ; talis enim cognitio immediate dictat optimum sic esse diligendum. Et de hoc vide, quæ exposui *super ultimam quæstionem Prologi Doctoris*, *et super dist.* 39. *secundi*, ut infra magis patebit *dist.* 37. Quod etiam dicit hic, quod certitudo hujus, *optimum esse summum diligendum*, est per se nota, sicut rectitudo primi principii in operabilibus ; hoc patet, quia apprehensio optimo bono, et apprehensa summa dilectione ex complexione horum terminorum, statim hæc propositio est evidens et per se nota, *optimum est summe diligendum ;* et de hoc vide, quæ notavi *super quæstionem ultimam Prologi*.

(b) *Confirmatur*, scilicet quod actus diligendi Deum super omnia sit rectus, et naturaliter notum est ipsum esse rectum, *quia præcepta moralia sunt de lege naturæ*, etc. de quo magis patebit *infra dist.* 37. et per consequens naturaliter est notum hunc actum esse rectum.

(c) *Ex hoc sequitur*. Ostenso enim quod talis actus est rectus statim potest ostendi posse esse aliquam virtutem inclinantem, quia habitus manifestantur ex actibus, ut supra patuit, et talis virtus erit Theologica. Patet, ex quo enim ille actus immediate terminatur ad Deum, virtus inclinans ad hujusmodi actum erit Theologica, quia habet Deum pro objecto immediato ; et ultra innititur immediate primæ regulæ humanorum actuum, et infundi potest a Deo. quæ tres conditiones requiruntur ad hoc, ut dicatur virtus Theologica, ut supra patuit *distinctione* 26. Et sic talis virtus est nata perficere supremam portionem animæ, quæ non perfectissime perficitur, nisi immediate a Deo ; sed habitus supernaturalis est perfectior quocumque habitu naturaliter acquisito, ut supra patuit *dist.* 23. *circa finem*. Sequitur : *Hæc autem virtus inclinans ad actum diligendi Deum super omnia est distincta a fide ;* patet, quia actus talis virtutis non est *credere*, quod est actus fidei. *Similiter distinguitur a spe.*

SCHOLIUM.

Ponit tres modos de ratione formali objecti charitatis. Primus, quod est Deus secundum se. Secundus, quod est Deus ut bonus amanti. Tertius, quod est Deus ut bonum infinitum,

cujus amans est participatio. Arguit contra singulos modos suo ordine singillatim.

De secundo dico quod hujus habitus objectum posset poni Deus in se secundum rationem ejus absolutam ; vel Deus inquantum bonum conveniens amanti ; vel tertio modo inquantum includit utrumque, prout scilicet est quoddam bonum infinitum in se, cujus amans est quædam participatio, sicut finitum est quædam participatio infiniti.

Secundum poneretur hoc modo, quia Deus, etsi, inquantum bonum creaturæ, prout dat *esse* ei per creationem, diligatur amore naturali, tamen inquantum dat ei *esse* beatificum, diligitur amore charitatis ; ideo objectum charitatis est Deus, inquantum est objectum beatificum amantis.

Tertium poneretur propter illud quod nunc tactum est, quia non sufficit sola bonitas infinita in se, ut summe diligatur, sed oportet concurrere, quod sit bonum hujus inquantum participatur ab isto.

Contra primam viam (d) arguitur sic, quia tunc si per impossibile esset alius Deus, esset super omnia diligendus ex charitate ; quod videtur inconveniens ex se, et etiam per rationem, quia non possunt esse duo diligibilia super omnia, quia unum super alterum diligeretur, et tunc unum et idem diligeretur super omnia, et non diligeretur. Secundo, quia si ratio boni simpliciter est ratio diligibilis super omnia, igitur ratio majoris boni est ratio majoris diligibilitatis ; et ita quilibet teneretur magis diligere proximum meliorem se quam seipsum, quod non videtur probabile.

Secundum improbatur (e), quia 5.
actus charitatis, qui est perfectus, respicit Deum sub perfectissima ratione diligibilitatis ; non est autem perfectissima ratio diligibilitatis in Deo, comparatio aliqua sui ad creaturam, sed aliqua ratio ejus absoluta in se ; absolute enim est melius in se, quam posset esse quæcumque habitudo ad alterum.

Præterea (f), si inquantum est beatificum, est principale objectum charitatis, quæro quid est esse beatificum ? aut respectus aptitudinalis, quo natus est beatificare ; aut actualis, quo actu beatificat. Si primo modo, aptitudo non est ratio terminandi actum perfecte, nisi ratione naturæ cujus est talis aptitudo, sicut nec universaliter aptitudo est perfectio, sed necessario complicat secum naturam, cui inest ; non est igitur dicendum Deum esse sic objectum charitatis.

Nec secundus modus videtur probabilis, quia illa relatio quæ est in objecto, inquantum actu beatificat, sequitur actum ; non enim est differentia in objecto inter actuale et aptitudinale, nisi quia actus est circa ipsum elicitus ; igitur hoc esset dicere quod inquantum terminat actum a charitate elicitum, haberet rationem formalem objecti actus. Similiter appetere bonum, ut huic pertinet ad affectionem commodi, secundum quam voluntas non perficitur a charitate.

Præterea, beatificatio tam actualis quam aptitudinalis, si dicit aliquid in Deo, dicit præcise relationem rationis aptitudinalem vel ac-

tualem ; nullus autem respectus rationis potest esse formalis ratio terminandi actum charitatis. Et ad hoc possunt fieri aliqua argumenta, quæ tacta sunt *in Proœm.* 1. *lib. q.* 3. *de subjecto Theologiæ.*

6. Contra tertium arguitur (g), quia ejusdem actus non videtur duplex formalis ratio objectiva ; altera igitur illarum rationum ponetur formalis ratio terminandi actum charitatis. Et ex hoc arguitur ulterius, quia illud quod est formalis ratio, quando conjungitur cum altero, si per se esset, esset objectum formale, sicut patet in aliis rationibus formalibus, puta si calor conjunctus est ratio formalis calefaciendi, si per se esset, esset calefactivum per se ; igitur alterum illorum, quod nunc est per se ratio objectiva, si per se esset, terminaret, et per consequens reliquum non terminaret, nec modo terminat.

12. Met. text 41. Vide S d. 1. q. finali, et 7. quodlib. ad hoc. Præterea (h), si aliqua creatura intellectualis esset a se, id est, non ab alio effective, et esset de se infinita (sicut imponitur Philosopho quod asserat sic de Intelligentiis aliis a prima), talis creatura posset diligere aliquid super omnia, et non aliud secundum rectam rationem nisi primam, et tamen non esset participatio primi effective.

COMMENTARIUS.

3. Contra sanctum Thomam. (d) *Contra primam viam arguitur sic.* Hic Doctor instat contra hunc triplicem modum ponendi rationem formalem objecti charitatis. Et primo contra primum modum, qui ponit Deum sub ratione absoluta Deitatis, quia si Deus, ut sic, est super omnia diligibilis ex charitate, sequeretur quod si essent duo dii, quod unus esset diligibilis super omnia, et sic super alium Deum ex charitate, et e contra, et sic idem Deus esset super omnia diligibilis, et non super omnia diligibilis ; non enim possunt esse duo objecta super omnia diligibilia.

Secundo, si bonitas est ratio objecti diligibilis, sequitur quod magis bonum esset magis diligibile, et per consequens quilibet tenetur proximum meliorem magis diligere ex charitate, quam seipsum, quod est falsum, quia quilibet post Deum tenetur ex charitate magis se diligere.

Sed iste primus modus etiam tenetur a Doctore, qui ponit quod Deus sub ratione Deitatis est primum et immediatum objectum charitatis, et sic Deus sub ratione Deitatis est super omnia diligibilis ex charitate; et ideo istæ duæ rationes sunt etiam contra modum ponendi Doctoris, quæ postea solventur, declarando intentionem Doctoris. De ra de est tum 1.

(e) *Secundum improbatur.* Hic Doctor improbat duplicem modum ponendi, et bene, quia secundus modus tenet quod esse beatificum sit ratio formalis objecti charitatis, quia esse beatificum dicit tantum respectum rationis, quo ipse Deus comparatur creaturæ amanti, ut objectum beatificans, et talis respectus rationis nullam perfectionem dicit ; cum ergo charitas respiciat Deum, ut objectum primum et immediatum sub ratione perfectissima talis objecti, sequitur quod Deus sub ratione qua beatificans, non est objectum charitatis.

(f) *Præterea, si inquantum est beatificum, est principale objectum charitatis.* Dicit Doctor, si esse beatificum

est ratio formalis objecti charitatis, aut accipitur *esse beatificum* pro respectu aptitudinali, puta quod Deus est aptus beatificare, aut pro actuali, puta quia actu beatificat. Non primo, quia nulla aptitudo est ratio formalis terminandi actum perfectum, et perfecte, nisi ratione naturæ cujus est talis aptitudo ; patet, quia aptitudo naturæ realiter non est perfectio formalis, ut patet discurrendo per omnes aptitudinales, sed esse rationem formalem terminandi actum perfectum, qualis est actus charitatis, necessario est perfectio simpliciter, loquendo de actu charitatis, quo Deus diligitur super omnia. Esse enim rationem formalem agendi, et esse rationem formalem terminandi actum perfectum, necessario dicit perfectionem, ut patet a Doctore *in primo*, *dist.* 1. *quæst.* 2. et vide quæ ibi exposui. Patet ergo quod talis aptitudo non est ratio formalis objecti habitus, vel actus charitatis. Si secundo modo, contra, quia esse objectum beatificum actu, sive beatificare, est posterius ipso actu, patet, quia actu beatificare est actu terminare actum fruitionis ; sed fruitio intelligitur prius elicita, quam terminetur ad objectum. Cum ergo in illo priori quo elicitur, habeat objectum sub ratione sua formali, est prius actu terminato ad ipsum, sequitur ergo, cum terminare actu sit posterius ipso actu, quod hujusmodi *terminare*, quod idem est quod actu beatificare, non erit ratio formalis objecti actus charitatis. Et ultra sequitur, quia appetere bonum, puta esse beatificum amanti, pertinet ad affectionem commodi, secundum quam voluntas non perficitur a charitate, præcise enim perficitur a charitate secundum affectionem justitiæ ; si ergo esse objectum beatificum actu est ratio formalis objecti charitatis, sequitur quod charitas præcise inclinet ad amandum Deum, ut est bonum beatificum mihi, et tale *amare* est tantum secundum affectionem commodi, ut supra patuit *dist.* 26.

(g) *Contra tertium arguitur.* Nunc Doctor improbat tertium modum, qui ponit Deum sub ratione boni infiniti, et inquantum participatur a creatura, esse objectum charitatis ; si ista opinio intelligit, quod hoc totum aggregatum, quod est unum per accidens, sit ratio formalis objecti, etc. Contra, quia charitas est quo est unum ens per se, debet habere unum objectum per se, et non per accidens ; si vero ponit quod charitas habeat Deum sub ratione infiniti, ut objectum per se, et similiter habeat Deum sub ratione participati, ut objectum per se. 5.

Contra hoc Doctor instat, quia respectu unius habitus sive actus, non potest esse duplex ratio formalis objecti, sed tantum una, et per consequens si ponatur quod Deus sub ratione infiniti sit objectum, adhuc erit objectum, si separetur a ratione participati, quia quod est per se tale conjunctum alteri per accidens, si ab illo separetur, adhuc erit per se tale ; et hæc propositio satis patet a Doctore *q. ult. prolog. art.* 1. *et dist.* 2. *q.* 3. *et in* 2. *dist.* 18. Si ergo Deus sub ratione infiniti est per se objectum charitatis, si separetur ab ista ratione, quæ est esse participatum, cui per accidens conjungitur, adhuc erit per se objectum charitatis. Una est ratio formalis objecti.

(h) *Præterea, si aliqua creatura intellectualis esset a se*, id est, non ab alio effective, et esset de se infinita,

sicut imponitur Philosopho, quod asserat hoc de intelligentiis aliis a prima, ut patet 12. *Metaph. text. cap.* 41. ubi ponit primam substantiam esse sempiternam et immobilem, separatam a sensibilibus; et infra ponit ipsam movere per infinitum tempus, etc. et *text. com.* 42. Quærit postea an sint plures tales, et incipit textus : *Utrum autem unam ponendum est talem substantiam, aut plures, et quot, oportet non latere*, vide ibi. Si ergo esset talis substantia alia a prima, quæ nullo modo esset causata ab illa prima, tunc posset diligere aliquid super omnia, non aliud secundum rectam rationem nisi primam, et tamen non esset participatio ipsius.

SCHOLIUM.

Resolvit primo, Deum seu essentiam divinam in se esse rationem formalem terminandi omnem actum et habitum Theologicum, quia intellectus et voluntas non possunt perfecte quietari nisi in objecto omnium perfectissimo, contento sub suo adæquato, quod est ens. De hoc Doct. quæst. 1. Prolog. et 1. dist. quæst. 1. et 4. dist. 49. quæst. 2. 11. et 12. et dist. 50. quæst. 5. Ait secundo, quod ratio alliciens ad amandum, ut quod Deus sit communicativus, est secundaria ratio objectiva charitatis. Tertio ait, quod Deus ut beatificum objectum, aliquo modo concomitanter est ratio objectiva charitatis. Tria hæc dicta explicat accommodato exemplo.

7. Ratio objectiva charitatis. Quantum ad istum (a) articulum dico, quod ratio objectiva actus charitatis et habitus, potest intelligi tripliciter. Vel prima, quæ secundum se accepta nata est per se esse ratio terminandi; vel secunda, quæ est aliqua ratio præcedens actum, propter quam natus est actus elici circa objectum; vel tertia, quæ quasi concomitatur, imo quasi sequitur ipsum actum elicitum. Prima ratio est proprie ratio objectiva et non alia, stricte loquendo, et hæc ratio objectiva est ratio Dei in se; præcisa enim ratio hujus essentiæ est ratio formalis terminandi omnem actum et habitum Theologicum, et hoc in quacumque natura intellectuali, sicut factum est *in* 1. *quæst. de objecto Theologiæ*. Quod probatur breviter ex hoc, quia potentia respiciens aliquod objectum commune, sive in ratione motivi, sive in ratione termini, non potest perfectissime quietari, nisi in eo solo, in quo est perfectissima ratio objecti adæquati; omnis autem potentia intellectiva et volitiva respicit pro objecto adæquato terminante totum ens; igitur in nulla natura, sive creata, sive increata, potest perfecte quietari, nisi in illa in qua est perfecta ratio entitatis; tale autem est solum ens primum, non sub ratione aliqua relativa, sed sub ratione qua est hoc ens; ergo etc.

Secunda (k) ratio potest, aliquo modo dici ratio objectiva actus alliciens ad amandum, nam ipsa nata est allicere aliqualiter ad amandum, et talis in proposito est ratio relativa hujus naturæ ad amantem, inquantum est conveniens bonum communicativum sui illi. Sicut enim in nobis primo amatur aliquis propter bonum honestum, secundo, quia scitur redamans; illa redamatio in eo est una specialis ratio amabilitatis in eo, alliciens ad amandum, alia quam propter bonum honestum; ita in Deo non sola bonitas infinita, vel hæc natura, ut hæc natura, allicit ad amandum; sed quod hæc bonitas amaverit me, communicando

se mihi, secundario hoc allicit. Et in isto gradu amabilitatis potest poni omne illud in quo invenitur ratio amabilitatis, et potest se demonstrare, redamare, sive creando, sive reparando, sive disponendo ad beatificandum, ita quod inter hæc non sit distinctio, nec charitas respiciat magis ultimam quam secundam, nec secundam quam primam, sed omnes sicut rationes quasdam, non solum boni honesti, sed boni communicativi et amantis, et quia amantis, ideo digni redamari, juxta illud
c. Joan. *Diligamus Deum, quoniam ipse prior dilexit nos.*

Tertia (l) ratio, quæ est esse objectum finiens actum, non est propria ratio formalis objectiva, quia naturaliter sequitur actum elicitum, et tamen pro quanto semper comitatur actum, posset poni aliqua ratio objecti. Et hoc modo diligitur, inquantum est bonum beatificum diligentis, sicut diceretur Deus diligere inquantum summe diligitur, quod non est ex ratione formali objecti, sed sequitur rationem in objecto concomitantem actum.

Exemplum hujus distinctionis trimembris esset, si poneretur unum quod esset pulcherrimum visibile ex natura rei. Secundo, quod illud daret virtutem visivam oculo, qua videretur. Tertio, si esset quietans visum, quantum attingitur ab oculo per actum videndi, qui est ratio formalis terminandi amorem visivum, si visus posset amare tale objectum. Prima ratio, quia visus tendit in objectum, est prima ratio talis naturæ pro eo quod in tali natura est perfecte ratio objecti adæquati tali potentiæ, quantum potest esse in aliquo. Secunda est quædam ratio alliciens ad amandum pro quanto communicavit se huic dando potentiam videndi. Tertia est ratio concomitans actum, in quo perfecte quietatur visus absolute. Igitur prima ratio in visu respectu *amare*, si posset amare, esset ratio hujus naturæ; minime et impropriissime ratio ejus, quod attingitur per actum.

Ex quo videtur sequi, quod impropriissime dicunt, dicentes Deum, inquantum est objectum beatificum, esse objectum charitatis, si intelligant per *beatificum*, respectum actualem, inquantum scilicet terminat respectum actus beatificandi. Si autem intelligant respectum aptitudinalem, tunc sicut argutum est, illa non est ratio terminandi, nisi quia natura est ratio terminandi.

COMMENTARIUS.

(e) *Quantum ad istum articulum.* Nunc Doctor declarando mentem propriam de ratione formali objecti charitatis, ponit tres conclusiones. *Prima*, quod loquendo de ratione formali prima et immediata, et principali sive perfectiori, est ipsa Deitas, ut hæc Deitas, ita quod Deus sub ratione hujus Deitatis est objectum primum et perfectissimum charitatis, quia sub perfectissima ratione, quæ est Deitas, ut satis patet a Doctore *q.* 3. *prolog.* Quod autem sub tali ratione formali sit objectum charitatis et actus ejus, probat unica ratione, habita etiam *q.* 1. *prolog. et dist.* 1. *q.* 1. *primi*, scilicet quod potentia habens aliquod commune pro objecto adæquato, non potest perfectissime quietari nisi in perfectissimo contento, et sub

6. Prima conclusio.

Quomodo Deus sit objectum charitatis.

ratione formali ejus perfectissima. Hæc ibi fuit declarata, sed voluntas creata habet totum ens pro objecto, ut patet a Doctore *in 4. dist.* 49. ergo non perfectissime quietatur, nisi in Deo sub ratione Deitatis, quia Deus sub ratione Deitatis est perfectissimum contentum sub ratione perfectissima. Quietari autem perfectissime in tali objecto, est actu attingere illud, et sic voluntas perfectissime quietatur, cum ei perfectissime conjungitur per actum amoris amicitiæ, qui est actus charitatis, et per consequens Deus sub ratione Deitatis erit objectum primum et perfectissimum habitus charitatis et ejus actus.

7. Secunda conclusio. (k) *Secunda* conclusio est, quod si loquamur de ratione formali objecti charitatis, non prima, nec principali, sed secundaria et minus principali, præcedente actum et etiam habitum, potest dici ratio allicitiva secundum quam voluntas magis allicitur ad amandum; et hæc ratio allicitiva potest dici omne id in quo invenitur ratio amabilitatis, sicut est in creando conservando, redimendo, beatificando et hujusmodi. Hæc enim ratio multum allicit nos ad amandum, et sic Deus sub ratione formali, qua creator, vel conservator, est objectum diligibile ex charitate non primarium et principale, sed secundarium et minus principale.

Tertia conclusio. (l) *Tertia* conclusio est, quod si loquamur de ratione formali objecti non præcedente actum, qualis est prima et secunda ratio, sed tantum concomitante, sic Deus ut objectum beatificum, potest poni objectum charitatis, ita quod esse beatificum sit ratio formalis concomitans actum beatitudinis, sive fruitionis; esse enim actu objectum beatificum, est ipsum finire sive terminare actum fruitionis; sed prius intelligitur actus fruitionis elici, quam terminetur ad ipsum objectum, ut supra dixi, sequitur ergo quod objectum, ut sic terminans, sive sub ratione, qua actu terminat, sit posterius actu, et immediate concomitetur ipsum actum, et quia sic concomitatur potest aliquo modo dici ratio formalis objecti, concomitans tamen actum.

Et de illa triplici ratione formali Doctor ponit exemplum hîc in littera satis clarum. Ex his declaratis patet expresse intentio Doctoris, qualiter Deus sub ratione Deitatis absolute est primum et principale objectum charitatis et actus ejus; et sic primus modus ponendi suppositus est secundum intentionem Doctoris.

Et ad rationes factas contra istum modum ipse Doctor *in fin. quæst.* respondet. Ad primam dicit, quod pluralitas Deorum destruit naturam habitus charitatis; patet, quia respectu unius et ejusdem habitus non possunt esse plura objecta æque prima et æque principalia, quia tunc posito uno illorum, posset poni habitus, et alio remoto, non posset poni, et sic idem habitus simul, et semel posset esse et non esse. Un Deu pl

Ad secundam rationem dicit, quod non est simile de magis et minus in aliquo ordine, etc.

Pro ista littera nota, quod circa idem objectum supremum potest esse operatio perfecta, perfectior, et perfectissima; patet, quia aliquis potest diligere Deum sub ratione Deitatis, et propter se remisse, alius magis intense, alius intensissime, quantum possibile est creaturæ, ita quod talis dilectio, quæ est præcise objecti in se

et propter se, et nullo modo referibilis ad aliud, sic quod sit diligibile propter aliud, est tantum respectu illius supremi ; et ideo bene sequitur, quod ad alia objecta secundaria nec remisse, nec intense, nec intensissime, sunt simpliciter diligibilia in se et propter se, ideo non sequitur, supremum bonum est ratio diligibilitatis, et ratio formalis terminandi summam dilectionem ; ergo bonum creatum propinquius illi erit ratio formalis terminandi dilectionem ejusdem rationis. Non sequitur quia respectu dilectionis remissæ et intensissimæ, quæ est objecti in se et propter se, tantum supremum bonum est ratio formalis terminandi. Similiter dico de dilectione, quæ est actus spei, quæ terminatur ad summun bonum tanquam summum quietativum, quod tale bonum sub ratione sua absoluta est ratio formalis terminandi dilectionem, quæ est actus spei, sive accipiendo ipsam remisse, sive intense, sive intensissime, quia tale bonum est simpliciter quietativum, et per consequens simpliciter terminativum actus spei ; alia vero bona sunt tantum secundum *quid* quietativa, et ideo tantum terminativa secundum *quid* amoris concupiscentiæ.

Et exemplum positum de perfectissimo colore et aliis coloribus, ubi vult quod perfectissima visio sit tantum respectu perfectissimi coloris, et visio perfectioris coloris non dicitur perfectior. Hoc debet sane intelligi, quia nulli dubium, etiam apud Doctorem, quod semper perfectioris objecti potest esse perfectior actus, ut patet *in primo*, *dist*. 3. *q*. 7. et visio perfectioris coloris est perfectior ; debet ergo sic intelligi de visione simpliciter quietativa, quæ terminatur ad objectum simpliciter quietativum, et tale objectum completive sive totaliter quietativum potentiæ visivæ est color perfectissimus, ita quod tantum ille color terminat visionem formaliter quietativam, licet remissam, et visionem intensam et intensissimam ; videns enim perfectissimum colorem etiam remisse, simpliciter quietatur in illo, et similiter videns intense et intensissime. Vult ergo Doctor quod visio propinquioris coloris perfectissimo colori sit absolute perfectior visione remotioris coloris ; sed loquendo de visione simpliciter quietativa, talis visio, etiam si est intensissima, nullo modo est simpliciter quietativa, et per consequens nec magis, quia alii colores, excepto perfectissimo colore, sunt tantum objecta quietativa secundum *quid*. Et ex his declaratis potest intelligi illa propositio : *si bonum est diligibile, magis bonum est magis diligibile, et maxime bonum maxime diligibile ;* si intelligatur, quod quis tenetur diligere magis bonum magis intense quam minus bonum, hoc non est verum, quia ex charitate teneor magis me diligere quam alium ; sed propositio est vera, ubi dilectio simpliciter dependet a bono simpliciter, et major dilectio intensive dependet a magis bono, et maxima dilectio a summo bono. Et de hoc patebit aliqualiter *in* 4. *in materia de Beatitudine dist*. 50. *sive ult. quæst. ult.* ubi Doctor exponit illam propositionem, de magis et minus bono, et ibi aliqua dicit quæ non hîc.

SCHOLIUM.

Opinio D. Thom. naturam intellectualem non posse diligere Deum super omnia sine habitu infuso. Primo, quia natura determinatur ad ap-

petendum *esse* proprium. Secundo, naturalis appetitus est primo respectu convenientis amanti. Opinio Goffredi, posse naturam rationalem magis diligere Deum, quam se ipsam. Probat primo, quia pars magis diligit totum, quam se, ut patet ex ascensu gravis, ne detur vacuum, et elevatione manus ut protegat caput, a quo totum dependet. Secundo, natura rationalis summe diligit beatitudinem ; ergo et objectum beatificum. Confirmatur, occidens se non odit beatitudinem, sed vellet eam habere, si posset ; ergo eam plus se amat. Doctor convenit cum Goffred. in conclusione, sed refutat ejus rationes. Duas illas rationes pro opin. D. Thom. adductas explicite non solvit, sed ex ejus dictis facile solvi possunt, quia non quæritur de inclinatione naturali ad conservationem sui, sed de actu elicito ; de quo illæ duæ nihil faciunt, sed assumunt probandum.

10. De tertio articulo, (m) ponitur quod natura non sufficit ad actum istum sine habitu infuso. Primo, quia natura determinatur ad unum ; determinatur autem ad *esse* proprium appetendum *ex* 2. *de Generatione, text.* 56. igitur non potest appetere sui *non esse,* et hoc quocumque posito, nisi dicatur quod determinetur ad appetendum sui *esse* tantum conditionaliter, quod non videtur probabile ; igitur quæcumque natura intellectualis magis determinatur ad appetendum se esse, quam ad appetendum Deum esse, si non posset utrumque simul stare, quia ad appetendum se esse determinatur tanquam ad unum naturale, ad cujus oppositum non potest inclinari quacumque conditione posita circa aliud, quia tunc non appeteret se nisi cum conditione.

D. Thom 2. 2. q. 23. et 1. 2. q. 16. art. 1. et 2. et Henric. quodlib. 4. quæst. 11.

Præterea, naturalis appetitus non videtur esse nisi respectu convenientis appetenti, et per consequens est primo respectu illius, qui appetitur conveniens ; illud est ipse amans ; sed si est primo respectu ejus, non potest esse magis respectu alterius.

Contra hoc (n) arguitur primo, quia pars magis diligit *esse* totius quam *esse* suiipsius. Quod declaratur, et in majori mundo et in minori. In majori, quia aqua ascendit, ne fiat vacuum in universo (sicut patet multis experimentis), sicut patet de urinali everso, et candela infra posita, et in multis aliis ; quod tamen est contra naturalem inclinationem particularem hujus naturæ aquæ, cum sit naturaliter gravis, et per consequens tendat deorsum, sed vincitur ab inclinatione naturæ universalis ; salvatur enim in hoc bonum totius universi, scilicet continuitas vel contiguitas partium ejus, ad quod bonum, ut videtur in isto exemplo, magis inclinatur aqua quam ad suum bonum praticulare. Patet etiam in minori mundo, quia magis exponit se manus ad salvandum caput, quam se, vel aliud membrum, tanquam magis appetens salutem capitis quam aliorum, et in hoc magis quam suiipsius, quia salus capitis est salus omnium membrorum, quantum ad operationem vitæ et influentias vitales. Ex hoc ultra, cum quælibet creatura sit participatio bonitatis divinæ, magis appetit *esse* boni Dei quam sui ipsius, et per consequens natura rationalis poterit ex naturalibus magis diligere bonum divinum quam aliud quodcumque.

Go 4.

Præterea, natura rationalis summe diligit beatitudinem, sicut colligitur ab Augustino 13. *de Trinit. cap.* 5. sed non magis diligit beatitudinem quam objectum beatificum ;

igitur summe diligit objectum beatificum; igitur super omnia et super se. Confirmatur, quia desperans et occidens seipsum, odit suum *esse*, et tamen non odit beatitudinem, quia appetit eam, si posset eam habere; igitur plus amat beatitudinem, et per consequens objectum beatificum quam seipsum.

COMMENTARIUS.

(m) *De tertio articulo*, qui est: An natura intellectualis ex propriis naturalibus, circumscripto omni habitu infuso, possit diligere Deum super omnia. Primo recitat aliquas opiniones. Prima est Thomæ, qui dicit quod natura non sufficit ad actum istum sine habitu infuso. Et hoc probat duabus rationibus.

Has duas rationes Doctor explicite non solvit, tamen ex dictis ejus possunt faciliter solvi intellecto titulo quæstionis. Non enim quæstio intelligitur de appetitu naturali, puta an aliquis habeat inclinationem naturalem magis ad conservationem sui *esse*, quam ad conservationem *esse* alterius, sicut procedunt illæ duæ rationes; sed intelligitur sic: An natura intellectualis ex solis naturalibus possit elicere actum diligendi Deum super omnia, ita quod illo actu magis velit Deum esse in se quam *esse* suum proprium, etiam posito quod talis actus eliciatur a tali natura contra ejus inclinationem naturalem, et sic intelligitur titulus quæstionis, et per consequens patet quomodo illæ duæ rationes ad propositum non valent.

(n) *Contra hoc*. Alia est opinio Goffredi *quodl. 4. quæst.* 6. qui dicit quod natura intellectualis potest magis diligere Deum quam seipsam ex puris naturalibus; et hoc probat tribus rationibus, et licet non contradicat huic opinioni in conclusione quam etiam ipse tenet, impugnat tamen rationes hujus Doctoris tanquam minus sufficientes ad propositum concludendum. Arguit ergo primo sic opinans: Pars naturaliter magis diligit totum, quam seipsam, patet, quia aqua contra suam naturam ascendit propter conservationem universi, cujus est pars, ne scilicet daretur vacuum in universo. Similiter manus naturaliter se exponit percutienti, ut conservetur totus homo; cum ergo creatura intellectualis sit participatio bonitatis divinæ, et per consequens pars illius bonitatis, sequitur quod magis diligat bonitatem divinam quam seipsam.

SCHOLIUM.

Refutat rationes allatas a Goffredo. Ad primum, docet aquam vi propria non ascendere ad vitandum vacuum, sed id fieri imperio rectoris universi. Similiter, manus non se elevat, ad salvandum caput, sed imperio hominis sic elevatur. Ad secundum, beatitudinem non maxime diligi, quamvis sit maxime concupita, quia plus diligitur cui concupiscitur.

Istæ rationes (o) non cogunt. Prima non, quia exempla illa non ostendunt propositum: solum enim ostendunt, quod totum diligit magis bonum suiipsius, vel partis principalioris quam minus principalis totius. Patet in primo exemplo, quia impossibile est aquam se movere ad sursum, propter quodcumque bonum universi, quia ex quo habet formam naturalem, quæ determinata est ad unam actionem, illa forma manens eadem numero, nunquam potest esse ratio formalis agendi opposita 12.

Quod aqua ascendat sursum, sit ab extrinseco.

actione; ipsa igitur aqua non se movet sursum, sed solum movetur ab aliquo movente extrinseco, cui etiam nihil confert, quantum est ex natura sua; violenter igitur movetur, comparando ad propriam naturam aquæ; pars igitur illa non amat bonum totius plus, quam suum, nec ex amore salvat totum, sed totum sive virtus regitiva in toto, cui attribuuntur partes universi, movet quamlibet partem universi, sicut congruit *bene esse* totius. Ex hoc igitur non habetur, nisi quod totum universum magis diligit *bene esse* totius, quam *bene esse* proprium hujus partis.

Manus tanquam pars minus principalis movetur ad tutandum caput ab homine.

Idem etiam habetur ex alio exemplo; non enim manus ex suo appetitu exponit se pro toto corpore, sed homo habens illas partes unam tanquam principalem, et aliam tanquam minus principalem, exponit minus principalem quam potest amittere sine periculo totius, ad salvandum totum, et aliquam partem principalem, quam non potest perdere sine periculo totius.

Et ita potes habere in proposito, quod Deus magis diligat *bene esse* universi, quam *bene esse* unius, vel *bene esse* partis principalis quam alterius minus principalis; sed non potes habere, quod aliqua pars universi magis diligat bonum alterius partis quantumcumque principalis vel totius quam suum *esse* proprium, sicut in illis exemplis pars sibi dimissa et considerata secundum inclinationem suam, nunquam exponit se ad *non esse* pro alio. In alio etiam peccat similitudo, quia etsi verum esset, quod accipitur de partibus istis, istæ sunt aliquid totius realiter, et in salvando totum salvant seipsas, inquantum habent *esse* in toto; non sic autem creatura est aliquid Dei, quasi partialiter, licet sit aliquid Dei, ut effectus, vel participans ipsum.

Secunda ratio de beatitudine non concludit, quia procedit tantum de affectione commodi; nam inter concupita ipsi amanti, beatitudo maxime concupiscitur, sed non maxime diligitur; imo illud cui concupiscitur magis diligitur, sicut finis, eo quod est ad finem.

Similiter, quod assumitur de beatitudine, non est verum nisi loquendo de ipsa in universali, non determinando illud in quo consistit; et ex hoc non habetur, quod aliquid diligat aliud a se, plus quam se, quia non determinatur, quod illud in quo est beatitudo, sit aliud ab amante.

COMMENTARIUS.

(o) *Istæ rationes non cogunt.* Hic Doctor ostendit has rationes non concludere, et exempla illa nihil valent. Si enim aqua ascendit, non ascendit ex semetipsa, quia ex quo inclinatur ad centrum, sibi derelicta nullo modo sursum ascendit, et si ascendit ne detur vacuum, præcise ascendit ex imperio regentis universum; sic similiter manus ex seipsa non exponit se percutienti, sed regens totum hominem, qui magis vult conservationem totius, vel principalis partis, exponit manum percutienti. Et addit quod etiam posito quod ista exempla valerent, pro quanto sunt partes alicujus totius pertinentes ad *esse* illius; modo nulla creatura potest dici pars ipsius Dei, ita quod Deus dicatur aliquod totum constitu-

tum in *esse* per aliam et aliam partem, quia hoc est simpliciter impossibile.

Similiter, secunda ratio non concludit, quia tantum loquitur de effectione commodi, quia bene verum est, quod natura intellectualis summe sibi appetit objectum beatificum, ut summum sibi commodum, sed non concludit de affectione justitiæ, de qua intelligitur præsens. Secundum quam quis posset diligere Deum super omnia in se et propter se, et ideo non sequitur, summe volo objectum beatificum, ut summum commodum mihi; ergo summe volo ipsum esse in se, et magis ipsum esse quam me esse, imo magis videtur sequi oppositum, quia si aliquid summe concupisco mihi, ut mihi commodum, magis volo me esse, quia amor concupiscentiæ præsupponit amorem amicitiæ, et de hoc vide Doctorem *in* 2. *dist.* 6. *quæst.* 2.

Ad confirmationem dicit Doctor quod desperans et occidens se diligit beatitudinem tantum in universali et non in particulari, et tale occidens se credit evadere malum, et habere magis bonum.

SCHOLIUM.

Probat Doctor duabus rationibus propriis, posse naturam rationalem suis viribus amare Deum super omnia. Prima,quia ratio naturalis recta dictat Deum summe diligendum. Secunda, fortis secundum Philosophum recte exponit se morti pro bono Reipublicæ,secludendo præmium futurum, quod Philosophus non agnovit, saltem certo, de quo 4. dist. 43. q. 2. quia forte non tenuit animam esse immortalem. Addit suasionem Theologicam, quia si naturaliter nemo posset Deum plus se amare, eo ipso quod sentiret se pronum ad sic Deum amandum, sciret sese esse in charitate. Propter hæc resolvit Doctor, voluntatem saltem in statu naturæ institutæ, posse suis viribus amare Deum super omnia; et idem est in quocumque statu, ut docet 2. dist. 28. Ita omnes Scotistæ, præter Pitigian. qui conatur frustra Scot. in oppositum trahere, contra ejus expressa verba. Vide Scholium, 2. distinct. 28. et Doctores ibi pro hoc citatos.

Istis igitur rationibus non innitendo (p), pono alias duas rationes ad conclusionem principalem. Prima est ista: Ratio naturalis ostendit naturæ intellectuali esse aliquid summe diligendum, quia in omnibus actibus et objectis essentialiter ordinatis, est aliquid supremum, et ita aliqua dilectio suprema, et ita supremum objectum sic diligibile; ratio autem naturalis non ostendit aliud a bono infinito esse summe diligendum, quia si sic, igitur charitas inclinat in oppositum ejus, quod dictat ratio recta, et ita non esset virtus; igitur dictat solum summum bonum infinitum esse summe diligendum, et per consequens voluntas hoc potest ex puris naturalibus; nihil enim potest intellectus recte dictare, in quod dictatum non possit voluntas naturalis naturaliter tendere; alias voluntas esset naturaliter mala, vel saltem non libera ad tendendum in quodlibet, secundum illam rationem boni, secundum quam ostenditur sibi ab intellectu. Et hoc est, quod arguitur in speciali de Angelis, quia in statu innocentiæ non fuerunt non recti, quia tunc non potuerunt habere actum non rectum; potuerunt autem habere aliquem actum elicitum, et supponendum est quod habuerunt, et hoc rectum, et non potuit esse aliquis actus rectus diligendo se super omnia; ergo.

13. Ratio naturalis dictat aliquid esse summe diligendum et quidem non nisi infinitum.

Præterea 9. *Ethic.* vult Philosophus quod fortis politicus, secundum rectam rationem debet se morti ex-

Cap. 9 Idem 3. Eth. c. 3. Ob bonum virtutis

laudabiliter, secundum Philosoph. exponit quis se morti De hoc. 4. d. 45. quæst. 2.

ponere pro bono Reipublicæ. Philosophus tamen non poneret talem habiturum aliquod præmium post hanc vitam, sicut patet ex multis locis, in quibus dubitat animam esse immortalem, et magis videtur declinare ad partem negativam; saltem si quilibet sequendo rationem naturalem, dubitat de vita futura, propter eam, de qua dubitat, nullus debet exponere se morti; sed si debet exponere se, hoc est, quia in non exponendo est certissima amissio boni virtutis, ergo circumscripto omni præmio futuro, hoc est consonum rectæ rationi, ut fortis politicus velit se non esse, ne pereat bonum Reipublicæ; secundum autem rectam rationem magis est diligendum bonum divinum quam bonum alicujus particularis; igitur secundum rectam rationem, quilibet debet velle se non esse propter bonum divinum.

14. Dicitur hic (q) quod fortis in exponendo se morti propter bonum virtutis, experitur maximum bonum virtutis, et maximam delectationem; et propter hæc bona, licet brevia, debet eligere talem actum; melior est enim unus actus excellens quam quotcumque remissi; in hoc igitur fortis politicus non eligit suum *non esse*, sed optimum *esse* secundum *esse* virtutis, quia secundum rectam rationem magis est eligendum non carere uno actu virtutis, quam non carere multis aliis commodis.

Magis amatur id pro cujus salute volo aliud non esse quam illud, quod propter ipsum volo non esse.

Contra (r) hoc simpliciter magis amatur illud, pro cujus salute volo aliud non esse, vel cui ne male sit, volo aliud non esse, quam illud aliud, quod volo propter ipsum non esse; sed talis fortis ne male sit Reipublicæ, vult se, et actum virtutis non esse; igitur simpliciter magis diligit bonum publicum, quod vult salvari, quam se, vel actum virtutis, pro cujus salute non se exponit, sed pro salute Reipublicæ; et ita stat argumentum.

Additur quædam persuasio Theologica, quia si nullus potest habere actum virtutis perfectum diligendi Deum super omnia ex puris naturalibus, igitur qui inveniret se pronum ad talem actum, posset scire se esse in charitate, quia sine charitate non est talis pronitas. Consequens est falsum; ergo.

Quantum ad illum articulum, (s) propter istas duas rationes de conformitate voluntatis et rationis rectæ, et de forti politico, concedo conclusionem, quod ex puris naturalibus potest quæcumque voluntas, saltem in statu naturæ institutæ, diligere Deum super omnia. Ad cujus declarationem primo expono qualiter sit intelligendum illud *super omnia*. Secundo, qualiter ad hoc teneatur creatura rationalis. Tertio, quod hoc non obstante, habitus charitatis est necessarius, et ad quid?

COMMENTARIUS.

(p) *Istis igitur rationibus non innitendo*. Nunc Doctor probat principalem conclusionem duabus rationibus, quarum prima est: Quælibet voluntas potest elicere actum circa quodcumque objectum, eo modo quo a ratione naturali dictatur esse eliciendum; patet ista, quia si non posset tendere in recte dictatum, vel esset naturaliter mala, vel non esset libera respectu cujuscumque objecti, quæ sunt inconvenientia. Sed ratio naturalis dictat supremum bonum esse summe dili-

gendum ; ergo voluntas sequens talem rationem naturalem potest elicere talem actum sine aliquo habitu infuso. Patet minor, quia ratio naturalis dictat, quod in omni ordine essentiali standum est ad aliquod primum, et sic cum inter diligibilia sit ordo essentialis, quia dependent ad aliquod supremum tanquam imperfectius ad perfectum, et similiter inter dilectiones est ordo essentialis, ita quod datur aliqua prima perfecta, a qua omnes imperfectæ dependent, sicut mensuratum ad mensuram. Si ergo ratione naturali concludimus aliquod esse supremum diligibile, et propter se tantum diligibile, ut subtiliter probat Doctor *in 4. dist.* 49. et similiter concluditur ipsum esse diligendum summe, et per consequens super omnia alia, et voluntas potest elicere actum conformiter dictamini naturali sine quocumque habitu infuso, sequitur quod naturaliter possit diligere Deum super omnia. Et quod ratio naturalis non dictet aliquid aliud a summo bono esse super omnia diligendum, probo per hoc, quia charitas tantum inclinat ad dilectionem Dei super omnia ; si ergo quis ex charitate diligeret Deum super omnia, tunc charitas non esset virtus, patet, quia non inclinaret ad actum conformiter se habentem dictamini naturali; ad hoc ergo ut dicatur virtus, requiritur quod sit conformis rationi naturali in eliciendo actum, et cum ipsa inclinet ad summum bonum propter se diligendum, sequitur quod ratio naturalis dictat tantum summum bonum esse summe diligendum.

Secunda ratio fundatur super dictum Philosophi 9. *Ethic. de forti Politico*, et præsupponit unum, quod quis via naturali non possit scire post hanc vitam esse aliam, quia nec via naturali potest scire animam esse immortalem, ut probat Doctor *in 4. dist.* 43. *quæst.* 2. et ideo si fortis Politicus sola ratione naturali se exponit periculo mortis, non se exponit quia scit se melius habiturum post hanc vitam, cum nesciat aliam esse. Hoc præsupposito arguit sic : Fortis politicus secundum rectam rationem exponit se morti propter conservationem Reipublicæ, quia magis bonum ; ergo secundum rectam rationem tenetur magis diligere bonum Reipublicæ quam vitam corporalem ; sed bonum divinum, quod est simpliciter summum bonum, incomparabiliter excedit quodcumque bonum Reipublicæ ; ergo secundum rectam rationem et dictamen naturale potest quis magis diligere illud summum bonum quam seipsum.

(q) *Dicitur hîc.* Datur hîc una responsio, quod ideo fortis Politicus se exponit morti, quia in tali actu experitur maximam jucunditatem, quia tunc experitur maximum bonum virtutis, et ideo propter illum actum ita perfectum debet se exponere morti, et plus diligere illum actum virtutis quam salutem propriam. 14.

(r) *Contra.* Hæc responsio parum valet, imo magis concludit propositum, quia si magis volo *esse* Reipublicæ quam *esse* proprium, et *esse* actus virtutis, magis diligo rempublicam quam *esse* proprium, et *esse* actus virtutis. Cum ergo fortis politicus propter conservationem Reipublicæ velit se non esse, et per consequens etiam velit illum actum virtutis non esse, quia destructo ipso, destruitur omne fundatum in eo, et vult hoc propter salutem Reipublicæ, ergo absolute ma-

gis diligit *esse* Reipublicæ quam *esse* proprium, et *esse* actus virtutis.

Quid sit diligere Deum super omnia. Addit etiam unam persuasionem Theologicam, quia si quis non potest diligere Deum super omnia, nisi habeat habitum charitatis, sequitur quod si quis experiretur se diligere Deum super omnia, quod possit naturaliter cognoscere habitum charitatis sibi inesse, quia sciret talem actum non posse esse sine charitate; hoc autem est manifeste falsum.

(s) *Quantum ad illum articulum.* Doctor in isto articulo exponit quomodo intelligatur quid sit *diligere Deum super omnia;* dicit quod dilectio Dei super omnia potest intelligi extensive vel intensive. Primo, est magis velle *esse* Dei in se, quam *esse* cujuscumque alterius. Secundo modo, quod velit *esse* Dei in se majori et intensiori affectu quam *esse* cujuscumque, ita quod si diligit creaturam dilectione intensiva ut quatuor, dilectio Dei debet esse intensior. Loquendo de dilectione Dei super omnia extensiva, clara est conclusio, quod quilibet magis tenetur velle *esse* Dei, et cujuscumque perfectionis intrinsecæ ipsius Dei, quam velle *esse* cujuscumque creaturæ. Sed loquendo de dilectione intensiva, dicunt quidam quod talis dilectio potest dici major, quia ferventior sive tenerior, sicut mater diligit filium, vel major, quia firmior et stabilior, sicut pater diligit filium; et dicunt quod quilibet tenetur diligere Deum super omnia intensive, loquendo de dilectione firmiori et stabiliori, non autem loquendo de dilectione ferventiori, quia aliquando invenit se quis ferventius diligere creaturam, quam alias Deum. Et confirmatur, quia si posset pro statu isto utroque modo diligere Deum super omnia, id est, ferventius et firmius, sequitur quod posset implere illud præceptum Deut. 6. *Diliges Dominum Deum*, etc. cujus oppositum habetur in littera a Magistro et Augustino, qui volunt quod hoc præceptum sit, nec quod teneamur illud implere in via, sed quod implebimus in patria.

SCHOLIUM.

Explicat duos modos amandi Deum *super omnia.* Primus, appretiative seu extensive, id est, ut citius optandum esset omnia alia non esse, quam Deum non esse. Quod Deus hoc modo sit amandus super omnia, tenet Doctor cum communi. Secundus modus est intensive, et secundum quosdam distinguitur, in magis ferventer et tenere, et magis firmiter; et dicunt Deum super omnia firmiter amandum, non tamen super omnia ferventer. Doctor rejicit hoc, quia loquendo de amore intellectivo, si est alio ferventior, est etiam firmior, et si quis tenerius diligit, et minus firme, teneritudo est ex parte sensitiva. Ait ergo Scotus Deum esse diligendum super omnia intensive et extensive, et ideo tribuitur ei, quod velit nos teneri ad amorem Dei intensiorem omni alio; et Valentia 2. 2. dist. 3. quæst. 4. part. 1. dicit neminem præter Scotum hoc tenere. Sed Scotus hoc non tenet, et alii multi tenent, ut Alens. 4. part. quæst. 17. m. 2. § 3. D. Bonav. 4. dist. 6. art. 2. quæst. 1. Dur. 4. d. 17. quæst. 4. Angelus v. Contritio. Petr. a Soto de justitic. impii lect. 4. et 15. Scotus vero tantum ait Deum super omnia amandum esse extensive et intensive, sicut explicantur hæc ab aliis, id est tenerius et firmius Deum plus cæteris amandum, quia intensive illis duobus modis pro uno et eodem reputat; sed non dicit majore amore graduali eum esse amandum, sed solum majori affectu, ad quem sufficit majoritas appretiativa, seu affectus magis exclusivus oppositi. Præterea 1. d. 1. q. 4 et 3. d. 28. q. 1. in Report. ait quod eodem actu diligo Deum et proximum; ergo non est hic comparatio unius ad alium. Item hac d. in Report. loquens de dilectione intensiori Dei, subjungit: non oportet hic amare Deum super omnia, scilicet illo

modo. Potest etiam dici, (res est difficilis valde) quod intensiori amore charitatis necessario diligitur Deus, quia charitas nequit tendere intensius in aliud, quia ordinate semper agit; ita Bannes 2, 2. q. 26. art. 2. dub. unic. con. 3. Alii putant simul cum Dei amore nihil aliud licite intensius amari; ita Rubion d. seq. quæst. 1. art. 3. con. 3. Si tamen loquamur de amore naturali alterius, falsum videtur. Alii, ut Richard. hîc art. 7. q. 1. Bannes supra, aiunt Deum diligi necessario eodem actu charitatis, quo proximus, et principalius. Ex his facile Scotum defendes in hac difficili quæstione.

na- er n- et ve lo. nr. an- s.

De primo dico, quod illud *super omnia* potest intelligi extensive, puta quod plus diligat Deum quam omnia alia, citius vellet omnia alia non esse, quam Deum non esse; et intensive, puta ex majori affectu vult Deo *bene esse* quam alicui alteri.

De primo membro, conceditur communiter, quod nihil aliud a Deo, nec omnia simul sunt æque appretianda, sicut Deus.

De secundo, ponitur una distinctio, quod amor excedit amorem, vel quia ferventior sive tenerior, vel quia fortior sive firmior; et dicuntur isti amores sese excedere, sicut mater dicitur tenerius et ardentius diligere filium, pater vero fortius et firmius, quia majori periculo se exponeret pro amore filii. Hoc modo dicitur, quod dilectio Dei debet esse super omnia, quia quantum ad firmitatem, ne scilicet aliquid aliud possit ab hoc evellere; sed non oportet, quod sit super omnia, quantum ad fervorem et teneritudinem et dulcedinem, quia aliquando invenit se quis ferventius diligere creaturam, quam alias Deum.

Confirmatur hoc, quia si posset pro statu isto utroque modo diligere Deum super omnia, igitur posset implere illud præceptum Deuteron. 6. *Diliges Dominum Deum tuum*, etc. cujus oppositum habetur in littera a Magistro et Augustino et Anselmo, qui nolunt, quod hoc præceptum sit, nec quod teneamur illud implere, sed quod implebimus.

Contra istam (1) distinctionem 17.
arguitur, quia solum hoc magis diligitur quod firmius diligitur; hoc enim magis diligo, cui minus volo malum accidere, et pro cujus bono salvando magis me expono ex amore, quia *exponere* sequitur amorem, et hoc loquendo de amore, qui est actus voluntatis, non de illo qui est passio appetitus sensitivi; etsi igitur aliqui dicantur diligere ferventius vel tenerius, qui tamen firmius non diligunt, hoc non est ex aliquo excessu amoris intellectivi in eis, sed forte alicujus passionis amoris sensitivi; sicut aliqui qui dicuntur devoti, sentiunt aliquam majorem dulcedinem quam alii multo solidiores in amore Dei, qui centuplum promptius sustinerent martyrium; nec dulcedo est actus voluntatis elicitus, sed passio quædam actu retributa, qua Deus allicit et nutrit parvulos, ne deficiant in via.

Quod firmius diligitur, magis diligitur.

Dico igitur, quod illud *super omnia* debet intelligi utroque modo; sicut enim teneor diligere Deum super omnia alia extensive, ita etiam majori affectu quam aliquod aliud. Et dico *majori* simpliciter, quia scilicet magis repugnat effectui opposito, quia facilius posset inclinari ad oppositum dilectionis cujuscumque alterius quam Dei. Quod additur de

illo præcepto, non valet, quia pari ratione fuisset dandum præceptum de visione Dei, non ut impleretur, sed ut sciremus quo esset tendendum, cujus oppositum satis patet.

Præceptum amandi Deum super omnia impleri potest a viatore, sed an cum omnibus circumstantiis.

Dico igitur, quod illud præceptum extensive et intensive, secundum viam prædictam, potest impleri in via, sed non quantum ad omnes conditiones, quæ exponuntur per illas additiones *ex toto corde et ex tota anima*, etc. quia non potest esse in vita ista tanta recollectio virium, ut amotis impedimentis possit voluntas tanto conatu ferri, quanto posset, si vires essent unitæ, et non impeditæ. Et quoad talem intensionem actus, expulsis et recollectis viribus, debet intelligi dictum Augustini et Magistri, quod præceptum illud non impletur in via, nam pronitas virium inferiorum pro statu isto impedit superiores ab actibus perfectis.

COMMENTARIUS.

15. (t) *Contra istam distinctionem arguitur.* Hîc Doctor arguit contra illam distinctionem, non contra hoc, quod detur amor ferventior, et amor firmior, sed arguit contra hoc, quod est magis et minus, quia proprie magis Deum diligere non est ipsum ferventius vel tenerius diligere, sed firmius, loquendo semper de amore, qui est actus immediate elicitus a voluntate proprie ; et talis amor dicitur major, qui est firmior, et de amore elicito a voluntate non datur communiter ista distinctio, scilicet quod quidam sit tenerior et ferventior, et quidam firmior, quia pro statu isto, teneritudo et fervor amoris sunt magis passiones partis sensitivæ, ut patet in multis devotis.

Dicit ergo Doctor quod illud *super omnia* debet intelligi utroque modo, scilicet extensive et intensive, etc.

SCHOLIUM.

Datum esse præceptum affirmativum de amando Deum super omnia, Deut. 6. Matth. 22. Si quæras quando ligat hoc præceptum ? Doct. ait forte die Dominico, id est, non asserit, sed dubitat tantum, quia si die festo non ligat, nescitur quandò ligat. Id autem asserunt Fab. v. *Charitas* quæst. 29. Angelus v. *Feriæ*. Nicol. de Orbellis hîc. Nicol. de Nisse, hîc tract. 5. part. 3. quæst. 1. S. Anton. 2. part. tit. 9. cap. 1. Marsil. 4. quæst. 12. art. 1. et alii. Lorca 2. 2. s. 3. d. 57. citat pro hoc Bonavent. 3. dist. 37. art. 2. quæst. 1. Alm. ibi quæst. unic. con. ult. inclinat Petr. a Soto lect. 13. de pœnit. et Viguer. c. 16. § 4. vers. 11. De quo dixi supra dist. 9. quod sentio, juxta mentem Scoti, loquitur dubitative, ut dixi, vel de congruitate tantum.

Quantum ad secundum dico, quod illud præceptum affirmativum Deuter. 6. et Matth. 22. *Diliges Dominum Deum tuum*, etc. non tantum obligat semper ad oppositum fugiendum, ne scilicet insit actus odii, sed obligat pro aliquando ad actum elicitum, quia ille actus est circa finem, ex cujus bonitate descendit omnis bonitas moralis in actibus, qui sunt ad finem ; sicut igitur homo tenetur habere aliquem actum virtuosum, ita tenetur habere aliquem actum illius præcepti circa finem gratuite diligendum. Quando autem sit hoc, forte determinavit hoc illud præceptum divinum : *Sanctifica Sabbatum, et maneat unusquisque apud se*, id est, recolligendo se et ascendendo ad Deum suum. Et Ecclesia specificavit, quan-

An ... amare ... Dominum

Exod. ... Exod.

tum ad Missam audiendam in die Dominico, *de Consecr. dist.* 2. *cap. Missas;* non est autem simile de præcepto diligendi proximum, sicut patebit *dist. seq.*

SCHOLIUM.

Habitum charitatis dare majorem intensionem illa, quæ correspondet conatui potentiæ, id est, cum charitate potest quis elicere intensiorem actum supernaturalem actu naturali, sola potentia elicito. Solvit argumenta principalia satis clare.

De tertio (u) dico, sicut dictum est *dist.* 17. *primi libri*, quod ille habitus charitatis, quantum ad substantiam actus, dat aliquam intensionem ulteriorem, quam eadem potentia, et ex æquali conatu, dare non posset actui suo. Et quanto potentia creata est perfectior, tanto plus deficit in actu, si non habeat charitatem correspondentem sibi secundum proportionem, (dico Arithmeticam, quia secundum Geometricam, est æqualitas); quantum enim deficit voluntas minor, si non habet charitatem sibi proportionabilem, tantum deficit voluntas major Geometrice, si non habeat charitatem sibi proportionabilem. Quantum vero ad illam circumstantiam actus, quæ est *esse acceptum Deo,* dictum est *in primo ubi supra,* quod hoc est a charitate principaliter et minus principaliter a voluntate uniformiter; igitur sicut ibi dictum est de necessitate habituum propter actus, et præcipue charitatis, quantum ad aliquid, quod est de circumstantia actus; quantum autem ad substantiam actus, dico sicut dictum est illic.

Quantum etiam ad hanc conditionem habitus, scilicet quod ipse sit infusus, dico, sicut prius dictum est de fide et spe, quod non potest probari per rationem naturalem esse tales habitus infusos, sed solum fide tenetur; et congruitas bona apparet, quia quantum ad actus circa Deum immediate, probabile est quod non possit perfectissime perfici suprema portio, nisi immediate a Deo. Dari habitus infusos non probatur ratione naturali.

20. Charitas est amicitia late sumendo amicitiam.

Ad primum argumentum principale, concedo quod charitas proprie potest dici amicitia, licet non omnino accipiendo amicitiam stricte, sicut accipit Philosophus ibi, sed aliquantulum extendendo, sicut secundum intentionem ejus ad Deum est aliquid excellentius amicitia; illa enim excellentia objecti non tollit quod est perfectionis in objecto, sed illud quod imperfectionis. Honestas quippe in diligibili, et redamatio in dilecto, sunt conditiones per se in diligibili, non quidem imperfectionis, imo non esset perfectior, si non redamaret, sed æqualitas in istis est conditio concomitans. Æqualitas diligentis et dilecti est conditio concomitans amicitiam. Deus autem habet honestatem et redamationem, sicut amationem, et excellentius potest esse amicitia ad ipsum, ita ut dicatur superamicitia. Charitas dicenda est superamicitia. Et si arguitur, quod æqualitas est ratio amicitiæ, verum est supposita honestate, quæ est prima ratio amabilis; æqualitas autem est ratio amicitiæ stricte sumptæ, sed excellentia est ratio habitus magis similis vel perfectioris quam sit amicitia; talem in proposito voco charitatem.

21. Ad 2.

Ad secundum dico, quod non solum ex charitate potest Deus super omnia diligi, sed ex naturali-

bus saltem in statu naturæ institutæ. Et ad illud principium Philosophi *dist.* 9. *Ethic.* dico, quod debet intelligi quantum ad innotescentiam ; innotescit quippe amicitia ad alterum, quando appeto alteri similia his quæ mihi, sed non quantum ad per se rationem, quasi non sit alia amicitia ; in amicitia tamen stricte accepta, quæ est inter æquales, (ibi siquidem amicitia ad se) est mensura amicitiæ ad alterum, et non e converso.

Amicitiæ mensura. Conditiones objecti amabilis.

Et cum arguitur ibi de unitate, dico quod duæ conditiones concurrunt in objecto amabili, scilicet unitas et bonitas, et licet quandoque superet unitatem, tamen bonitas ex alia parte recompensat.

Ad 3.

Ad tertium, concedo conclusionem, nec tamen superfluit charitas, ut dictum est.

Ad 4. Charitas infusa et actus ejus distinguitur specie a charitate acquisita, et ejus actu.

Ad quartum dico, quod non potest acquiri ex actibus aliquis habitus ejusdem speciei cum charitate, licet possit acquiri aliqua amicitia tendens in Deum sub eadem ratione objecti, et etiam per actum similem, quia super omnia diligendo ; quæcumque enim natura non potest esse ab aliquo efficiente ejusdem speciei cum efficiente alterius, non est ejusdem speciei cum illa alia, sicut est in proposito.

COMMENTARIUS.

16. (u) *De tertio.* Dicit Doctor quod quamvis voluntas sine charitate possit Deum diligere super omnia, saltem in statu naturæ institutæ, ut supra dixit, tamen charitas non est superflua, quia ponitur propter tria. Primo, ut perficiat voluntatem in actu primo, ut supra exposui, *dist.* 23. Secundo, ut per ipsam habeatur actus perfectior et intensior. Et quod dicit de proportione Arithmetica et Geometrica, hoc prolixe exposui *in* I. *dist* 17. Tertio ponitur charitas ut per ipsam actus sit Deo acceptus et meritorius vitæ æternæ, ut prolixe patet a Doctore *in* I. *dist.* 17. et vide quæ ibi exposui.

(x) *Ad argumenta principalia.* Doctor arguit primo, probando quod in voluntate non sit aliqua virtus Theologica inclinans ad diligendum Deum super omnia, quia talis virtus esset quædam amicitia. Sed secundum Philosophum 8. *Ethic. cap.* 7. non est amicitia ad Deum, quia Deus incomparabiliter excedit, et talis excessus secundum eum prohibet amicitiam, ubi vult quod domini ad servum non sit amicitia, quia amicitia est inter aliquo modo æquales ; sed inter Deum et creaturam nulla est æqualitas, ergo creatura non potest diligere Deum amore amicitiæ, sive in se et propter se, nec per consequens potest habere habitum inclinantem ad talem actum.

Respondet Doctor quod *charitas proprie potest dici amicitia, licet non omnino accipiendo amicitiam stricte, sicut accipit Philosophus ibi*, scilicet pro habitu inclinante ad amorem alicujus aliquomodo sibi æqualis ; sed potest dici amicitia extensive, sicut secundum intentionem Philosophi ad Deum est aliquid excellentius amicitia.

Cha potes amor doc Si h

Secundo arguit sic : Impossibile est nos amare Deum super omnia ; ergo nulla virtus in nobis inclinat ad talem actum. Probatur antecedens primo, *ex* 9. *Ethic. cap.* 4. amicabilia ad alterum mensurantur ex his quæ sunt ad

ipsum, id est, dilectio qua quis se diligit, est mensura dilectionis, qua amicum diligit ; sed mensuratum secundum perfectionem non excedit mensuram, imo e contra ; cum ergo amicitia, quæ est ad alterum, mensuretur per amicitiam quæ est ad seipsum, sequitur quod amicitia ad seipsum sit perfectior amicitia, quæ est ad Deum, quod est impossibile. Secundo, quia amicitia fundatur super unitatem ; ergo amicitia, quæ est ad seipsum est major amicitia, quæ esset ad Deum, patet, quia impossibile est aliquid esse æque unum amanti, sicut ipse amans sibimet.

Dicit Doctor quod non tantum ex charitate Deus potest super omnia diligi, sed etiam ex naturalibus saltem in statu naturæ institutæ. Et dictum Philosophi debet intelligi quantum ad innotescentiam, non quod in veritate una sit mensura alterius.

Ad illud de unitate, dicit quod *duæ conditiones, concurrunt in objecto amabili, scilicet unitas objecti et bonitas, et licet unitas quandoque super et unitatem*, (nam major unitas est hominis ad se, quam habeat ad aliud), *tamen bonitas ex alia parte recompensat* ; licet ergo non sit tanta unitas hominis ad Deum, quanta est hominis ad seipsum, quia tamen major bonitas est in Deo quam in homine, ideo homo potest illum super omnia diligere. Cætera patent.

SCHOLIUM.

Solvit duo argumenta, posita num. 4. suadentia Deum secundum se non esse objectum charitatis.

Ad duo argumenta pro primo membro in articulo de objecto formali charitatis. Ad primum dico, quod illa positio duorum Deorum destruit naturam charitatis. Quicumque enim habitus ex se tendit in unum ponere, ipsum tendere in plura, est ponere ipsum non esse ipsum, sicut si aliquis habitus proprius simpliciter primi principii, poneretur esse alterius primi principii, esset ponere hunc habitum esse hujus objecti, ut proprii et non proprii. Ita dico in proposito, quod plures esse Deos includit utrumque esse diligendum ex charitate, et neutrum.

Positio duorum Deorum destruit naturam charitatis.

Ad aliud dico, quod non est simile de *magis* et *minus* in aliquo ordine, et de supremo in illo ordine, quoad omne extrinsecum operans circa illa illius ordinis. Potest enim operatio alicujus necessario requirere supremum, ut sit perfectissima, et tamen non necessario habet ordinem ad alia ordinata in illo ordine. Exemplum in coloribus non potest esse perfectissima visio, nisi perfectissimi coloris, et tamen non oportet necessario, quod sit perfectior visio circa colorem propinquiorem illi. Et ratio est, quia ratio quietationis ex parte perfectissimi coloris est ratio totalis ejus, quæ in alio est diminute, et ideo licet in proposito unum aliqualiter excellat alterum, in nullo tamen est ratio quietandi, licet potentia naturaliter sit libera ; licet ergo solum infinitum bonum quietet voluntatem, et hoc inquantum infinitum bonum, non tamen oportet quodlibet bonum finitum secundum gradum suum in bonitate, magis et minus quietare, quia isti gradus sunt accidentales per comparationem ad extrinsecum quietandum.

Differentia inter magis et minus in aliquo ordine, et supremum illius ordinis.

DISTINCTIO XXVIII.

(Textus Magistri Sententiarum)

In mandato dilectionis proximi quid præcipiatur ? an jubemur totum proximum diligere et nos totos.

A. Hic potest quæri, utrum illo mandato dilectionis proximi totum proximum, id est, animam et corpus, nosque ipsos totos diligere præcipiamur ? Ad quod diximus, omne genus diligendarum rerum in illis duobus mandatis contineri. « Quatuor enim diligenda sunt, ut ait Augustinus : Unum, quod *supra* nos est, scilicet Deus ; alterum, quod nos sumus ; tertium, quod *juxta* nos est, scilicet proximus ; quartum, quod *infra* nos est, scilicet corpus. De secundo et quarto nulla præcepta danda erant, » scilicet ut diligeremus nos, vel corpus nostrum ; præcipitur autem Deus diligi et proximus. « Ut autem quisque se diligat, præcepto non est opus. Quantumlibet enim homo excidat a veritate, remanet illi dilectio sui et dilectio corporis sui, quia *nemo unquam carnem suam odio habuit*. Nam viri justi, qui corpus suum cruciant, non corpus, sed corruptiones ejus et pondus oderunt. » Hic videtur Augustinus tradere, quod ex præcepto non teneamur diligere nosmetipsos, vel corpus nostrum. Quod si est, non omne genus diligendarum rerum illis duobus præceptis continetur, cum et nos ipsos et corpus nostrum diligere debeamus, ad quid necessarium est præceptum, cum scriptum sit : *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam*. Sed *speciale* de hoc præceptum non erat dandum, nec speciali præcepto opus erat id tradi, ut quisque se vel corpus suum diligeret, quia hoc in illo præcepto continetur : *Diliges proximum tuum sicut teipsum*. Ibi enim et proximum totum et te totum intelligere debes. Unde Augustinus in eodem : « Si te totum diligas, id est, animam et corpus, et proximum totum, id est, animam et corpus, (homo enim ex anima constat et corpore), nullum rerum diligendarum genus in his duobus præceptis prætermissum est. Cum enim præcurrat dilectio Dei, ejusque dilectionis modus præscriptus appareat, et sequatur dilectio proximi, de tua dilectione nihil dictum videtur. Sed cum dictum est : *Diliges proximum tuum sicut teipsum*, simul et tui abs te dilectio prætermissa non est. » Ecce hic aperte dicit, in illo præcepto non tantummodo proximi, sed et mei dilectionem contineri et totius proximi totiusque mei. Ex quo apparet, quod dictum est de secundo et quarto, id est, de dilectione nostri et corporis nostri, nulla præcepta danda, ita esse intelligendum, scilicet *specialia* et *divisa*,

Aug. in lib. de Doct. Christ. 1. cap. 23. 24. et 16.

Eph. 5. 29.

Psal. 1[…]

Dubium Matt [..]

August. Doc. Christ. 1. c.

cap. quia in illo uno totum continetur, « et quia id quod sumus, et quod *infra* nos est, ad nos tamen pertinens, naturæ lege diligimus, quæ in bestiis etiam est. Ideoque et de illo quod *supra* nos est, de illo quod *juxta* nos est, divisa præcepta sumpsimus » ; in quorum altero ejus quod sumus, et illius quod infra nos est, dilectio continetur.

Si in illo præcepto contineatur dilectio Angelorum ?

« Oritur autem hîc de Angelis quæstio, utrum ad illud præceptum dilectionis proximi, etiam dilectio pertineat Angelorum. Nam quod nullum hominem exceperit qui præcepit proximum diligere, Dominus in parabola semivivi relicti ostendit, eum dicens proximum, qui erga illum extitit misericors. Deinde subdit : *Vade, et tu fac similiter.* »

« Ut eum proximum intelligamus, cui vel exhibendum est officium misericordiæ, si indiget, vel exhibendum esset, si indigeret. Nullum vero exceptum esse, cui misericordiæ negandum sit officium, quis non videat, cum usque ad inimicos etiam porrectum sit, Domino dicente : *Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos.* Manifestum est igitur omnem hominem *proximum* esse deputandum. *Proximi* vero nomen ad aliquid est, nec quisquam esse proximus nisi proximo potest. Unde consequens est, et cui præbendum et a quo præbendum est officium misericordiæ recte proximum dici. Manifestum est igitur præcepto dilectionis proximi etiam sanctos Angelos contineri, a quibus tanta nobis misericordiæ impenduntur officia. Ex quo et Dominus proximum se nostrum dici voluit, ut in parabola saucii ostendit et in Propheta : *Quasi proximum et quasi fratrem nostrum sic complacebam.* Sed quia excellentior ac supra nostram naturam est divina substantia, præceptum dilectionis Dei a proximi dilectione distinctum est. » Ideoque licet Deus omnia nobis impendat beneficia, non tamen nomine proximi includitur in illo præcepto, quem non sicut nos diligere debemus, sed plusquam nos toto corde, et tota anima ; Christum vero, inquantum homo est, sicut nos diligere debemus, ejusque secundum hominem dilectio illo continetur mandato, quem etiam secundum hominem magis quam nos, sed non quantum Deum, debemus diligere, quia inquantum est homo, minor est Deo.

Psal. 34. 14. Quod etiam Christus proximus noster est secundum quod homo.

Dubium 4.

Quibus modis dicitur proximus.

C. Aug. serm. 13. post Pent.

Hîc notandum est, « proximum dici diversis modis, scilicet conditione primæ nativitatis, spes conversionis, propinquitate cognationis, ratione beneficii exhibitionis. »

(Finis textus Magistri.)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum eodem habitu sit diligendus proximus, quo diligitur Deus ?

Divus Thomas 2. 2. *q.* 25. *art.* 1. (*ubi* Cajetanus Bagnez, Lorca,) *et* 3. *dist.* 27. *q.* 2. *art.* 4. Divus Bonaventura *ibi art.* 1. *q.* 2. *et art.* 2. *q.* 3. Richard *art.* 6. *q.* 1. Aureol. *art.* 2.

Circa istam vigesimam octavam 1.

distinctionem, in qua Magister agit de diligendis ex charitate, quæritur unum : Utrum scilicet eodem habitu sit diligendus proximus, quo diligitur Deus ? Quod non,

Arg. 1.

quia unius habitus est unum objectum formale ; in Deo autem et proximo est alia et alia ratio formalis bonitatis.

Arg. 2.

Præterea, ille habitus quo diligitur Deus, est habitus Theologicus ; igitur respicit solum Deum pro objecto, non autem aliquid creatum. Respondetur, quod hoc verum est principaliter, tamen respicit aliud prout attribuitur ipsi Deo.

Contra, si attributio sufficeret, igitur omnium posset esse unus habitus intellectualis, et etiam appetitivus, quia omnia attribuuntur ad unum ; similiter omnes virtutes morales attribuuntur ad unum, scilicet ad felicitatem tanquam ad per se appetibile.

Arg. 3.

Præterea ad principale, alius est habitus principii et conclusionis : igitur similiter in appetitivis alius est habitus finis, et ejus quod est ad finem ; charitas est finis ; ergo, etc.

Ratio ad opposit.

Contra, 1. Can. Joann. 4. cap. *Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.*

SCHOLIUM.

Unum esse charitatis habitum, quo Deus propter se, et proximus propter Deum diligitur, et explicat modum quo proximus diligitur. Objicit, non possum eodem habitu scire Deum, et scire alium intelligere eum : ergo non eodem volo Deum, et volo alium velle eum. Negatur consequentia, quia possum velle alium velle, quando non vult, sed pro alio tempore ; at non possum scire alium scire, nisi pro nunc actu sciat ; in terminis solutionis Scoti, est obscuritas. Vide Leuch. et Tartar. hic, qui eum explicant, quod etiam facit Pitig. hic art. 1.

Hic sunt tria videnda. Primo, qualiter ille habitus, quo diligitur Deus, respiciat proximum. Secundo, de habitu habendo circa proximum. Tertio, quis sit ille proximus. 2.

Deus n est am dus am priva

De primo dico quod charitas (a) (sicut tactum est *dist.* 17 *primi*,) dicitur habitus, quo Deus habetur carus. Posset autem haberi carus aliquo amore privato, quo amans nollet habere condiligentem, sicut in zelotypis habentibus mulieres caras ; sed ille habitus, nec esset ordinatus, nec perfectus. Non quidem ordinatus, quia Deus, qui est bonum commune, non vult esse bonum privatum alicujus ; nec secundum rectam rationem debet aliquis sibi appropriare istud bonum commune ; et ideo amor ille inclinans ad hoc bonum, ut ad bonum proprium, non condiligendum, nec habendum ab alio, esset inordinatus. Esset etiam imperfectus, quia perfecte diligens vult dilectum diligi, sicut patet per Richardum ; igitur Deus infundens 3. de T nit. habitum, quo anima ordinate et perfecte tendat in ipsum, dat habitum quo habeatur carus, ut bonum commune, et condiligendum ab aliis ; et ita habitus ille, Quar Henr. art. 5 qui est Dei, inclinat etiam ad velle ipsum haberi carum, et diligi ab alio, saltem cujus amicitia sit ei grata, vel non displicens pro tunc, pro quando est grata ; sicut igitur ille habitus inclinat ad dili-

gendum Deum in se ordinate et perfecte, ita inclinat ad velle eum diligi a se, et a quocumque alio, cujus amicitia sit grata ei.

Ex hoc patet (b) qualiter habitus charitatis sit unus, quia non respicit primo plura objecta, sed solum Deum respicit pro primo objecto, ut in se bonum primum, et secundario velle eum diligi, et per dilectionem haberi a quocumque, quantum est in se, quia in hoc est perfecta et ordinata dilectio ejus ; et hoc volendo, diligo me, et proximum ex charitate volendo mihi, et sibi velle, et per dilectionem habere Deum in se, quod est bonum simpliciter justitiæ, ita quod primum objectum est solus Deus in se, omnia autem alia sunt quædam objecta media, quasi actuum reflexorum, mediantibus quibus tendo in infinitum bonum, quod est Deus ; idem autem est habitus actus recti et reflexi.

Contra hoc objicitur (c), quia non eodem habitu intelligo Deum, et alium intelligere Deum ; igitur a simili non eodem volo Deo bene esse, et alium velle Deo bene esse.

Respondeo, actus super quem fit reflexio, potest significare nominaliter, et tunc significat actum suum secundum quidditatem ; vel verbaliter, et tunc significat actum suum, ut in supposito, vel ut concernentem suppositum. Primo modo universaliter eodem habitu potest elici actus, et fieri reflexio super illum, non solum in intellectivis, sed etiam in appetitivis ; quo enim intelligo aliquid, intelligo intellectionem illius, sive inhærentem mihi, sive alteri. Secundo modo exprimitur per infinitivum, et tunc si comparatur ad *velle*, non necessario accipitur sub ratione præsentis ; possum enim velle te currere, licet non pro nunc, sed pro alias. Si autem comparetur ad *scire*, quia scientia non est nisi respectu veri, nec *scire* respectu *agere*, nisi sit *agere* respectu illius suppositi, *scire* non reflectitur super actum sic significatum, nisi actus insit supposito, cui significatur inesse. Et quia possibile est in me esse scientiam actus recti et reflexivi in se, absque hoc, quod actus ille inexistat alii a me, ideo non habeo actum reflexum illius suppositi super actum istum, ut significatum verbaliter, et dictum de aliquo supposito.

Patet igitur quod licet non eodem sciam Deum, et sciam te scire Deum, tamen eodem volo Deum, et volo te velle Deum ; et in hoc diligo te ex charitate, quia secundum hoc volo tibi bonum justitiæ, et secundum hoc, non assignatur proximus quasi secundum objectum charitatis, sed quasi omnino accidentale objectum, quia ut aliquid potens condiligere mecum perfecte et ordinate dilectum, et ad hoc eum diligo, ut condiligat ; et in hoc quasi accidentaliter eum diligo, non propter eum, sed propter objectum quod volo ab eo condiligi, et volendo hoc ab eo diligi, volo sibi simpliciter bonum, quia bonum justitiæ.

COMMENTARIUS.

1. (a) *De primo* dicit *quod charitas sicut tactum est, d.* 17. *primi, dicitur habitus, quo Deus habetur carus*, et in hoc charitas creata differt secundum rationem a gratia, quamvis gratia et charitas sit unus et idem habitus realiter; sed dicitur charitas, ut respicit aliquid tanquam carum, et gratia, qua aliquid habetur gratum, quæ distinctio patet a Doctore *dist.* 27.

Charitas dicitur habitus.

Dicit ergo hîc, quod *charitas est habitus, quo Deus habetur carus. Posset autem haberi carus aliquo amore privato, quo amans nolit habere condiligentem, sed talis amor nec esset rectus, nec perfectus:* non rectus, patet, quia objectum diligibile ab omnibus velle ipsum diligere, et non ab aliis condiligi, est contra rationem; nec similiter esset perfectus, quia perfectus amor est, non tantum amare objectum diligibile, sed etiam est velle ipsum ab aliis diligi; et sic charitas est amor habitualis inclinans non tantum ad diligendum Deum, sed etiam inclinans, ut Deus condiligatur ab aliis, quorum dilectio est grata Deo, vel saltem non ingrata, saltem pro tunc, quando dat gratiam. Et hoc dicit, quia si Franciscus habet gratiam, quæ est principium dilectionis gratuitæ et meritoriæ, et si ego habeo gratiam, sive charitatem, tunc charitas non tantum inclinat ad dilectionem Dei gratuitam, sed etiam inclinat, ut velim Franciscum diligere Deum gratuite, quia talis dilectio pro illo tunc quo Franciscus habet gratiam, est grata Deo.

2. (b) *Ex hoc patet qualiter habitus charitatis sit unus.* Dicit Doctor quod ex quo unitas habitus accipitur ab unitate objecti, et hoc denominatione extrinseca, quia charitas, qua Deus diligitur et proximus, ex quo est tantum unus habitus, habet etiam tantum unum objectum sub una ratione formali, scilicet ipsum Deum sub ratione Deitatis. Patet, quia inclinat ad dilectionem Dei in se et propter se, qua eum diligo; inclinat etiam ut ego velim dilectionem proximi, qua proximus diligat Deum in se et propter se, ita quod habens charitatem, charitas in illo supposito primo et immediate, et actu recto inclinat ad dilectionem Dei propter se, et quasi actu reflexo inclinat ad dilectionem proximi; sic intelligendo quod sicut quando ego diligo Deum immediate actu reflexo, diligo me diligere Deum, ita quod ista secunda dilectio, quæ est actus reflexus, non præcise terminatur ad me, sed terminatur ad me, ut diligentem, ita quod vere diligo me non absolute, sed diligo me diligere Deum; sic similiter quasi actu reflexo diligo proximum, non absolute ex charitate, sed diligo ipsum diligere Deum, ita quod ille actus reflexus non habet proximum præcise pro objecto, sed habet hoc, scilicet proximum diligere Deum, id est, quod amore concupiscentiæ concupisco proximo dilectionem, qua diligat Deum in se et propter se, ut supra exposui, *distinct.* 26. Patet ergo quomodo charitas habet tantum Deum sub ratione Deitatis pro objecto, quia etsi inclinet ad dilectionem proximi, non inclinat ad dilectionem proximi habendo ipsum pro objecto, sistendo

Habitus charitatis est unus.

Specular hæc omnia.

ibi, sed præcise inclinat ad hoc, ut ego diligam proximum diligere Deum.

(c) *Contra hoc objicitur.* Hìc Doctor instat, probando quod eodem habitu non possum me velle Deum, et proximum velle Deum, sive eodem habitu non possum actu reflexo diligere me diligere Deum, et actu quasi reflexo diligere proximum diligere Deum ; patet, quia sicut non possum scire me scire Deum, et scire proximum scire Deum, imo alio habitu scio me scire aliquid, et alio scio proximum scire aliquid, sic in proposito.

Respondet Doctor quod *actus, super quem fit reflexio, potest significare nominaliter vel verbaliter.* Exemplum primi : Intelligo intellectionem meam, qua intelligo Franciscum. Et dicit quod si intelligo *A* aliqua intellectione, illam intellectionem possum intelligere alia intellectione, sive illa prima intellectio inhæreat mihi, sive alteri. Exemplum secundi : si habeo intellectionem inhærentem mihi, qua intelligo lapidem, alia intellectione reflexa possum intelligere illam, sic dicendo, intelligo intellectionem lapidis. Si vero intelligerem lapidem intellectione inhærente Joanni, adhuc super illam possum habere actum reflexum, quia alia intellectione intelligerem intellectionem lapidis inhærentem Joanni. Si vero actus rectus, sive actus super quem fit reflexio, accipiatur verbaliter, sicut cum dico *intelligere*, et tunc talis actus habet suum significatum, ut in supposito, vel ut concernentem suppositum, id est, quod *intelligere* non præcise significat intellectionem, sed intellectionem ut in supposito, ita quod cum dico, *intelligo me intelligere lapidem*, illud *intelligere* præcise significat intellectionem, ut in me existentem ; et similiter cum dico : *intelligo Joannem intelligere*, illud *intelligere* significat actum intelligendi, ut præcise existentem in Joannem, et talis actus intelligendi si sibi non inexisteret, esset falsum dicere : *Intelligo Joannem intelligere;* sed non est sic de *velle*, quia possum habere actum reflexivum super *velle* Joannis, non solum pro præsente, sed etiam pro futuro, ut cum dico : *volo Joannem velle currere ; velle* in Joanne non significat actum volendi in ipso, ut actu sibi inexistentem et præsentem, quia ista est vera : *volo Joannem velle currere pro cras ;* patet ergo quod licet non eodem habitu sciam Deum, et sciam te scire Deum, tamen eodem habitu volo Deum, et volo te velle Deum ; et in hoc diligo te ex charitate, quia secundum hoc volo tibi bonum justitiæ, quia volo te diligere Deum, quæ dilectio Dei est bonum justitiæ, licet illud bonum justitiæ velim tibi amore concupiscentiæ, sicut cum concupisco Joanni charitatem, qua diligat Deum, charitas est bonum justitiæ, quod tibi concupisco, ut diligas Deum, et secundum hoc non assignatur proximus quasi secundum objectum charitatis, ita quod charitas inclinet ad dilectionem Dei, sistendo ibi tanquam in primario objecto, et ad dilectionem proximi sistendo ibi tanquam in secundario ; inclinat ergo ad dilectionem proximi non sistendo præcise in proximo, sed dicitur inclinare ad dilectionem proximi quatenus inclinat, ut ego diligam proximum diligere Deum, sive, ut ego diligam dilectionem proximo, qua

Charitas est bonum justitiæ.

Charitas respicit proximum accidentaliter.

diligat Deum in se et propter se. Non ponitur ergo proximus objectum per se secundarium charitatis, sed omnino ut quid accidentale, quia respicit proximum non ut objectum dilectum præcise, sed ut quid potens condiligere mecum perfecte et ordinate dilectum, et ad hoc eum diligo ex charitate, id est, charitate inclinante, ut condiligat Deum, et in hoc quasi accidentaliter eum diligo, puta non propter eum, scilicet sistendo ibi, sed propter objectum, quod volo ab eo condiligi ; et volendo hoc ab eo diligi, volo sibi simpliciter bonum, quia bonum justitiæ, quod bonum justitiæ est dilectio Dei propter se, quam volo proximum habere.

SCHOLIUM.

Non repugnare odium proximi cum dilectione Dei ex charitate, sed de potentia ordinaria, hæc repugnant, nam posito odio proximi, vel quocumque peccato mortali, demeritorie destruitur charitas.

4. De secundo dico (d) quod sicut negatio conclusionis non necessario sequentis ex principio necessario, non arguit negationem principii, sed potest stare cum assertione principii, quia non omnis error circa conclusionem destruit assertionem principii ita, etiam non necessario sequitur ex dilectione infiniti boni dilectio boni finiti, nec in actibus dilectionis sequitur ex natura rei destructio dilectionis Dei ex destructione dilectionis proximi ; et hoc sive intelligatur destructio dilectionis contrarie vel contradictorie : et multo magis ex natura habitus non esset contradictio, quod esset respectu Dei, et non respectu proximi.

De quo 1. d. 8 q. ult. Dei dilectio stare potest de potentia absoluta cum odio proximi.

Est igitur iste habitus circa aliud, quatenus præceptum est datum de diligendo illud aliud ; et ad illum actum oportet uti illo habitu, aut saltem non contra agere illi habitui ; alioquin destrueretur actus et habitus circa Deum, non quidem ex natura contradictionis, sed per naturam demeriti ; transgressio enim præcepti non corrumpit positive habitum, nec actum diligendi Deum, sed demeretur ut Deus se subtrahat : et sic nec habitus, nec actus posset inesse, quia quantum est ex parte habitus, ille est talis quod ex natura sua natus est inclinare ad amandum non private, et ideo actus amandi privatus, qui scilicet destruit amare proximum, nullo modo potest esse talis habitus. Et in hoc apparet magna perfectio hujus habitus, quia etsi zelus acquisitus possit esse major, quam minima charitas infusa, quantum ad intensionem actus eliciendi hinc inde, tamen ille habitus infusus, quia ordinatus et perfectus in genere habituum appetitivorum, non potest esse Dei, nisi ut boni communis et condiligendi : ideo non potest esse principium alicujus actus, quo diligatur Deus cum contrario dilectionis proximi.

Peccator demeritorie tantum destruit charitatem.

Habitus charitat[is] non pot[est] esse pot[en]tia ordin[a]ta nisi [ut] boni commun[is] condiligendi.

Patet igitur de actu, qualiter est necessarius ex natura habitus, si aliquis debeat elici de illo habitu, hoc tamen intelligendo, quod non potest elici ut privatus, nec ut contrarius actui circa proximum ; ex natura etiam præcepti superadditi habitui, oportet elicere actum circa

proximum positive, vel saltem non contrarie, ne scilicet demereatur quis corruptionem habitus, qui est circa Deum.

COMMENTARIUS.

(d) *De secundo dico.* Hìc Doctor declarat quomodo habitus charitatis potest stare sine dilectione proximi ex charitate, et quomodo non. Et primo dicit quod ex negatione conclusionis non necessario sequentis principium, non sequitur destructio principii, quia non omnis error in conclusione destruit veritatem principii, sed bene error in conclusione necessario sequenti principium destruit veritatem illius principii, quia tunc veritas conclusionis est principalis veritas principii, ut patet a Doctore *in* 1. *d.* 8. *q. ult.* sed non est sic, quando conclusio tantum contingenter sequitur. Sic dicit in proposito quod ex negatione dilectionis proximi non sequitur destructio dilectionis Dei. Et breviter hìc nota, quod charitas ex natura rei sic inclinat ad dilectionem Dei, quod negando talem inclinationem, ex consequenti haberet destruere charitatem, et similiter charitas inclinat ad dilectionem proximi modo præexposito.

Dico ergo primo quod loquendo de actibus charitatis, scilicet de dilectione Dei et proximi, cum dilectione Dei potest absolute stare non dilectio proximi, et hoc sive contradictorie, sive contrarie ; contradictorie, non diligendo proximum, quia non dilectio proximi, et dilectio proximi contradicunt ; contrarie, odiendo proximum, quia odium proximi, et dilectio proximi opponuntur contrarie. De potentia ergo Dei absoluta possum vere diligere Deum ex charitate, et tamen cum hoc odio habere proximum.

Dilectio Dei potest stare cum odio proximi.

Secundo dico quod loquendo de potentia Dei ordinata cum dilectione Dei ex charitate non stat odium proximi, quia Deus dedit præceptum de diligendo proximum.

Tertio dico quod habens charitatem ex natura rei vere inclinantem ad dilectionem Dei in se et propter se, et si actu nunquam diligeret Deum, talis negatio dilectionis non destrueret formaliter charitatem, sed tantum demeritorie ; nam cum habitu charitatis de potentia Dei absoluta potest stare non dilectio Dei, non posset tamen Deus de potentia absoluta dispensare quod habens charitatem inclinantem ad dilectionem Dei propter se, nunquam utatur tali inclinatione charitatis, quia tunc Deus ageret contra se ; non enim potest dispensare contra præcepta juris naturæ stricte sumpti, ut infra patebit *distinctione* 37. sed dilectio Dei super omnia, saltem pro aliquo tempore, pertinet ad præceptum juris naturæ.

Quarto dico quod habens charitatem inclinantem ad dilectionem, et hoc ex natura charitatis, sive ex natura rei, (quia inclinat ad Deum amandum non private, ut supra dixi) de potentia Dei ordinata non utendo tali inclinatione charitatis, Deus destruit illam, tamen de potentia Dei absoluta posset stare odium proximi cum ipsa charitate ; patet, quia si actus odii non repugnat actui charitatis, multo minus nec habitui. Cum ergo odium proximi non repugnet dilectioni Dei in se, multo minus repugnabit habitui charitatis inclinantis

ad dilectionem Dei in se, et sic Deus de potentia absoluta posset bene dispensare quod habens charitatem inclinantem ad dilectionem proximi, nunquam utatur charitate secundum talem inclinationem, quia posset Deus dispensare quod nunquam diligat proximum, quia dilectio proximi est tantum ex præcepto divino ; sed non posset dispensare quod quis odio habeat proximum, sic intelligendo, quod nollet proximum diligere Deum in se et propter se, quia Deus est objectum diligibile ab omnibus ; sicut ergo non potest dispensare ut ego non tenear diligere Deum, sic non potest dispensare, ut ego recte velim proximum non diligere Deum.

SCHOLIUM.

Absolute debemus velle Deum amari a Beatis, et idem est de viatoribus in communi, tamen non est quod id velimus respectu alicujus in particulari sine conditione, saltem tacita, quia incertum est, an gratum sit Deo a tali condiligi. Sed non puto esse necessariam hic conditionem expressam, quia ipsa charitas, quæ non agit perperam, semper tendit in actus suos conformiter ad Dei beneplacitum. In solutione ad primum et tertium, vult proximum non esse objectum actus recti charitatis, sed tantum actus reflexi, qualenus volumus eum nobiscum diligere Deum.

5. Quis dicendus proximus. Quantum ad tertium dico, quod proximus est quilibet, cujus amicitia est grata dilecto, ut scilicet ab eo diligatur ; non enim debeo summe dilectum a me velle diligi ab aliquo, cujus dilectio non est sibi grata, et a quo non vult diligi. Quia igitur certum est Beatorum dilectionem esse Deo gratam, absolute debeo velle ipsum ab eis diligi ; et quia de quocumque viatore signato est dubium, debeo hoc sibi velle ex conditione, scilicet si placet ei ab eo diligi, vel quando placet ei ab eo diligi. Circa viatores autem in communi, quia semper supponendum est esse aliquos sibi gratos, potest haberi absolute actus volendi Deum ab eis diligi.

Ad primum argumentum, patet quomodo hîc est unum objectum tantum. Et cum probatur quod sit alia ratio bonitatis in Deo et in proximo, dico quod ratio bonitatis proximi non est ratio terminandi actum, sed tantum ratio bonitatis divinæ, quia si in bonitatem proximi tendat, hoc non est nisi actu reflexo, qui semper ulterius tendit in objectum actus recti, sicut prius dictum est. 6. Ad arg... Ratio ... nitatis ... vinæ ratio ... minan... actum ... ritati...

Ad secundum, patet per idem, quia hæc virtus habet pro objecto quietativo tantum Deum, tamen pro objecto proximo in actu reflexo, potest habere aliquid creatum ; et ita forte visio in patria poterit habere pro objecto aliquid creatum, non tamen sistendo ibi, sed ulterius tendendo in Deum. Ad ... Chari... tantu... Deum ... bet pro... jecto q... tativ...

Ad tertium dico quod per habitum principii tenditur in principium, secundum propriam veritatem quam habet ex terminis ; et per habitum conclusionis tenditur in conclusionem secundum propriam veritatem ejus, quam habet ex terminis, aliam a veritate principii ; non sic in proposito, sed tantum est una bonitas, quæ est ratio tendendi, non enim movet me plus bonitas proximi quam Ad ... Differ... inter ob... ta inte... tus et ... lunta...

festucæ, si festuca posset Deum diligere. Si enim perfecte diligo eum, volo eum diligi ab omni potente diligere eum ordinate, cujus dilectio ei placet ; nec est generaliter simile in objectis intellectus, et ostensis, et in objectis voluntatis allectivis et volitis.

DISTINCTIO XXIX.

(Textus Magistri Sententiarum).

De ordine diligendi, quid prius, quid post.

A. Cant. 2. 4. Post prædicta de *ordine* charitatis agendum est, quia dicit sponsa: *Introduxit me Rex in cellam vinariam et ordinavit in me charitatem.* Videamus igitur ordinem, quid prius, quid posterius esse debeat. Peccat enim qui præpostere agit. Dubium 1. Nam scire, quid facias, et nescire ordinem faciendi non est perfectæ cognitionis. Ordinis namque ignorantia conturbat meritorum formam. Aug. lib. de Doct. Christiana, c. 27. Ordinem autem diligendi Augustinus insinuat dicens: « Ipse est qui ordinatam habet dilectionem, ne aut *diligat* quod non est diligendum, aut *non diligat* quod diligendum est, aut *æque diligat* quod minus vel amplius diligendum est, aut *minus vel amplius* quod æque diligendum est. Omnis *peccator*, inquantum peccator est, non est diligendus; et omnis *homo*, inquantum homo est, diligendus est propter Deum; *Deus* vero propter seipsum; et Deus omni *homine amplius* diligendus est; et *amplius* quisque debet Ibidem. Deum diligere quam *seipsum.* Item, *amplius* alius *homo* diligendus est quam *corpus* nostrum, quia propter Deum omnia ista diligenda sunt, et potest nobiscum Deo perfrui, quod non potest *corpus*, quia corpus per animam vivit, qua fruimur Deo. » Audisti aliqua de ordine charitatis, ubi expressum est, nos amplius debere diligere Deum quam omnes homines, vel nos ipsos, et amplius animam alicujus hominis quam corpus nostrum. In enumeratione etiam quatuor diligendorum superius posita, prius ponitur quod *supra nos* est; secundo, quod *nos* sumus; tertio, quod *juxta nos* est; quarto, quod *infra nos* est; ubi ordo diligendi insinuari videtur ex ratione enumerationis. Non est autem apertum, utrum omnes homines *pariter* debeamus diligere et tantum, quantum nos, vel minus. Dist. ced Nota nem ta

An omnes homines pariter diligendi sint?

Unde super hoc sæpe movetur quæstio, quam perplexam faciunt Sanctorum verba varie prolata. Quidam enim tradere videntur, quod *pari affectu* omnes diligendi sint; sed in *effectu*, id est, in exhibitione obsequii, distinctio observanda sit. Unde Augustinus: « omnes homines *æque* diligendi sunt; sed cum omnibus *prodesse* non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum Opin Lib Doc Chr na, l

opportunitatibus, constrictius tibi quasi quadam forte junguntur. Pro forte enim habendum est, quo quisque tibi temporaliter colligatius adhæret, ex quo eligis potius illi dandum esse. » Item *super Epistolam ad Galatas* : *Operemur bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei*, id est, ad Christianos. « Omnibus enim pari dilectione vita æterna operanda est, etsi non omnibus eadem possunt exhiberi dilectionis officia quæ fratribus maxime sunt exhibenda, quia sunt sibi invicem membra, qui habent eumdem patrem, scilicet Deum. » His aliisque testimoniis innituntur qui dicunt omnes homines *pariter* diligendos esse charitatis *affectu*, sed in *operis exhibitione* differentiam esse.

Quæ his repugnare videntur.

Quibus obviat illud præceptum legis de diligendis parentibus : *Honora patrem tuum et matrem ut sis longævus super terram.* Ut quid enim specialiter illud præciperetur de parentibus, nisi majori *dilectione* forent diligendi ? Sed hoc illi referendum dicunt ad exteriorum exhibitionem, in qua præponendi sunt parentes. Unde *honora* dixit, non *dilige*. Obviat etiam illis quod Hieronymus *super Ezech.* ait, scilicet « ut ordine charitatis, sicut scriptum est : *Ordinavit in me charitatem,* post omnium Patrem, Deum, carnis quoque pater diligatur et mater, filius et filia, frater et soror. Ambrosius quoque, diligendi exprimens ordinem, super illud Canticorum cap. 2. *Ordinavit in me charitatem*, ait : « Multorum charitas inordinata est ; quod in primo est ponunt tertium vel quartum. Primo Deus diligendus est, secundo parentes, inde filii, post domestici, qui si boni sunt, malis filiis præponendi sunt. Secundum hoc in Evangelio ad cujusque dilectionem proprium ponit : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex omnibus viribus tuis et proximum tuum sicut teipsum*, et inimicos non ex tota virtute, non sicut teipsum, sed simpliciter. Sufficit enim, quod diligimus et non odio habemus. »

Dubium 2. Matt.22.37.

Ecce ex præmissis aperte insinuatur, quod in affectu charitatis distinctio sit habenda, ut differenti affectu, non pari, homines diligamus, et ante omnia Deum, secundo nos ipsos, tertio parentes, inde filios et fratres, post domesticos, demum inimicos diligamus.

Ordo diligendi hîc ostenditur.

Sed, inquiunt illi, quæ de ordine dilectionis supra dicuntur esse referenda ad operum exhibitionem, quæ differenter proximis exhibenda sunt. Primo parentibus, inde filiis, post domesticis, demum inimicis, Deum vero tam affectu quam obsequii exhibitione ante omnia diligendum.

Dubium 3.

Replicant fautores 1. opinionis.

Quod aliqui eorumdem tantum proximos, quantum nos debere diligere tradunt.

Quorum etiam nonnulli tradunt, affectu charitatis tantum proximos esse diligendos, quantum nos ipsos diligimus. Quod confirmant auctoritate Augustini, qui ait : « Nec illa jam quæstio moveat, quantum cha-

D. Aug. in 8. lib. de Trin. cap. 8. in fin.

ritatis fratri debeamus impendere, quantum Deo. Incomparabiliter plus Deo quam nobis ; fratri vero, quantum nobis. Nos autem tanto magis diligimus, quanto magis diligimus Deum. » Ex hoc et præmissis testimoniis Augustini asserunt, omnes homines pariter diligendos a nobis et tantum, quantum nos, Deum autem plus quam nos, corpus vero nostrum minus quam nos, vel proximos. Nec in enumeratione præmissa quatuor diligendorum ordinem diligendi assignari dicunt, sed tantum quæ sunt diligenda.

Secundum alios non pari affectu omnes diligendi sunt.

E. Verum quia præmissa verba Ambrosii ordinem diligendi secundum *affectum* magis quam secundum *effectum* diligenter intuentibus explicare videntur, non indocte alii dicunt, non modo in exhibitione operis, sed etiam in affectu charitatis ordinem differentem esse statutum, ut ante omnia diligamus Deum, secundo nos, tertio parentes, quarto filios vel fratres et hujusmodi, postea domesticos, demum inimicos. Quod vero Augustinus dicit, *pariter* omnes esse diligendos, et pari dilectione omnibus vitam optandam, ita accipi potest, ut paritas non ad *affectum* referatur, sed ad *bonum*, quod eis optatur, quia charitatem omnibus optare debemus, ut paria bona mereantur, sicut apostolus dicit : *Volo omnes vos esse sicut me.* Optanda est enim minoribus perfectio majorum, ut ipsi fiant perfecti et sic parem mereantur beatitudinem, vel *pari dilectione*, id est, *eadem dilectione*, omnes diligendi sunt. Item quod ait : *Ut tantum diligamus fratres, quantum nos*, ita intelligi potest, id est, *ad tantum bonum* diligamus fratres, ad quantum nos, ut *tantum bonum* eis optemus in æternitate, quantum nobis, etsi non *tanto affectu ;* vel ibi *quantum*, similitudinis est, non quantitatis.

Determinatio auctoritatum, quæ videntur adversari. 2. Cor. 7. 7.

Quæstio de parentibus bonis et malis, quomodo diligendi sint ?

F. Solet etiam quæri : Si parentes nostri mali sunt, vel filii, vel fratres, an magis vel minus diligendi sint aliis bonis, hac ratione nobis non copulatis ? Videtur, quod magis diligendi boni, qui nobis carne non sunt conjuncti, quam mali carne conjuncti, quia nobis non sunt conjuncti corde glutino charitatis. Sanctior est enim copula cordium quam corporum. Unde Beda de illis verbis Domini : *Mater mea et fratres mei hi sunt, qui verbum Dei faciunt*, ait : « Non injuriose negligit matrem, nec mater negatur, quæ etiam de cruce agnoscitur, sed religiosiores monstrantur copulæ mentium quam corporum. » Verumtamen latebrosa quæstio est hæc, nec a nobis plene absolvenda, properantibus ad alia. Movemur enim super verbis illis Ambrosii : « Inimicos non ex tota virtute, non sicut teipsum jubet diligere, sed simpliciter. Sufficit enim, quod diligimus et non odio habemus. » Quod non ita accipiendum est, quasi sufficiat tibi diligere inimicum et non sicut teipsum, quia omnes amicos et inimicos sicut teipsum diligere debes.

Dubium Difficu[ltas] 1.

Beda Matt 1[2] Luc. 8 Marc. 3 Joan. 1[9]

Item a[...]

Sed ad ostendendum *gradus* diligendi Deum et proximum et inimicum, qui tamen proximus est, propria Dominus ponit, cum ait : *Diliges Deum ex tota virtute tua et proximum sicut teipsum,* non ait, *ex tota virtute*, ut ostendat, proximum diligendum minus quam Deum. Dicit etiam : *Diligite inimicos*, nec addit *ex tota virtute* nec *sicut teipsum,* sed *simpliciter*. Sufficit enim, quod diligamus et non odio habemus, id est, sufficit dicere ut diligamus et non odio habeamus, non quin eos diligere debeamus sicut nos, quia proximi sunt ; sed sufficit, si eos minus diligimus quam alios proximos ; quod dilectionis genus innuit.

22.37.

5. 27.

Quæstio Augustini in libro Retractationum.

Quæri etiam solet, « cur Dominus præceperit diligere inimicos, cum alibi præcipiat odio habere parentes et filios. » Ad quod dicendum est, duo esse diligenda in homine : *naturam* et *virtutem*, *vitium* vero et *peccatum* odiendum. Et parentes ergo, inquantum mali sunt, odiendi sunt, et inimici diligendi, inquantum homines. Diligamus ergo inimicos lucrandos regno Dei, et odiamus in propinquis, si impediunt nos a regno Dei, et in omnibus communiter naturam diligamus, quam Deus fecit.

ertia. 14. ust. ract. 19. dio.

De gradibus charitatis.

Sciendum quoque est, diversos esse gradus charitatis. Est enim charitas incipiens, proficiens, perfecta, perfectior, perfectissima. Unde Augustinus : « Perfecta charitas hæc est, ut quis paratus sit pro fratribus etiam mori. Sed numquid mox, ut nascitur, jam prorsus perfecta est ? imo ut perficiatur, nascitur ; cum fuerit nata, nutritur ; cum fuerit nutrita, roboratur, cum fuerit roborata, perficitur ; cum ad perfectionem venerit, dicit : *Cupio dissolvi*, » etc. Hîc aperte progressus et perfectio charitatis insinuatur, quam perfectionem etiam Veritas commendat dicens : *Majorem hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Quod utique dictum est de *opere* dilectionis, quia major dilectionis *effectus* non est quam ponere animam pro aliis. Nec te moveat quod ait *pro amicis ;* qui enim ponit animam pro amicis, ponit et pro inimicis, ad hoc ut ipsi fiant amici.

n 5. uper Epis- non.

tract. 5 paulo an medium Phil. 1. 2 Joan. 15. 1 Dubium

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum quilibet teneatur maxime diligere se post Deum ?

Alens. 3. *p. collat.* 68. *art.* 5. D. Thom. 2. 2. *quæst.* 26. *art.* 4. *ubi ejus expos. et hic quæst.* 1. *art.* 5. D. Bonavent. *art.* 1. *quæst.* 3. Richard. *art* 1. *quæst.* 5. Valentia 2. 2. *d.* 3. *quæst* 4. *p.* 3. Soto 5. *de Just. quæst.* 1. *art.* 6. Petr. Navar. *lib.* 2. *de Restit. cap.* 3. *num.* 41. Capr. 3. *d.* 27. *quæst. unic. art.* 3. Durand. *hic q.* 2.

Circa istam vigesimam nonam distinctionem, in qua Magister agit de ordine diligendi ex charitate, quæritur unum : Utrum scilicet quilibet teneatur maxime diligere se post Deum ? Quod non, 9. *Ethic.* vituperatur amator sui ; et multa ibi de hoc. 1.

Argum. 1. Cap. 9.

Argum. 2. Præterea, Gregorius in hom. super illud Luc. *Misit illos binos : « Nemo ad seipsum proprie charitatem habere dicitur, sed dilectio in alterum tendit, ut charitas dici possit. »*

Ratio opposit. Contra, mensura est perfectior mensurato ; sed dilectio sui est mensura dilectionis proximi, juxta illud Matth. 19. et 22. *Diliges proximum tuum sicut teipsum.*

SCHOLIUM.

Quoad bona spiritualia, quæ quis tenetur sibi et proximo velle, debet se plus aliis diligere : est communis apud Doctores citatos. Suadetur ex inclinatione naturali, qua quis se aliis præfert. Secundo, diligere proximum est actus reflexus, et inter reflexos immediatior est actus, cujus ipse sum principium et objectum, ut quando volo me amare Deum. Tertio, eatenus teneor amare alios, quatenus sunt capaces mecum bonorum spiritualium. Quarto, ex Augustino in Enchir. cap. 12. *charitas incipit a se.* Quinto, ex Arist. 9. Ethic. 4. dicente, quod studiosus condolet et condelectatur maxime sibi ipsi. Idem est de bonis temporalibus, quæ quis tenetur sibi vel aliis velle ; unde August. lib. de Mendacio ad Consentium 6. reprehendit exponentes se morti pro salvanda vita aliorum. Ordo ergo diligendorum hic est secundum communem : Primo, Deus. Secundo, nosipsi, spiritualiter. Tertio, salus spiritualis proximi. Quarto, corpus proprium. Quinto, corpus proximi. Ita D. Bonav. supra, Durand. 4. dist. 17. quæst. 6. Palud. 4. dist. 15. quæst. 3. art. 2. Petr. Navar. et Valentia, citati. Gabr. dist. 16. quæst. 3. Bellarm. 3. de operibus bonis. c. 8. Tolet. lib. 10. Summæ cap. 32.

2. Ex dictis (a) in quæstione præcedenti patet solutio hujus quæstionis ; charitas enim ex hoc, quod est principium tendendi in Deum actu directo, est principium reflectendi super actus illos, quibus tenditur in Deum ; et in hoc, sicut dictum est ibi, est principium volendi cuilibet potenti diligere Deum, quod diligat ipsum ; inter omnes actus autem ejusdem rationis, tendentes in Deum, charitas est principium immediate reflectendi super actum, quem elicit habens charitatem, quo tendit et diligit Deum ; igitur post Deum immediatissime vult quis ex charitate se diligere illud, quo tendit in Deum, scilicet se diligere Deum, et hoc volendo diligit se, quia diligit sibi bonum justitiæ ; igitur immediate post Deum tenetur se diligere ex charitate.

Hoc confirmatur (b), quia pensatis rationibus bonitatis et unitatis, quæ sunt rationes diligibilis post Deum, qui est bonum infinitum, in quo est perfectissima ratio bonitatis, occurrit in seipso alia ratio maxima, scilicet unitatis, quæ est perfecta identitas ; igitur quilibet inclinatur naturaliter ad dilectionem sui, post bonum infinitum ; inclinatio autem naturalis est recta. 3.

Ad primum argumentum dico, quod Philosophus exponit se ibi, quomodo vituperabile est esse immoderatum amatorem sui, non autem moderatum. 4. Ad 1. Vide in d. 6. q.

Ad secundum dico, quod omnis diligens se ex charitate, diligit se in ordine ad bonum infinitum, quia diligit sibi actum illum vel habitum, quo tendit in illud bonum ; et in hac dilectione tendit in alterum, quia in Deum tanquam in principale objectum actus, et tamen ad se habet charitatem, licet non ut ad objectum finale, sed proximum ordinatum ad objectum ultimum, quod est ab eo distinctum. Ad 2.

COMMENTARIUS.

(a) *Ex dictis*. Respondet Doctor, *quod charitas non tantum est principium tendendi in Deum actu recto, sed etiam est principium eliciendi actum reflexum respectu actus recti, quo quis immediate tendit in Deum*, id est, quod charitas non tantum inclinat ad dilectionem Dei in se et propter se ; sed etiam inclinat ad omnem actum reflexum, quo quis vult non tantum se diligere Deum, sed etiam quo vult alios diligere Deum, ita quod ille actus reflexus non intelligitur tantum reflecti super dilectionem Dei præsentem, et actu inexistentem, sed etiam intelligitur reflecti super dilectionem futuram. Exemplum primi : si Petrus actu diligit Deum, tunc si diligo Petrum actu diligere Deum, talis dilectio reflectitur super dilectionem præsentem Petro inexistentem. Si vero actu non diligeret, adhuc potest reflecti, sic, volo Petrum diligere Deum pro die Dominico, et tunc talis volitio reflectitur super dilectionem futuram. Et in hoc actus reflexus voluntatis specialiter differt ab actu reflexo intellectus, quia intellectus communiter non reflectitur, nisi super actum actu inexistentem et præsentem, ut si dicerem sic : Scio Petrum intelligere lapidem, non posset reflecti, nisi super intellectionem actualem et præsentem, ut supra dixi *dist.* 28. Hoc præmisso, probat Doctor intentum principale, scilicet quod habens charitatem tenetur magis se diligere post Deum quam proximum, et ratio est, quia quando charitas inclinat ad plures actus ejusdem rationis eliciendos, magis inclinat ad actum dilectionis immediate eliciendum a supposito habente illam charitatem, quam ad actum eliciendum a supposito non habente eamdem charitatem. Sed ex dictis *in dist.* 28. de potentia Dei ordinata quilibet tenetur uti charitate eo modo quo inclinat, quia ergo maxime inclinat ad dilectionem Dei in se et propter se, ideo habens charitatem maxime tenetur elicere actum dilectionis Dei in se et propter se, ad quem actum charitas maxime inclinat, quia etiam ipsa inclinat ad dilectionem proximi, quilibet habens charitatem tenetur diligere proximum post Deum, modo præexposito, vel saltem tenetur non odire sibi dilectionem Dei, ut patebit infra *dist.* 30. Cum ergo magis inclinet ad sui dilectionem quam ad dilectionem alterius, sequitur quod habens charitatem magis tenetur se diligere quam proximum, id est, magis tenetur se velle diligere Deum propter se quam velle proximum diligere Deum. Sed an teneatur elicere actum positivum reflexum, vel respectu sui, vel respectu proximi, ita quod habens charitatem et dilectionem Dei, an modo teneatur velle illam dilectionem, vel velle se diligere Deum, hoc idem dico de proximo.

Dico quod quamvis charitas inclinet ad hujusmodi actum reflexum, tamen non apparet præceptum ut quis teneatur elicere actum reflexum, sive respectu sui, sive alterius, sed bene ex præcepto divino quilibet tenetur non elicere actum oppositum illi actui reflexo, puta dilectioni proximi, nam isti actus : *velle me diligere Deum, et nolle me diligere Deum*, opponuntur contrarie; et similiter : *velle proximum diligere Deum, et nolle pro-*

ximum diligere Deum, opponuntur contrarie, et sic ex charitate tenetur non elicere actum nolitionis sive odii ; et hæc omnia clare patent *in dist.* 30.

2. (b) *Hoc confirmatur.* Per hanc confirmationem probat Doctor quod habens charitatem tenetur magis se quam proximum diligere, quia ratio majoris dilectionis est ratio bonitatis et unitatis, quæ sunt rationes diligibilis post Deum, qui est bonum infinitum, in quo est perfectissima ratio bonitatis ; in habente charitatem occurrit alia ratio maxima, scilicet unitatis, etc. Vult dicere quod bonitas objecti, et unitas personæ diligentis sunt rationes, quare idem objectum sit magis diligendum. Et quia persona habens charitatem est magis sibi idem, quam cuicumque alteri, ideo secundum rectam rationem magis se tenetur diligere et velle sibi bonum, maxime bonum justitiæ (quale est dilectio Dei) quam teneatur illud velle alteri, nam ad hoc est inclinatio naturalis ; quilibet enim plus naturaliter diligit se, et sibi appetit bonum quam alteri, quia inclinatio naturalis semper est recta, id est, quod de se nullam includit inrectitudinem. Et licet aliquando nos recte velimus contra naturalem inclinationem, sicut quis recte vult mortem, quæ tamen est contra naturalem inclinationem, hoc tamen non est, quia naturalis inclinatio non sit recta, sed hoc ideo est, quia Deus obligat nos aliquando agere contra naturalem inclinationem ad majus nostrum meritum, et ideo omnis naturalis inclinatio subest regulis voluntatis divinæ, alias enim secundum naturalem inclinationem recte agit, dummodo voluntas divina oppositum inclinationi naturali non præcipiat agendum. Et quia, ut apparet, voluntas divina non præcipit oppositum inclinationis naturalis, qua quis inclinatur ad diligendum se magis quam proximum, ideo sequens talem naturalem inclinationem recte et ordinate magis diligit se quam proximum. Et sic patet ista confirmatio.

Inclinatio naturalis est recta.

3 Obje[ctio]

Si dicatur quod ex hac confirmatione videtur sequi quod habens charitatem magis teneatur diligere proximum meliorem, puta Angelum, quam seipsum, si enim unitas diligentis, et bonitas objecti diligibilis sunt rationes magis diligendi, tunc ex dictis Doctoris supra *dist.* 27. quando bonitas objecti diligibilis superexcedit unitatem diligentis, tunc talis bonitas recompensat defectum unitatis. Cum ergo bonitas Angeli sit multo major quam bonitas et unitas diligentis, sequitur quod magis teneatur diligere Angelum.

Sol[utio]

Dico breviter, quod hoc non est verum de quacumque bonitate, sed tantum de bonitate, a qua actus diligendi essentialiter dependet, qui tantum essentialiter dependet a supremo bono, ut supra exposui *dist.* 27. et sic tale supremum bonum recompensat.

Ad argumenta principalia. Arguit primo Doctor quod quilibet non teneatur magis se diligere post Deum, quia 9. *Ethic. cap.* 9. vituperatur amator sui : *Est*, inquit, *quæstio. utrum quis seipsum amare debet maxime, an alium quemdam, increpant enim qui seipsos maxime amant, et quasi turpe sit, amatorem sui appellant : Utrumque improbus sui causa facere omnia*, et multa alia ibi dicit.

Respondet Doctor quod Philosophus ibi loquitur tantum de amore inordinato, quo quis se immoderate et inordinate diligit, et talis amor est vituperabilis; de quo amore immoderato sui, vide quæ prolixe dicit Doctor *in* 2. *dist*. 6. *q*. 2.

DISTINCTIO XXX.

(Textus Magistri Sententiarum)

De charitate quantum ad meriti perfectionem, seu, si melius sit diligere inimicos quam amicos.

A. Comparationes utriusque actus. Hic solet quæri, quid potius sit plurisque meriti, diligere amicos, an diligere inimicos. Sed hæc comparatio implicita est. Si enim conferatur dilectio amicorum tantum dilectioni amicorum et etiam inimicorum, perspicua est absolutio. Sed si in aliquo uno homine, qui diligit simul amicum et inimicum, quid horum potius sit, quæratur ; obscura est responsio, quia de motu mentis agitur, de quo non est nobis facile judicium. an unus et idem motus sit erga amicum et inimicum, sed erga amicum intensior ; an duo, unus, erga inimicum, qui dicitur *difficilior,* alter erga amicum, qui videtur *ferventior.* Nec incongrue putatur melior quia est *ferventior* ; vel si unus idemque est, inde ibi potior, ubi est ardentior, non improbe existimatur.

Dubium I.

Opinio Magistri.

Aliter loquitur Augustinus. Augustinus tamen sentire videtur, majus esse diligere inimicum quam amicum ; qui perfectorum esse dicit diligere inimicos et benefacere eis ; neque hoc a tanta multitudine impleri, quanta exauditur in oratione Dominica, cum dicitur : *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.* Illam enim sponsionem dicit a multis impleri, qui nondum diligunt inimicos. Ait enim sic : « Magnum est erga eum qui tibi nihil mali fecerit, esse benevolum et beneficium ; illud multo grandius et magnificentissimæ bonitatis est, ut tuum quoque inimicum diligas, et ei qui tibi malum vult, et, si potest, facit, tu semper bonum velis faciasque quod possis, audiens dicentem Jesum : *Diligite inimicos vestros, et benefacite his qui odiunt vos, et orate pro persequentibus et calumniantibus vos.* Sed quoniam perfectorum filiorum Dei est istud, quo quidem se debet omnis fidelis extendere et humanum animum ad hunc affectum, orando Deum secumque agendo luctandoque, perducere ; tamen, quia hoc tam magnum bonum tantæ multitudinis non est, quantam credimus exaudiri, cum in oratione dicitur : *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris,* proculdubio verba sponsionis hujus implentur, si homo, qui nondum ita profecit, ut etiam diligat inimicum, tamen, quando rogatur ab homine, qui peccavit in eum, ut ei dimittat, dimittit ex corde, qui etiam sibi roganti vult dimitti, cum orat et dicit : *Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.* Quicumque vero rogat hominem, in quem peccavit, si peccato suo movetur, ut roget, non est

Matth. 6. 12.

Augu. Ench.

Matth. Luc.

Matt. Dub.

Augu. Ench. Dub.

adhuc deputandus inimicus, ut eum diligere sit difficile, sicut erat, quando inimicitias exercebat. Quisquis vero roganti et pœnitenti non dimittit, non existimet, a Domino sua peccata dimitti, quia mentiri Veritas non potest, quæ cum docuisset orationem, hanc in ea positam sententiam commendavit dicens : *Si dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et vobis Pater vester. Si vero non dimiseritis, nec Pater vester dimittet vobis peccata vestra.* » Ecce hinc haberi videtur, quod et prataxavimus, scilicet majoris virtutis esse diligere inimicum et benefacere ei, quam illum qui nihil mali fecit nobis, vel amicum. Quod si quis simpliciter concedere noluerit dicens : intensius diligitur amicus quam inimicus, et ideo illud potius isto ; determinet ista secundum præmissam intelligentiam dicens, ibi comparationem esse factam inter dilectionem, qua diligitur tantum amicus, et illam qua amicus et inimicus diligitur.

Illud vero, quod sequitur, magis non movet, quod scilicet dicit, non esse tantæ multitudinis diligere inimicos, quanta exauditur, cum dicitur : *Dimitte nobis debita nostra,* etc. ubi datur intelligi, quod alicui a Deo dimittuntur peccata non diligenti inimicum, si tamen fratri roganti, qui in se peccavit, dimittit. Sed cum peccata non dimittantur alicui adulto, nisi charitatem habeat, sequitur ut charitatem habeat qui non diligit inimicum. Quomodo ergo nomine *proximi* omnis homo intelligitur in illo mandato : *Diliges proximum tuum sicut teipsum ?* Si enim *omnis* homo proximus est, tunc et *inimicus ;* præcipimur ergo et inimicos diligere. Et quia illud præceptum *generale* est, *omnibus* præcipitur omnes homines diligere, etiam inimicos. Quidam quod hìc dicitur simpliciter tenere volentes, illud præceptum determinant dicentes, illic *perfectis* dari in *præceptum* diligere omnem hominem, etiam inimicum, *minoribus* vero in *consilium ; præceptum* vero eos *diligere,* qui nihil mali fecerunt eis, et inimicos *non odire.* Sed melius est, ut intelligatur, omnibus illo mandato præcipi cunctos diligere, etiam inimicos ; cui sensui attestantur superius positæ auctoritates et aliæ multæ. Illud vero Augustini novissime positum, de *perfecta* charitate dictum intelligitur, quæ tantum est perfectorum, qui non solum amicos, sed etiam inimicos perfecte diligunt, eisque benefaciunt ; quæ perfectio dilectionis non est tantæ multitudinis, quanta exauditur in oratione Dominica. Et hoc revera grande est et eximiæ bonitatis, scilicet *perfecte* diligere inimicum ; ita et, cum dicit : « impleri verba illius sponsionis ab homine, qui non ita profecit, ut diligat inimicum », de dilectione *perfecta* hìc accipiendum est.

Determinatio aliorum.

Determinatio Magistri.

Dist. 28. lib .et 29.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum necesse sit ex charitate diligere inimicum ?

Alensis. 3. *p. collat.* 72. *art.* 5. D. Thom. 2. 2. *quæst.* 25. *art.* 8. *et* 9. *ubi ejus expost. et hîc quæst.* 1. *art.* 2. D. Bonavent. *art.* 1. *quæst.* 5. Richard. *art.* 1. *quæst.* 1. *et* 2. Valentia 2.

2. *d.* 3. *q.* 3. *p.* 2. *expositores in id Matth.* 5. Ego autem dico vobis, diligite inimicos vestros.

1. Circa istam trigesimam distinctionem, in qua Magister agit de charitate, quantum ad perfectionem meriti, quæritur unum : Utrum necesse sit ex charitate diligere inimicum ?

Argum. 1. Quod non, *Luc.* 10. Pharisæo interroganti, *quis est meus proximus ?* respondit Christus, *qui fecit misericordiam cum illo.* Videtur ergo determinasse, quod solus ille habendus est proximus, qui talia facit ; sed inimicus non facit talia ; ergo.

Argum. 2. Præterea, 3. *Reg.* 7. super illud : *Fecit quoque mare*, Glossa : *Decem præceptis in lege, Dominus omnia quæ facere debemus, expressit ;* sed ibi non est aliquod præceptum de diligendo inimicum.

Argum. 3. Psal. 118. Præterea, *Luc.* 6. *Glossa*, quære ; et Augustinus super illud Psalm. *Revela oculos meos ;* et Matth. 5. *Audistis quia dictum est antiquis, odio habebis inimicum tuum :* sed moralia præcepta manent eadem in nova lege, quæ in veteri ; igitur manet hoc in nova lege.

Cap. 20. et inde. Præterea, 2. *Topic.* in contrariis tenet consequentia in seipsis ; igitur si amicus est diligendus, inimicus est odiendus ; ista enim sunt contraria de contrariis.

Contra, Matth. 5. *Ego autem dico vobis, diligite inimicos vestros*, etc. Et probat illud ibi : *Quia si diligitis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis ?*

Præterea, Matth. 6. *Dimitte*, etc. et subjungit probationem illius argumenti ; igitur quilibet de necessitate ad hoc tenetur.

Præterea, *Matth.* 18. in parabola de servo, qui petiit debitum, subjungitur : *Sic et Pater vester cœlestis*, etc.

SCHOLIUM.

Docet primo inimicum, qua talis, non esse diligendum, quia qua talis, est malus et vitiosus, et amor amicitiæ respicit bonum virtutis in amato. Secundo ait, non posse nos nolle bona spiritualia ei, qui est inimicus, quia non stat cum dilectione Dei, nolle eum condiligi ab alio, vel ad hoc alium disponi. Tertium ejus dictum, non tenemur velle inimico bona temporalia, ut divitias, honores, valetudinem, quæ ipse contemnere potest, imo meritorie opposita ei optamus ad correctionem.

Respondeo, inimicus potest considerari per se, id est, inquantum inimicus, et per accidens, inquantum homo. Primo modo dico, quod inimicus non est tantum malus privatione boni, sed habitu positivo vitii, sicut injustus dicitur non tantum carens habitu justitiæ, sed etiam habens habitum injustitiæ contrarium, causatum ex actibus injustis, sicut habetur a Boetio super Prædicamentis, *cap. de Qualitate.* Hoc modo cum amicitia respiciat bonum virtutis in amato, et hoc conveniens actui virtutis in amante, inimicitia respicit malum disconveniens bono, quod est in eo, qui est inimicus. Inimicus ergo inquantum talis, est malus et vitiosus, et per consequens, nullo modo est sic diligendus. Hoc enim modo odivit inimicum, qui dixit, Psalm. 103. *Deficiant peccatores a terra, et iniqui, ita ut non sint*, non sint quidem inimici, sive iniqui, quia, *verte impios, et non erunt.* Proverb. 12. De p[...] inim[...]

Loquendo autem de inimico per accidens, scilicet de hoc homine, qui nunc est inimicus, habet quæstio difficultatem, et illo modo possumus

loqui de dilectione, vel positive quasi per modum actus eliciendi, vel quasi prohibitive per modum actus contrarii arcendi. Secundum est magis necessarium, quia præcepta affirmativa magis obligant, ne contraria eorum fiant ; et isto modo accipiendo *diligere*, scilicet pro *non odire*, distinguo quod duplex bonum possumus non odire sibi, scilicet bonum spirituale, scilicet quo attingit, vel natus est attingere Deum ; vel aliud bonum indifferens, quod potest ordinari ad illud, et ad oppositum, verbi gratia, de primo, ipsum diligere Deum amore amicitiæ, ut est bonum honestum, vel concupiscere sibi Deum, ut est bonum commodi, ipsum audire Missas, prædicationem, correctionem, instructionem, per quæ convertitur ad diligendum Deum. Exemplum de secundo, ipsum vivere vita corporali, esse sanum, divitem, fortem, et hujusmodi.

Quantum ad prima bona, non videtur quod possimus illa sibi odire vel nolle, quia hoc non stat cum perfecte diligere Deum, scilicet nolle ipsum condiligi ab alio, cujus amicitia non noscitur ei displicere ; et hoc condiligi tam ratione boni honesti, scilicet propter se, quam ratione boni commodi ejus. Nec pari ratione stat cum perfecte diligere Deum, nolle alii illa, per quæ inducatur ad condiligendum Deum.

Sed de aliis bonis indifferentibus, videtur quod possim odire illa proximo ; tum quia possum ordinate odire, vel nolle illa mihi ; tum etiam quia ille potest ordinate nolle sibi ea ; et quæcumque ipse potest ordinate nolle sibi, vel ego mihi, si essem talis, qualis est ipse, possum sibi ordinate nolle. Assumpta patent. Possum enim ordinate nolle mihi divitias, sanitatem, et universaliter necessaria ad vitam corporalem ; et hoc dupliciter, vel contemnendo ea, sicut si fiam pauper voluntarie ; vel volendo Deum infligere illa mihi propter peccata mea ; vel voluntate consequente, ut si sint inflicta, acceptare ea, et gaudere de his jam inflictis.

micus sibi ordinate nolle possum ego illi.

Consimiliter ergo possum tot modis velle opposita eorum sibi, ut paupertatem voluntariam, et ita carere divitiis, infligi sibi a Deo aliqua mala ad correctionem ; si crederem ipsum per talia commoda semper addere ad peccata sua, possum velle sibi opposita illorum commodorum. Et quoad hoc conformiter est dicendum de bonis fortunæ, et de bonis corporis.

6. Sed de vita corporali videtur dubium, an possum illam sibi odire vel nolle ? et videtur quod sic ; tum quia judex in causa criminali potest juste sententiare contra eum, actor etiam in eadem causa potest licite agere contra eum ; uterque igitur potest velle effectum illius sententiæ, qui effectus est occisio. Similiter si quis impugnet Ecclesiam, cum talis, quantum est in se, impediat bonum commune, scilicet pacem Ecclesiæ, ut bonum commune salvetur, videtur quod aliquis possit ordinate velle tali persecutori mortem corporalem propter bonum commune, quod impedit, scilicet pacem Ecclesiæ.

SCHOLIUM.

Non posse nos velle mortem absolute inimico, quia consequenter vellemus in æternum a Deo separatum ; possumus tamen ei velle mortem, ex suppositione quod sit in malitia mansurus, vel peccata peccatis additurus, vel Deum blasphematurus, et similia. Probat exemplo Anastasiæ ; et quia ista volitio (inquit) non est simpliciter volitio mortis ejus, sed supponens conditionem nolitam, scilicet peccata inimici, et exemplificat de projiciente merces in tempestate. Sumit hic *simpliciter velle* pro omnino libere, sine nolitione annexa, et sic non contradicit sibi supra d. 15. n. 17. et 29. et dist. 26. num. 20. ubi dicit projicientem merces in naufragio, simpliciter id velle, quia scilicet non coacte. Hic tangitur quæstio de tyranno, an a quolibet possit occidi ; et Concil. Constant. sess. 15. ut erroneam, hæreticam, et scandalosam, damnat partem affirmantem. Quibus autem conditionibus licere potest privato tyrannum invasione occidere, non convenit. Vide Alens. 3. part. quæst. 34. m. 2. art. 2. § 1. D. Thom. 2. 2. q. 64. art. 3. ubi Cajet. Bannes, Aragon. Valent. ibi d. 5. q. 8. p. 3. Agit etiam de occisione tyranni D. Thom. Opusc. de regim. Prin. lib. 1. c. 6. et 2. d. ult. q. 2. a. 2. ad 5. ubi adducit Ciceronem laudantem occisores Cæsaris ; et explicat eum loqui, quando aliquis est invasor, nec est recursus ad superiorem. Doctor tenet tyrannum non posse occidi nisi a potestate publica, sed non explicat de quo tyranno, invasionis scilicet, vel administrationis, loquatur. Vide Soto 5. Just. q. 1. art. 3. Azor. tom. 3. lib. 2. cap. 2. quæst. 1. Summistas v. *Tyrannus*. Lessium de Just. lib. 2 cap. 9. dub. 4.

7. *Quomodo possumus desiderare mortem alicui.*

Quantum ad hoc dici potest, quod non potest quis absolute velle proximo mortem corporalem, vel nolle sibi vitam, quia post mortem non est pœnitentia, ut tenetur ; nec conversio ad diligendum Deum, sicut est post privationem divitiarum, vel fortitudinis, et talium : imo privatio talium potest esse occasio pœnitentiæ, non autem privatio vitæ corporalis. Non videtur autem, quod possim ordinate velle alicui illud, per quod simpliciter excluditur a possibilitate diligendi Deum. Potest tamen quis ordinate velle proximo mortem corporalem sub conditione, puta si credat eum finaliter futurum malum, et tunc sibi potest optare mortem ; vel ut det locum Sanctis, quos impedit ; vel ne addat peccata peccatis, propter quæ post mortem acrius puniatur. Et illæ duæ causæ colliguntur ex Legenda beatæ Anastasiæ, quæ scripsit Chrysogono de viro suo Publio, ut si *Deus prævideret eum in infidelitate mansurum, juberet eum dare locum Sanctis.* Hoc quoad primum. Et sequitur quoad secundum, *quia melius est ei animam exhalare, quam Dei Filium blasphemare :* et ita nec in isto casu, nec in duobus præcedentibus de judice et tyranno, potest quis absolute velle proximo mortem corporalem, imo magis, quantum in se est, debet nolle.

In le Chrys ni. Nic lib. hist. in f

8 Ubi sciendum, quod sicut tactum est *dist.* 15. *hujus, et alias sæpe,* quando ex positione alicujus conditionis simpliciter nolitæ, aliquis vult aliquid, non simpliciter vult illud, sed magis respuit, sicut patet de projiciente merces in mare, qui propter tempestatem exortam, quæ est simpliciter sibi nolita, voluntarie projicit merces. Istud voluntarium non est mere voluntarium, quia non est volitum, nisi ex suppositione cujusdam noliti ; quod autem est possibile tantum ex suppositione impossibilis, non est simpliciter possibile.

d. 26. jus n

9 In omnibus autem prædictis casibus, illud propter quod mors est

volita, est simpliciter nolendum. Tenetur enim judex et actor in causa nolle ipsum esse reum ex suppositione criminis. Tenetur etiam patiens persecutionem tyrannorum, nolle eos esse tyrannos contra Ecclesiam. Tenetur etiam in tertio casu quis quantum est in se, nolle ipsum esse finaliter reprobum, et ideo si ponantur opposita istorum, potest velle sibi potius mortem, tamen cum quadam tristitia, quod non est simpliciter velle ; dictum est enim sæpe supra, quod velle conditionatum sufficit ad causandum tristitiam, si oppositum veniat.

Patet igitur ad primum argumentum de judice et actore. Et licet per idem posset dici ad secundum de tyranno, tamen ibi aliter potest dici, quod tyrannus non potest inferre nisi persecutionem extrinsecam, juxta illud Salvatoris : *Nolite timere eos, qui occidunt corpus, et postea non habent amplius quid faciant ;* talis autem persecutio exterior frequenter est electis materia proficiendi in virtutibus, præcipue in patientia, quæ secundum Jacobum, *opus perfectum habet.* Hoc enim modo a principio quælibet Ecclesia persecutionem passa est, et ex hoc profecit ; et ideo in casu illo non videtur, quod liceat optare tyranno etiam mortem corporalem, nisi forte esset aliquis, a quo juste esset sibi talis mors infligenda propter peccata sua, et tunc posset aliquis optare, quod a tali judice fieret justitia, tamen cum tristitia, quia semper tenetur nolle ipsum esse dignum tali pœna.

SCHOLIUM.

Tenemur ex charitate adjuvare proximum, sive sit amicus, vel inimicus, quando evidenter eget in spiritualibus nostra opera, ut possit se ad Dei dilectionem convertere. Tenemur etiam interius proximum amare in communi, optando vel orando bonum omnibus, neminem excludendo ; ita D. Thom. supra art. 8. et communiter. An vero teneamur hunc vel illum interius ex charitate amare, Doct. non exprimit ; D. Thom. negat, et multi alii, quod videtur rationabile, quia nullæ circumstantiæ videntur determinare ad hanc vel illam personam, talem obligationem, et si ejus actus eliciendus esset, erga particulares talis determinatio fieret, ut patet in præcepto de eleemosyna. Tertio, ait pium esse laborare pro vita proximi salvanda, quando opera tua ad id est necessaria ; et cum dubitat an id sit sub stricto præcepto, puto eum non dubitare, si commode liberare potes, sed tunc tantum, quando nimis laborandum esset, tunc enim res est dubia an tenearis. Quantus autem labor, vel periculum subeundum est pro vita proximi salvanda, judicio prudentis præscribendum venit, et non certa alia regula.

Sed loquendo (a) de alio intellectu 11.
præcepti, scilicet de actu positivo diligendi inimicum, posset dici, quod non tenetur quis aliquando elicere actum diligendi proximum, quia nec etiam tenetur cogitare de eo, puta si esset aliquis ita occupatus circa contemplationem Dei, quod nunquam cum plena deliberatione cogitaret de proximo. Si etiam cogitet, non est necesse elicere actum diligendi circa ipsum, quia absque hoc potest habere circa finem actus ordinatos, et circa ea quæ sunt ad finem consequendum necessaria ; et si hoc, igitur multo magis non tenetur elicere actum diligendi circa inimicum, quia nec cogitare de eo.

Tamen moderando illud, potest dici quod si appareat alicui evidens

Succurrere tenemur inimico in evidenti necessitate spirituali.

necessitas proximi vel inimici, puta quod sine ipso non potest habere sibi necessaria ad attingendum ad dilectionem Dei, puta si est infidelis, et sine ejus doctrina non possit converti ad veritatem ; vel si est malus, et sine ejus correctione non potest converti ad bonum, quod tamen forte nunquam contingeret, ibi tenetur quis non solum ad velle bonum finale spirituale proximo, imo etiam ista bona necessaria sibi ad consequendum finale bonum non solum velle, sed etiam exequi operatione efficaci, si adest facultas.

Quantum autem ad divitias vel sanitatem, et hujusmodi, quorum opposita potest sibi velle, ut tactum est prius, non tenetur quis in aliquo casu positive velle sibi ista.

An teneamur proximum diligere actu interno?

12. Quantum autem ad bona (b) spiritualia, tenetur etiam quis velle sibi non solum interius, sed etiam exterius efficaciter in opere ; specialiter quantum ad hoc, quod quilibet tenetur orare Deum suum pro se, et pro tota Ecclesia Dei ; et tenetur velle istam orationem valere bono et malo ad bonum spirituale ; sicut enim esset malus stomachus, qui nollet sustentationem suam valere sustentationi manus, ita non esset bonus in Ecclesia, qui nollet bonum actum suum, si quem habet, valere omni membro Ecclesiæ, pro quibus Deus illum acceptat, et pro quanto potest valere sibi et aliis ; nunquam autem tenetur quis velle simpliciter illud, cujus oppositum potest bene nolle.

An teneatur salvare vitam proximi ?

Sed de vita corporali forte tenetur quis velle quoad actum interiorem, et eam salvare simpliciter quoad exteriorem, si non adsit alius proximus, qui possit eum juvare, puta, si quis moreretur fame, vel in fluvio, et unus solus adesset, qui posset liberare eum ; teneretur forte non tantum huic velle vitam, sed ut eam habeat, pro viribus laborare.

Pium pro corp... pro salv... labo... sive... sit, ma...

Unde tamen (c) probetur ista tentio, non videtur manifestum ex Scriptura, nec ex ratione, quia si tunc periclitaretur, posito quod esset bonus, pertingeret ad diligendum Deum perfecte in patria, et salvatus ad vitam corporalem, forte fuisset postea lapsus in peccatum, et forte finaliter malus. Pium tamen est laborare pro vita proximi salvanda, quia supponendum est, si est bonus, quod erit melior, et valebit sibi et aliis sua bonitas, et si est malus, supponendum est quod corrigetur ; hoc enim est pie judicare. scilicet interpretari semper melius, quando non est oppositum manifestum.

Ad primum argumentum dico, quod illa responsio Christi ad Pharisæum : *Quis est proximus?* debet intelligi, proximus dicit relationem æquiparantiæ sicut amicus vel frater ; igitur si faciens misericordiam, est proximus, quod habebatur ex responsione Pharisæi, sequitur quod ille cui facta est misericordia, habebatur apud eum tanquam proximus. Non erat autem gentis suæ, nec sibi ligatus ex ratione, sed extraneus ex patria ; igitur quilibet quantumcumque extraneus, cui ego possum servire in necessitate, est habendus ut proximus, et hoc est quod dicit ibi Salvator : *Vade, et tu fac similiter*, id est, habe pro proximo omnem, cui potes bene facere, etiamsi sit tibi extraneus ; non igitur bene faciens est tantum proximus, sed etiam omnis potens bene pati a

Quil... est... proxi... cui... bene... r...

nobis, et hoc, sive passione exteriori, sive bona dilectione passiva, quæ est motus interior ; et hoc modo Beati, quibus non possumus bene facere, possunt bene diligi, et esse proximi. Deus autem licet bene diligatur, non tamen ex dilectione alicujus potest addi sibi aliquod bonum, et ideo non comprehenditur sub proximo.

Ad secundum dico, quod omnia præcepta secundæ tabulæ explicant illud præceptum : *Diliges proximum*, quia specificant illa, in quibus non debeo odire inimicum, nam non occidere includit non odire sibi injuste vitam corporalem ; non furari, non mœchari, includunt non odire sibi bonum fortunæ, vel famæ, et sic de aliis.

Ad auctoritates Augustini quære. Ad illud Matth. 5. *Dictum est antiquis*, signanter loquitur Salvator, *dictum est*, et non, scriptum est, quia etsi scriptum erat : *Diliges amicum tuum*, non tamen erat scriptum *odies inimicum* ; sed Judæi pervertentes Scripturam arguunt hoc per locum a contrario sensu, et ita servabant. Quod autem male intellexerint, probat Salvator : *Si enim tantum diligitis illos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis ?* Sic etiam male intellexerunt in pluribus aliis locis, sicut patet ibi de illo præcepto : *Honora patrem tuum et matrem*, de quo redarguit eos Salvator, quia interpretabantur, quod si quis offerret substantiam suam in templo, et non daret patri egenti, quod servat præceptum, quia Deus est pater spiritualis ; sed Deus hoc reprobat : *Irritum*, inquit, *fecistis mandatum Dei propter traditionem vestram*.

Per hoc patet ad illud *de secundo Topicorum*, quia illa regula non intelligitur nisi de contrariis præcisis, hoc est, ubi non ambo contraria ex una parte subsunt uni extremo alterius contrarietatis ; si enim color haberet contrarium, puta *A*, non sequitur, *album est coloratum* ; *igitur nigrum est* ; *A* sic est in proposito, quia sub ratione diligibilis continetur amicus et inimicus, loquendo de inimico per accidens, quia eadem ratio diligibilitatis est in utroque, scilicet possibilitas diligendi primum objectum charitatis, inquantum sunt imago Dei.

COMMENTARIUS.

(a) *Sed loquendo*. Ista quæstio de se est satis facilis, nec indiget alia expositione, nisi quia forte possent esse aliqua dubia, videlicet, de actu positivo diligendi inimicum, loquendo de dilectione, qua quis vult proximum diligere Deum, qua etiam vult proximo necessaria ad dilectionem Dei. Doctor dicit quod viator non tenetur proximum sic diligere, quia nec tenetur de eo cogitare, quia si esset aliquis ita occupatus circa contemplationem Dei, quod nunquam cum plena deliberatione cogitaret de proximo, tunc ex quo non tenetur cogitare, nec etiam actu positivo tenetur eum diligere. Et dicit *cum plena deliberatione*, quia licet aliquando ipsi contemplanti Deum occurreret proximus, et aliqualiter de eo cogitaret, non tamen ex plena deliberatione cogitaret, quæ præsupponit saltem in nobis syllogismum perfecte practicum, ut patuit *in prolog. quæst. ultima et multis aliis locis*. 1.

Si dicatur, quod videtur præceptum 2.

Objectio. Dei obligans nos ad dilectionem proximi actu positivo, patet Deuter. 6. *Diliges Dominum Deum*, etc. et post, *et proximum tuum sicut teipsum*, et multæ essent etiam auctoritates hoc idem concludentes. Si enim hæc est una copulativa : *Diliges Dominum*, etc. *et proximum*, et requiritur utramque partem esse veram, statim videtur sequi quod si teneor diligere Deum actu positivo pro aliquando, ut supra patuit *dist.* 9. *et* 27. *hujus*, sequitur quod etiam teneor diligere proximum actu positivo.

Solutio. Dico breviter, quod bene teneor diligere Deum aliquo tempore determinato, quod tempus determinatum est expressum in Scriptura sacra, scilicet *Sabbata sanctifices*, sicut expositum est supra *dist.* 9. *et* 27. et ideo saltem quolibet die Dominico, quilibet adultus tenetur diligere Deum super omnia actu positivo, sed respectu proximi non est expressum aliquod tempus, in quo quis teneatur actu positivo ipsum diligere, ideo non sequitur quod si pro aliquando teneor diligere Deum actu positivo, quod sic etiam teneor diligere proximum. Et si pro aliquando teneor diligere, teneor præcise illo tempore diligere, quando apparet evidens necessitas, puta quod proximus non potest sine ipso habere sibi necessaria ad attingendum ad dilectionem Dei, puta si est infidelis, et sine ejus doctrina non possit converti ad veritatem : vel si est malus, et sine ejus correctione, non potest converti in bonum, quod tamen forte nunquam contingeret, tunc tenetur quis ad velle bonum finale spirituale ipsi proximo, imo etiam tenetur velle sibi bona necessaria ad consequendum finale bonum, et non solum tenetur velle hoc, sed etiam tenetur exequi operatione efficaci si adest facultas. Si ergo est aliquod præceptum de diligendo proximum actu positivo, debet præcise intelligi pro tempore necessitatis, modo præexposito. Teneor tamen nunquam elicere actum nolitionis respectu ultimi finis, et respectu eorum quæ sunt necessaria ad acquisitionem ultimi finis; teneor enim sub præcepto peccati mortalis, non odire proximo dilectionem Dei in se, nec similiter odire necessaria proximo ad acquirendum ultimum finem, quia tale odium ex præcepto divino non potest stare cum dilectione Dei in se, puta quod quis diligat Deum in se et propter se, et ex alia parte nollet proximum diligere Deum, vel nolle habere necessaria ad dilectionem Dei, vel necessaria ad acquisitionem ultimi finis, nec similiter tale odium potest stare cum charitate, ut satis *supra* patuit *dist.* 28.

(b) *Quantum autem ad bona spiritualia.* Dicit Doctor hìc, quod quis tenetur velle proximo non solum interius, sed etiam exterius efficaciter in opere tenetur, scilicet velle sibi bona spiritualia specialiter quantum ad hoc, quod quilibet tenetur orare Deum summum per se, et pro tota Ecclesia Dei, et tenetur velle istam orationem valere bono et malo ad bona spiritualia. Sicut enim esset malus stomachus, qui nollet sustentationem suam valere sustentationi manus, ita non esset bonus in Ecclesia, qui nollet bonum actum suum (si quem habet) valere omni membro Ecclesiæ, pro quibus Deus illum acceptat, et pro quanto potest valere sibi et aliis.

Hìc tamen adverte, quod non vult Doctor, quod quis actu positivo tenea-

tur velle bona spiritualia proximo singillatim, et seorsum, loquendo de proximo, puta de isto vel isto particulari, nisi tantum in illo casu necessitatis superius expresso. Nec etiam intelligit, quisquis teneatur velle bona spiritualia proximo actuali volitione, licet forte teneatur velle volitione habituali. Et cum dicit, quod specialiter in oratione tenetur velle illam orationem valere bono et malo ad bonum spirituale, hoc non debet intelligi de volitione actuali, ita quod actu velit suam orationem valere bono et malo ad bona spiritualia ; sed si tenetur, tenet tantum velle habitualiter, tenetur tamen non elicere actum nolitionis, ita quod si nolit suam orationem valere, in hoc mortaliter peccaret, ut patet per exemplum ibi positum. Et si dicatur, quod etiam actu positivo actuali teneatur velle suam orationem valere bono et malo, indifferenter loquendo de proximo, tunc oportet dicere ad vitandam contradictionem (quia supra dixit, quod non tenetur diligere actu positivo, et hîc oppositum videtur dicere), quod sicut ibi loquitur de proximo in particulari, puta isto vel isto ; ita similiter hîc loquendo de proximo particulari, non tenetur actu positivo velle sibi bona spiritualia, nisi in casu necessitatis posito, etc.

(c) *Unde tamen probetur ista tentio, non videtur manifestum ex Scriptura, nec ex ratione.* Hîc tamen adverte, quod semper Doctor loquitur dubitative. Et posito quod quis permittat proximum mori fame, quem potest juvare, dico, quod forte non peccat mortaliter, si hoc non facit aliqua cupiditate, puta intuitu avaritiæ, sed præcise hoc facit credendo quod si moritur, erit salvus, et hoc quia credit eum esse justum, vel si est malus, et permittit eum mori habendo hanc intentionem, quod melius est ipsum mori, quam usque in finem perseverare in peccatis. Et sic omnes auctoritates, quæ videntur contra hoc, possent solvi, quod omnes loquuntur quod tunc mortaliter peccaret, si intuitu alicujus avaritiæ potius permittit eum mori, et fame perire, quam eleemosynis adjuvare. Dicit tamen Doctor quod est pium laborare pro vita proximi salvanda, quia supponendum est si est bonus, quod erit melior, et valebit sibi et aliis sua bonitas ; et si est malus, supponendum est quod corrigetur, hoc enim est pie judicare, scilicet interpretari semper in melius, quando non est oppositum manifestum. Cætera patent.

DISTINCTIO XXXI.

(Textus Magistri Sententiarum).

An charitas semel habita amittatur?

A. Habetur tota hæc dist. de pœnitent. dist. 2. Dubium 1. Aug. in epistola ad Julianum comitem, quæ erat in antiquis exemplaribus parum post principium. Aug. super illud Psal. 103. Qui tegis aquis in 1 concione. Matth. 7. 23. Prov. 5. 18. 17. Joan. 4. tr. 8. post medium. Tract. 3. in fine. Beda c. 1. circa illud Super quem videris.

Aliud quoque non est prætereundum, quod quidam asserunt, charitatem semel habitam ab aliquo non posse excidere, nullumque damnandum hanc aliquando habere, qui hanc traditionem subditis muniunt testimoniis. Apostolus ait : *Charitas nunquam excidit.* Augustinus etiam inquit : « Charitas quæ deseri potest, nunquam vera fuit. » Item : « Charitas est fons proprius et singularis bonorum, cui non communicat alienus. Alieni sunt omnes qui audituri sunt : *Non novi vos.* De hoc fonte Scriptura ait : *Fons aquæ vivæ sit tibi proprius, et nemo alienus communicet tibi.* » Si autem alieni sunt qui audituri sunt illam vocem : non ergo huic fonti communicant damnandi. Item, Augustinus super epistolam Joannis : « Radicata est charitas ; securus esto, nihil mali procedere potest. » Item, Gregorius in moralibus : « *Valida est ut mors dilectio.* Virtuti enim mortis dilectio comparatur, quia nimirum mentem, quam semel ceperit, a dilectione mundi funditus occidit. » Item, Augustinus super epistolam Joannis : « Unctio invisibilis charitas est, quæ in quocumque erit, radix illi erit, quæ ardente Sole arescere non potest ; nutritur calore Solis, non arescit. » Item Beda super Joannem : « Quærendum est, quomodo speciale Filii Dei agnoscendi signum fuerit, quod super eum descenderit et manserit Spiritus. Quid magni est Filio Dei, quod in ipso manere Spiritus astruatur ? Notandum, quod semper in Domino manserit Spiritus, in Sanctis vero, quamdiu mortale corpus gestaverint, partim semper maneat, partim rediturus secedat. Manet autem apud eos, ut bonis insistant actibus ; recedit vero ad tempus, ne semper infirmos curandi, mortuos suscitandi, dæmones ejiciendi, vel etiam prophetandi habeant facultatem. Manet ergo semper, ut possint habere virtutes et mirabiliter ipsi vivant ; venit ad tempus, ut etiam aliis per miraculorum signa, quales sint intus, effulgeant. » Item Gregorius : « In Sanctorum cordibus secundum quasdam virtutes semper manet Spiritus, secundum quasdam recessurus venit et venturus recedit. In his virtutibus, sine quibus ad vitam non pervenitur, in electorum suorum cordibus permanet ; in his vero, per quas sanctitatis virtus ostenditur, ut in exhibitione miraculorum, aliquando adest, aliquando se subtrahit. » Item Ambrosius : « Ficta charitas est, quæ in adversitate deserit. »

Lib. I. 5. s. Ezech. ca me. Idem lib. 41 c. Ambr. per c. epis. C. Luc. Joan. 1. Reg. Luc. Dubi. Ambr. per 9 ad 1 ad e. cum: ma o vel r

Hæc innuere videntur, quod charitas semel habita non amittatur.

Ideo quidam in prætaxatam prosilierunt audaciam, dicentes, charitatem a damnandis non haberi, nec a quoquam habitam posse amitti; quos ratio vincit et auctoritas. Quidam enim ad tempus sunt boni, qui postea fiunt mali, et e converso. Unde quorumdam nomina Christus dicit *scripta in libro vitæ*, qui tamen postea *abierunt retro*. Sed *scripta* dicit non secundum præscientiam, sed secundum præsentem justitiam, cui deserviebant, quia digni erant tunc illo bono, quod habituri sunt præscripti secundum præscientiam. Unde Ambrosius : « Quibusdam gratia data est in usum, ut Sauli, Judæ et illis discipulis, quibus Dominus dixit : *Ecce, nomina vestra scripta sunt in cœlis*, et post *abierunt retro*. Sed hoc dixit propter justitiam, cui deserviebant, quia boni erant. Frequenter enim ante sunt mali qui futuri sunt boni, et aliquoties prius sunt boni, qui futuri sunt et permansuri mali, » secundum quod dicuntur *scribi* in libro vitæ et *deleri*.

Determinatio auctoritatum prædictarum.

Quod vero Apostolus ait : *Charitas nunquam excidit*, nullatenus pro illis facit. Dignitatem enim charitatis ostendens, dicit, eam non excidere, quia hîc et in futuro erit ; sed fides et spes evacuabuntur et scientia. Item, quod dicitur charitas nunquam fuisse vera, quæ deseri potest, non ad *essentiam* charitatis refertur, sed ad *efficientiam*, quia non efficit charitas, quæ deseritur, hominem vere beatum nec perducit ad verum bonum. Huic etiam fonti alieni, id est, damnandi, non communicant, scilicet in fine, quia non perseverant. Potest tamen hoc et cætera, quæ de charitate dicta sunt, de *perfecta* intelligi, quam soli perfecti habent, quæ semel habita non amittitur ; exordia vero charitatis aliquando crescunt, aliquando deficiunt. Sunt enim virtutis *exordia* et *profectus* et perfectio, quos gradus ille discernit, qui parabolam illam intelligit : *Sic est Regnum Dei, quemadmodum si jactet homo semen in terra et dormiat, et exurgat semen et germinet et crescat*, etc. Etsi ergo *perfecta* charitas sic radicata est, ut amitti nequeat, *incipiens* tamen et *provecta* amitti potest et sæpe amittitur ; sed dum habetur, non sinit habentem criminaliter peccare. Quod Augustinus ostendit, inquiens : « Quia *radix omnium malorum est cupiditas*, et radix omnium bonorum est charitas ; simul ambæ esse non possunt, nisi una radicitus evulsa fuerit, alia plantari non potest. Sine causa conatur aliquis ramos incidere, si radicem non contendit evellere. »

De pœnit. dist. 2. cap. Hæc quæ de charitate. Marc 4. 26. Greg. hom. 15. super Ezech. lib. 50. homiliarum. homil. 8. in principio. 1. Tim. 6. 10.

Quare fides, spes, scientia dicuntur evacuari, et non charitas, cum et ipsa sit ex parte?

C. Advertendum etiam est, quomodo fides, spes et scientia dicantur *evacuari*, quia *ex parte sunt*, et non charitas, cum et ipsa *ex parte* sit. *Ex parte* enim, id est, imperfecte, diligimus, sicut *ex parte* scimus, ut ait Hesychius super Leviticum. Cum igitur omne quod *ex parte est*, *evacuetur* : cur charitas excipitur, quæ dicitur *nunquam excidere* ? Charitas qui-

1. Cor. 13. 9. lib. 1. c. 2.

dem etiam *ex parte* est, ut sæpe Sancti docent, quia ex parte diligimus nunc ; et ideo ipsa evacuabitur, inquantum ex parte est, quia tolletur imperfectio, et addetur perfectio ; remanebitque *ipsa* aucta et *actus* ejus et *modus diligendi*, ut diligas Deum propter se ex toto corde, et proximum tuum sicut teipsum, sed *imperfectionis modus* eliminabitur. *Fides* vero et *spes* penitus evacuabuntur ; *scientia* vero secundum *actum* et *modum* suum, qui nunc est, non secundum sui *essentiam* tolletur. Ipsa enim virtus scientiæ remanebit, sed alium tenebit usum et modum.

Si Christus ordinem diligendi serravit, quem nos.

D. Nunc jam superest investigare,
Cfr. supra dist.XXIX. si Christus, secundum quod homo, ordinem diligendi præscriptum servaverit. Quod si est, omnem hominem sicut seipsum dilexit. Omnibus
1 Tim.2.4. Resp. ergo vitam optavit, *omnesque salvos fieri voluit* ; sed non omnes salvi fiunt, et ita non est factum, quod optavit. Sed non est ignorandum, in eo fuisse charitatem juxta modum patriæ, non viæ, eumque ordinem diligendi implesse, qui servatur in patria, non in via. Qui enim in patria sunt, id est, jam beatificati sunt, adeo justitiæ Dei addicti sunt, ut nihil eis placeat, nisi quod Deo placet ; ac per hoc illorum tantum salutem diligunt et volunt quos Deus salvari vult, eosque solos sicut se
Dubium 3. diligunt. Ita et Christus electos tantum sicut se dilexit eorumque salutem optavit.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum charitas maneat in patria, ita quod non evacuetur ?

Alens. 3. *p. collat.* 75. *a.* 1. D. Thom. 1. 2. *q.* 67. *a.* 6. *et* 2. 2. *q.* 26. *a.* 13. *ubi ejus expos.* D. Bonav. *hic a.* 3. *q.* 1. Richard. *art.* 3. *q.* 2. *et* 3. Argent. *q.* 1. *a.* 3. Vega 12. *super Trid. c.* 2. Durand. *hic q.* 6.

Circa istam trigesimam primam distinctionem, in qua Magister agit de charitate, quantum ad ejus durationem, quæritur : Utrum charitas maneat in patria, ita quod non evacuetur ? Quod non, nam ratio Apostoli 1. *ad Corinth.* 13. quare aliqua dona evacuantur, est, quia sunt ex parte ; sed charitas nunc est ex parte, quia imperfecta, alioquin cum in ea sit beatitudo, esset nunc aliquis hic perfecte beatus. 1 Arg

Quod si dicatur beatitudinem non consistere in habitu charitatis, sed in actu ejus, contra, secundum perfectionem habitus potest elici actus sibi proportionatus ; et ita si habitus est nunc æqualis ei, qui est in patria, consimiliter erit et actus, et ita fruitio ita intensa et perfecta nunc, sicut tunc.

Præterea, Fides evacuatur, quia est circa objectum latens : circa idem vero est charitas. Arg

Præterea, Augustinus 83. *q. q.* 48. quædam sunt credibilia, quæ nunquam sciuntur, sed tantum creduntur, sicut historiæ ; sed talium, quorum nunc habetur fides in via, aliqua cognitio potest haberi in patria, et non nisi fides, quia tantum possunt credi ; igitur fides, saltem quantum ad illa, non evacuatur. Arg

Præterea, eodem habitu concupisco aliquid, et quiesco in habito, nam secundum Augustinum 9. de Trin. cap. ult. *Appetitus inhiantis, fit amor fruentis*, et multo magis patet de habitu. Probatur etiam a simili in naturalibus, quia eadem forma est principium motus ad terminum, et quietis in termino ; cum igitur spes sit habitus tendendi in terminum, erit habitus quiescendi in ipso habito, et ita non evacuatur.

Contra, 1. *Corint.* 13. videtur auctoritas Apostoli expressa ad oppositum : *Charitas nunquam excidit*, etc.

SCHOLIUM.

Primum dictum hujus litteræ, fides et spes non manent in patria, probatur ex Heb. 11. et 1. Cor. 13. Ratio est, quia ibi essent frustra, quia ibi est verum patens, et bonum possessum ; de fide docent Aug. tr.79. in Joan. Athan. tr. de salutari Christi advent. PP. communiter in id Joan. 20. *Beati qui non viderunt*. et in 1. Cor. 13. et in id 1. Pet. 1. *In quem non videntes creditis*. Communis cum D. Thom. 2. 2. q. 19. a. 2. et 3. contra Durand. hìc q. 4. et Rubion d. 27. et hic a. 2. manent tamen in incolis Purgatorii, ex communi cum D. Thom. d. art. 3. Secundum, non oportet succedere in patria alios habitus incompossibiles fidei et spei ; hinc tamen non potest inferri intellectum suis viribus videre Deum, id enim negat Doctor late 4. d 49. q. 11. et supra d. 14. q. 2. n. 2. et 3. et 1. d. 17. q. 2. Vide quæ notavi d. q. 11. sed nec negat habitum luminis gloriæ, inhærentem de facto, quem expresse ponit d. q. 2. d. 17. sed tantum ait, non esse necessarium, quia sine eo potest Deus se præsentare, idque sufficit ad intentum Clem. *Ad nostram*, de hæret. Tertium dictum, visio et tentio non repugnant, fidei et spei habitualibus. Probat ex raptu Pauli, vide Doct. supra d. 24. § *Contra hæc*. Paulum vidisse divinam essentiam in raptu, ut dicit Doct. hìc et 2. d. 3. q. 9. et 4. d. 49. q. 12. et 1. d. 1. q. 4. et quodl. 7. § *secunda concl*. Tenent Chrys. hom. 26. in 2. ad Cor. Aug. 12. in Gen ad lit. c. 27.28. l. 83. q. 81. Anselm. in 2. Cor. 12. D. Thom. 2. 2. q. 175. a.4. Negant Hier. dialog. 3. contra Pelag. fin Nazianz. orat. 14. Quartum dictum n. 4. circa idem objectum formale dabiles esse actus, etiam ejusdem potentiæ, specie diversos, quia spei et charitatis idem est objectum, et sufficere diversam approximationem ad diversificandos actus. Videtur oppositum dicere 1. d. 1. q. 4. n. 14. Vide Leuchet. et Tartaret. hìc, et Pitigianis hìc, a. 2. fin. qui eum concordant.

Respondeo (a) nullus habitus ponendus est ibi manere frustra ; frustra autem esset ibi habitus, cujus inclinatio esset tunc impossibilis. Fides autem ex ratione sua inclinat tantum in verum latens, secundum Glossam super illud Hebr. 11. *Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium* ; et spes tantum inclinat in bonum commodum absens, juxta illud Rom. 8. *Spes, quæ videtur, non est spes* ; accipiendo *spem* pro sperato, scilicet pro objecto. Inclinationes autem istæ non poterunt haberi in patria, ubi erit verum patens et bonum habitum ; igitur isti habitus non manebunt, quia essent superflui. 2. Resolutio quædam universalis.

Sed hìc est unum dubium (b), an scilicet istæ virtutes evacuentur, quia succedant eis aliqua incompossibilia ? Respondeo, non oportet ponere quod succedant eis alii habitus, loquendo proprie, sicut habitus differunt ab actibus, quia, sicut dictum est supra in materia de anima Christi, non est necessarium ponere aliquem habitum in patria creatum in ipsa anima, quis sit principium videndi vel tenendi objectum, saltem alium, nisi charitatem, quia habitus non ponitur in potentia nisi ad facilitandum et habilitandum potentiam Habitus fidei et spei essent superflui in patria. d. 14.

ad eliciendum actum, vel saltem in intellectualibus, ut objectum sit præsens intellectui, ut intellectus possit prompte operari circa illud quod non posset, si objectum esset in quolibet actu de novo adipiscendum ; sed ibi objectum semper erit præsens, et semper agens in potentiam, et potentia erit summe facilitata et inclinata.

Actus visionis et tentionis in patria non habent proprie incompossibilitatem cum habitibus fidei et spei. Exemplum de raptu Pauli, de quo etiam in 1. d. 1. q. 4.

Quod si succedant (c) aliqui actus repugnantes illis, qui nunc habentur, ut *videre* et *tenere* succedant *credere* et *sperare* : illi actus succedentes non habent proprie incompossibilitatem ad habitus fidei et spei. Quod probatur, quia Paulus in raptu habuit saltem actum visionis, et tamen non erat in eo evacuatus habitus fidei ; igitur ille actus non repugnat habitui fidei ; non ergo evacuatur fides et spes, quia succedat eis aliquid incompossibile, sed quia essent superflui.

3. q. 3. prol. Supra dist. 26.

Sed adhuc (d) restat aliud dubium circa objectum istarum virtutum, quia videtur quod earum formale objectum non sit Deus, ut latens, sive ut absens, ita quod latentia vel absentia sit formalis ratio objecti : sed sola ratio objecti est Deus, ut Deus, sicut factum est *dist.* 26. *hujus, et in primo. q. de objecto Theologiæ* ; et tunc non videtur quod formali ratione objecti careant habitus isti, et ita poterunt manere et inclinare in objectum proprium ; et eodem modo potest argui de actibus, nam idem sub eadem ratione est objectum habitus et actus proprii illius habitus.

4. Dari plures actus specie ejus-

Præterea, (e) sicut argutum est, saltem de spe, videtur quod possit esse inclinans ad desiderandum absens, et amandum præsens.

dem p... tiæ, c... idem ... jecti form...

Dico, quod respectu ejusdem objecti, et sub eadem ratione formali, possunt esse multi actus, et non solum potentiarum ordinatarum, sed ejusdem potentiæ, differentes secundum perfectum et imperfectum, nec tantum secundum quod perfectum et imperfectum se habent sicut magis et minus in eadem specie, sed sicut se habent diversæ species in eodem genere, puta media et extrema. Hoc modo dico, quod respectu Dei in se, non solum sunt actus intelligendi et volendi, qui sunt actus subordinati, sed etiam actus diligendi sic et sic, scilicet non tantum differentes secundum magis et minus in eadem specie, sed sicut media et extrema in eodem genere. Quod potest sic poni in proposito, quando enim perfectio actus est a duobus, scilicet a potentia et objecto, quando variatur propria ratio istorum, vel alterius eorum in se, vel conjunctione cum reliqua causa, vel secundum approximationem ad reliquam causam, quia minus perfecte agunt causæ partiales respectu effectus, quando non sunt sufficienter approximatæ et conjunctæ, variabitur tunc perfectio hujus actus.

Qua... appr... matio ... versi... spec... act...

5 An d... divers... bitus ... clinan... ad i... form... object...

Et ita est in proposito, respectu enim actus tentionis objectum voluntatis est in se præsens, respectu autem actus desiderii est absens, et secundum rationem formalem talis actus, objectum non est in se realiter conjunctum potentiæ. Est igitur ille actus imperfectus respectu illius, et hoc in alia specie, quæ est ut media ad extremum ; non propter aliam rationem in objecto, sed propter approximationem objecti

ad reliquam causam partialem, quæ sufficit ad distinguendum specie effectus illarum duarum causarum, sicut si alia actio sequeretur Solem inquantum præcise est præsens secundum radium reflexum, et alia secundum quod est præsens præcise secundum radium rectum ; isti effectus distinguerentur specie, non ex distinctione passi vel agentis quantum ad rationem formalem agentis, sed ex approximatione alia et alia ejusdem agentis ad idem passum.

ile ari ia- in qui in- cte es n e.

Quando ergo arguitur, objectum est idem formaliter, concedo, objectum virtutum in se et in patria. Nec ex hoc sequitur, quod actus sint idem specie, etiam qui sunt ejusdem potentiæ, imo possunt esse diversi in eadem vi, si per se sint circa objectum diversimode præsens potentiæ. Et similis distinctio potest poni habituum inclinantium ad tales actus, nam ad omnem actum alicujus speciei in natura rationali, qui potest frequenter elici, potest esse aliquis habitus realiter inclinans ad tales actus.

Quantum ad aliud (f) quod tangitur de spe, dici posset quod, sicut quilibet actus distinctus specie ab alio potest habere proprium habitum in voluntate, vel in intellectu inclinantem ad ipsum, ita etiam potest esse unus habitus generalis inclinans ad unum actum in genere, et multos in specie, quemadmodum si justitia ponitur virtus una secundum genus, non secundum speciem, habet actum similiter unum. Et hoc modo potest esse unus habitus, qui per se respiceret Deum, inquantum conveniens naturæ rationali, et sic indistincte inclinaret in ipsum ; et si hujus actus esset habitus sic indistincte tendens in ipsum, id est, non sub propria ratione, in quantum scilicet est sic approximatus, vel sic conjunctus potentiæ tendenti, ille habitus non variaretur, sive potentia tenderet in objectum desiderando vel tenendo ; talis habitus non ponitur spes, sed spes ponitur præcise inclinans ad istum actum imperfectum, qui est desiderium. Concedo igitur, quod bene posset esse unus habitus tendens in ipsum Deum, ut est bonum commodum, et non oporteret illum evacuari ; sed spes ponitur præcise inclinans ad actum imperfectum, et hoc imperfectione alterius rationis, quam facit absentia objecti respectu potentiæ tendentis.

Spes inclinat præcise ad actum imperfectum.

COMMENTARIUS.

(a) *Respondeo*. Respondet Doctor primo, quod habitus, cujus actus est impossibilis haberi in patria, si ponitur, frustra ponitur, quia illud dicitur frustra esse, quod ordinatur ad aliquid quod impossibile est haberi ; cum ergo actus fidei non possit haberi in patria, patet, quia isti actus sunt incompossibiles, scilicet clara visio Deitatis, et actus credendi, ut ostensum est supra *dist.* 24. per consequens ibi frustra poneretur habitus fidei, qui præcise inclinat ad actum credendi circa objectum latens, non quod latentia objecti sit ratio formalis objecti fidei, sed tantum est quædam conditio consequens, ut supra patuit *dist.* 23. *et* 24. Similiter actus spei, qui 1.

Actus fidei non habetur in propria.

est desiderare bonum æternum absens, non quod absentia sit ratio formalis actus spei, ut *supra* patuit *dist.* 26. talis actus non erit in patria, quia tunc perfecte habetur bonum infinitum actu perfecte præsens ; et probat per dictum Pauli, quia spes quæ videtur non est spes, et accipit ibi *spem* non pro habitu spei, nec pro actu, sed pro objecto ipsius spei. Et vult dicere, quod circa objectum separatum non potest esse actus spei si tale objectum est præsens, si ergo actus spei non potest in patria esse, sequitur quod nec habitus, quia tunc frustra poneretur.

Objectio. Si dicatur, quod licet actus fidei, et actus spei non possint haberi in patria, non tamen sequitur quod si habitus essent in patria, essent frustra, quia etiam in patria erunt aliqui sensus sine suis actibus, ut patet de sensu gustus, et similiter de potentia nutritiva, qui tamen non ponuntur frustra.

Solutio. Dico, quod si illi sensus essent præcise propter actus, quod si illi actus essent impossibiles, illi sensus essent simpliciter frustra, sed quia non ponuntur præcise propter actus, sed propter perfectionem naturæ in se, ideo non ponuntur frustra, posito quod nunquam possint haberi actus ; et principaliter sunt propter perfectionem et decorem naturæ in se, ut patet a Doctore *in.* 4. *d.* 49. Sed in proposito, habitus non ponuntur in potentiis, nisi præcise propter actus, vel ut scilicet actus potentiarum sint perfectiores, vel ut per eos potentiæ prompte et faciliter eliciant actus.

2. Si iterum dicatur, quod ponitur fides infusa in intellectu, ut ipsum perficiat in actu primo, ut patet a Doctore supra *dist.* 23. et simpliciter ponitur spes in voluntate, ut ipsam perficiat in actu primo, ut patuit *supra dist.* 26. et per consequens non ponuntur præcise propter actus secundos, et sic non essent frustra in patria, sicut nec nunc sunt frustra in via, si sint sine actibus.

Dico, quod aliud est perficere aliquid absolute, et perficere ut in actu primo ; perficere enim in actu primo est reddere principium operativum magis dispositum ad operandum, ut supra declaravi, et sic isti habitus præcipue perficiunt potentias in ordine ad actus, ut ibi exposui.

(b) *Sed hic est unum dubium,* etc. Dicit primo Doctor quod non est necesse ponere, quod istis habitibus succedant in patria aliqui habitus, puta, quod habitui fidei, qui inclinat ad actum credendi, succedat in patria aliquis habitus præcise inclinans ad actum videndi ; et habitui spei, qui tantum inclinat ad actum sperandi, succedat in patria aliquis habitus, qui inclinet ad actum tentionis, quia habitus ponuntur in potentia, ut prompte et faciliter operetur, sed in patria erit perfectissime disposita. Declaro tamen aliqualiter hanc litteram. Cum dicit, *non est necessarium ponere aliquem habitum in patria creatum in ipsa anima, qui sit principium videndi vel tenendi objectum saltem, alium nisi charitatem* ; vult dicere, quod ipsa potentia in patria, puta intellectus, potest clare videre Deum sub ratione propria sine aliquo habitu, ut supra ostensum est, de intellectu animæ Christi *dist.* 14. ita quod habitus ille non ponitur necessario requiri ad actum videndi, nec ut causa totalis, nec

ut partialis, ut ibi patuit, et hoc quantum ad substantiam actus, licet potentia sine habitu non possit actum ita perfectum elicere sicut cum habitu, ut supra patuit, *dist.* 13. 14. 23. 24. *et* 27. et prolixius *in primo distinct.* 17. Et quod dicit *saltem alium, nisi charitatem*, hoc non debet referri ad habitum fidei sic, quod fides possit esse in patria cum actu suo, quia hoc est simpliciter impossibile, sed debet referri ad habitum spei, quia respectu tentionis non videtur necessarium ponere alium habitum ab habitu spei, ut infra patebit, ita quod ipse habitus spei, ut habet objectum absens, sit principium actus sperandi, et ut habet objectum præsens, sit principium actus tentionis; sicut etiam et charitas, ut in via, est tantum principium actus merendi, et ut in patria ubi habet objectum præsens est principium perfectæ fruitionis. Sequitur ; *quia habitus non ponitur in potentia, nisi ad facilitandum et habilitandum potentiam ad eliciendum actum*, et hoc tenendo quod habitus non sit causa partialis actus, quia tunc habitus non tantum poneretur propter habilitatem potentiæ, sed poneretur propter majorem perfectionem actus, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 17. Sequitur : *Vel saltem in intellectualibus*, ut objectum sit præsens intellectui, ut intellectus possit prompte operari circa illud quod non posset, si objectum esset in quolibet actu de novo adipiscendum, sive attingendum.

Si dicatur hîc, quod per nullum habitum habetur præsentia objecti in ratione objecti, ut patet ex Doctore *in* 1. *dist.* 3. *et in secundo, dist.* 3. et tamen hîc vult quod habeatur per habitum præsentia objecti.

Dico, quod bene verum est, quod nunquam objectum in ratione objecti actu intelligibilis est præsens potentiæ per aliquem habitum, sic intelligendo, quod habitus sit ratio formalis præsentiæ objecti, ut actu intelligibilis, quia quod est sic ratio talis præsentiæ, est etiam ratio causandi, saltem partialiter notitiam talis objecti, ut patet de specie intelligibili, de quo vide Doctorem *in* 1. *dist.* 3. *quæst.* 6. 7. *et* 8. *et distinct.* 17. *et in secundo, dist.* 3. *quæst.* 9. 10. *et* 11. et quæ ibi notavi et exposui. Sed in proposito cum dicit Doctor quod *per habitum habetur præsentia objecti*, non loquitur de præsentia absoluta objecti sub illa, scilicet ratione, quia objectum est actu intelligibile, sed dicitur esse præsens per habitum, quoad facilitationem et promptitudinem operandi, id est, quod sicut intellectus per speciem intelligibilem dicitur habere objectum præsens in ratione objecti actu intelligibilis, quia scilicet talis species est partialis causa causandi notitiam illius objecti, sic per habitum dicitur habere objectum præsens, quia per illum potentia facilius operatur circa objectum, et hoc est quod dicit.

(c) *Quod si succedant aliqui actus.* Nunc Doctor declarat quomodo actus succedentes actibus fidei et spei, licet repugnent formaliter actibus, quibus succedunt (quia isti actus non stant simul, scilicet actus fidei, et clara visio) non repugnant habitibus, et sic in patria, de potentia Dei absoluta, possunt esse habitus fidei et spei, et similiter possunt esse isti actus, scilicet clara visio et firma tentio ; et quod non repugnent ostendit, quia Paulus in raptu habuit actum visio-

nis, et tamen non erat in eo evacuatus habitus fidei.

4. (d) *Sed adhuc restat aliud dubium.* Hìc Doctor arguit, probando quod idem habitus spei et fidei possint remanere in patria, et non tantum illi habitus, sed etiam actus illorum ; patet, quia ex quo Deus sub ratione Deitatis ponitur objectum fidei, ut supra patet *dist.* 23. *et* 24. et idem ponitur respectu habitus spei, ut supra patet *dist.* 26. sequitur quod habitus respicientes tale objectum possint manere quamdiu ratio formalis objecti manet eadem, et omnino invariata. Ex quo ergo isti habitus habent in patria idem objectum sub eadem ratione formali, quod habent in via, sequitur quod sicut manent in via, ita et manere possunt in patria, et non tantum isti habitus, sed etiam actus illorum, patet, quia actus fidei, ut in via, habet Deum sub ratione Deitatis pro objecto, ut supra patuit *dist.* 23. *et* 24. et similiter actus spei, ut supra ostensum est *distinct.* 26. cum ergo habeant in patria idem objectum sub eadem ratione formali quod habent in via, sequitur quod actus fidei, et actus spei possunt esse in patria.

5. (e) *Præterea sicut*, etc. Hìc Doctor specialiter arguit de spe, probando quod idem habitus spei possit manere in patria, quia idem habitus potest esse qui inclinet ad desiderandum absens, et ad amandum præsens ; cum ergo habitus spei inclinet ad desiderandum bonum absens, ille idem inclinabit ad amandum bonum præsens.

Responsio. Respondet Doctor quod respectu unius et ejusdem objecti, et sub eadem ratione formali considerari possunt esse plures actus, non tantum ejusdem speciei differentes secundum minus et magis perfectum, sed etiam possunt esse plures actus alterius et alterius speciei differentes secundum media et extrema in eodem genere, et per consequens respectu Dei sub eadem ratione formali considerari, non tantum possunt esse actus cognoscendi, et actus diligendi specie differentes, sed possunt esse distincti actus cognoscendi ab invicem specie distincti, et similiter possunt esse plures actus diligendi idem objectum specie distincti. Et hoc probat, quia alia et alia præsentia objecti, sive alia et alia approximatio objecti ad potentiam potest partialiter causare alium et alium actum specie distinctum respectu ejusdem potentiæ, cui aliter et aliter approximatur ; et patet per exemplum, quia ignis remotus producit calorem remissum, et propinquus intensum, et sic propter aliam et aliam approximationem ignis causatur calor magis et minus perfectus.

Hìc tamen adverte, quod Doctor supponit hìc quod objectum beatificum, si est in se præsens, tantum partialiter concurrit ad actum visionis, et sic visio beatifica simul causatur ab objecto beatifico, vel supplente vicem objecti beatifici, et actu intellectu Beati, tamen talis visio quamvis dependeat ab intellectu partialiter, habet tamen unitatem specificam præcise ab objecto ; et quomodo hoc, vide quæ exposui *super secundo, dist.* 3. *quæst.* 10.

Adverte etiam quod cognitio abstractiva, quam pro nunc voco omnem cognitionem undecumque causatam, aliam scilicet a præsentia objecti in se, differt specie a cognitione intuitiva ejusdem objecti, ut patet a Doctore

in 2. *distinct.* 25. Nec potest assignari alia causa, nisi quod objectum, ut in se præsens, non potest causare notitiam sui, nisi intuitivam, et specie distinctam a cognitione respectu ejusdem objecti non præsentis in se.

o Sed dubitatur quomodo idem objectum sub eadem ratione formali possit causare alium et alium actum respectu ejusdem potentiæ, ut præcise consideratum secundum aliam et aliam approximationem, quia major vel minor approximatio ad potentiam non videtur esse causa alterius et alterius actus specie distincti ; patet de igne magis vel minus approximato eidem passo, qui non causat alium et alium calorem specie distinctum in passo, cui magis vel minus approximatur ; tum etiam, quia Doctor dicit *in* 1. *d.* 1. *q.* 4. quod major vel minor approximatio objecti non variat actum.

sio.

xi- lu- .

Dico breviter quod Doctor hîc non loquitur absolute de majori et minori approximatione, sed loquitur de alia et alia approximatione alterius et alterius rationis. Est enim una approximatio objecti ad potentiam realiter et realiter præsentialis, et secundum talem approximationem natum est objectum causare tantum notitiam sui intuitivam, quæ notitia intuitiva potest esse perfectior et imperfectior, secundum quod objectum magis vel minus est præsens. Loquendo ergo de hac approximatione majori vel minori, objectum magis vel minus conjunctum potentiæ non causat actus specie distinctos, sed tantum ejusdem rationis. Est etiam alia approximatio objecti, quæ est alterius rationis ab alia approximatione, et est quando objectum nullo modo est in se realiter præsens potentiæ, sed tantum præsens in aliquo repræsentativo, sicut quando est tantum præsens in specie intelligibili, et tunc potest dici magis vel minus approximatum secundum quod magis vel minus sit præsens in aliquo repræsentativo.

Exemplum : Si enim albedo habeat in intellectu meo speciem intelligibilem intensam ut quatuor, et in alio intellectu habeat speciem intensam ut octo, tunc intellectui habenti speciem ut octo, dicitur magis approximata in ratione objecti actu intelligibilis, et ut sic magis vel minus approximatum est tantum natum causare actus cognoscendi ejusdem speciei, ita quod omnes cognitiones ejusdem objecti sic magis vel minus approximati sunt ejusdem speciei, et non differunt, nisi sicut magis et minus perfectum in eadem specie, quia si magis approximatum cognitio erit perfectior, si minus erit imperfectior. Non dico tamen quod tales actus cognoscendi sunt immediate causati ab objecto, sed præcise causantur a specie intelligibili, (si objectum habet speciem intelligibilem) ut a causa partiali, ut patet a Doctore *in* 1. *distinct.* 3. *quæst.* 6. 7. *et* 8. *et dist.* 17. *et in* 2. *dist.* 3. *et in quodlib.* Si vero non habet speciem intelligibilem ipsum repræsentantem, sufficit quod talis cognitio possit causari a supplente vicem speciei, sicut Deus sub ratione Deitatis posset abstractive cognosci per speciem intelligibilem infusam a Deo, ut patet a Doctore *in* 2. *dist.* 3. *quæst.* 9. potest etiam cognosci a supplente vicem speciei intelligibilis, quia voluntas divina posset immediate causare notitiam distinctam abstractivam ipsius Deitatis.

Exemplum.

8. Adverte etiam quod omnes notitiæ ejusdem objecti non in se præsentis semper sunt ejusdem rationis undecumque causentur, sive ab objecto in se non præsente, sive a specie intelligibili illius, sive a supplente vicem vel speciei intelligibilis, vel objecti, ut absentis, sive quocumque alio modo causetur, et hoc est, quia objectum in se realiter non præsens nullo modo est natum causare notitiam sui aliam et aliam, nisi præcise ejusdem rationis; supplens ergo in hoc vicem talis objecti non potest causare notitiam ejusdem objecti, nisi præcise ejusdem rationis cum illa, quæ esset causata ab objecto absente. Similiter dico de notitia intuitiva, quod omnes notitiæ intuitivæ ejusdem objecti sunt præcise ejusdem rationis undecumque causentur, sive immediate ab objecto in se præsente, sive a supplente vicem objecti præsentis.

Ex his manifeste patet quomodo objectum secundum aliam et aliam approximationem, scilicet alterius et alterius rationis causat partialiter actum alterius et alterius rationis, patet etiam quomodo idem objectum secundum aliam et aliam approximationem ejusdem rationis causat tantum actum ejusdem rationis.

Nota. Et cum dicitur de igne, patet responsio, quia ignis, ut causat alium et alium calorem ejusdem speciei, dicitur magis vel minus approximari secundum approximationem ejusdem rationis; patet, quia ignis non causat calorem magis vel minus perfectum, nisi ut realiter præsens.

Ad instantiam Doctoris, dico quod ibi loquitur de variatione actus quantum ad necessitatem vel contingentiam, ita quod objectum si est minus approximatum, si non causat actum necessario, nec etiam maxime approximatum necessario causabit, et hoc verum est.

Dicit etiam Doctor quod idem objectum sub eadem ratione formali comparatum voluntati causat fruitionis actum alium et alium specie secundum quod magis vel minus approximatur voluntati, et hoc tenendo quod objectum saltem partialiter concurrat ad actum voluntatis, vel notitia illius objecti, ut aliqualiter videtur tenere Doctor *in* 2. *dist.* 25. Si ponatur ergo objectum in se præsens causa partialis fruitionis, dico tunc, quod idem objectum, ut magis vel minus præsens in se semper causabit actum fruendi ejusdem speciei, si etiam actus fruendi immediate causentur a supplente vicem talis objecti in se præsentis, erunt ejusdem rationis cum actibus causatis immediate ab ipso præsente. Si vero teneatur quod notitia intuitiva sit causa partialis actus, tunc dico quod omnes actus fruendi sunt partialiter causati a notitia intuitiva ejusdem objecti, sive causati a supplente vicem talis notitiæ, erunt ejusdem rationis, et diceretur tunc objectum esse magis vel minus præsens voluntati secundum quod notitia ejus intuitiva esset perfectior vel imperfectior. Si vero objectum nullo modo sit in se præsens, id est, quod nullo modo intuitive cognoscatur, sed tantum abstractive, tunc dico quod omnes actus fruendi, sive ab objecto sic absente sint causati, sive a notitia abstractiva ejusdem objecti, sive a supplente vicem, vel objecti absentis vel notitiæ abstractivæ sunt ejusdem speciei specialissimæ. Ex his patet quomodo objectum beatificum,

ut est aliter et aliter proximatum voluntati, approximatione scilicet alterius et alterius rationis causat actus fruendi alterius speciei, et dic pariformiter sicut dixi de objecto approximato intellectui. Et hanc expositionem bene adverte et pondera, quia ad multa valet.

(f) *Quantum ad aliud, quod tangitur de spe.* Hîc Doctor ponit unam conclusionem possibilem, scilicet quod potest esse unus habitus præcise inclinans ad bonum æternum, ut conveniens naturæ, qui habitus potest esse communis alicui præcise inclinanti ad idem bonum conveniens naturæ, ut absens, et alicui præcise inclinanti ad illud bonum, ut actu præsens. Et addit quod si habitui communi posset inesse actus, puta quod potentia habens talem habitum possit uti illo causando actum, ad quem præcise inclinat, tunc potentia habens talem habitum posset elicere actum circa bonum conveniens naturæ absolute consideratum, id est, non consideratum nec sub ratione, qua absens, nec sub ratione, qua præsens; et talis habitus posset esse in via et in patria, quia tantum inclinaret ad bonum conveniens naturæ in se absolute, sed talis habitus non ponitur habitus spei, quia habitus spei tantum inclinat ad bonum conveniens naturæ sub ratione qua absens, ut supra dixi; nec similiter talis habitus communis est succedens habitui spei, quia talis succedens (si tamen succedit) præcise inclinat ad bonum conveniens naturæ sub ratione qua præsens.

Et sic respondendo ad dubium, si intelligatur quod idem habitus inclinet ad desiderandum bonum absens, sub ratione qua absens, et ad amandum bonum præsens sub ratione qua præsens; talis habitus non videtur possibilis. Si vero ponatur habitus, qui inclinet ad desiderandum bonum conveniens naturæ, et amandum illud, considerando tale bonum in se absolute, non sub ratione qua absens vel præsens, sed præcise sub ratione qua bonum conveniens naturæ, talis habitus posset poni manere hîc et in patria, et hoc est quod dicit. Sed talis habitus non est habitus spei, quia spes ponitur præcise inclinans ad actum imperfectum, qui actus respicit objectum ut absens, et ille actus est imperfectus imperfectione alterius rationis, quam, supple, imperfectionem facit absentia objecti respectu potentiæ tendentis, ita quod ille actus differt specie ab actu perfecto, qui respicit objectum, ut præsens, ut supra patuit.

SCHOLIUM.

Charitatem manere in patria, ex Apost. 1. Cor. 13. Ratio est, quia tendit in objectum, Deum, secundum se, abstrahendo a modo perfecte et imperfecte tendendi; spes autem et fides tendunt sub modo imperfecto, quo non existente in patria, tendere nequeunt, et consequenter non censentur ibi manere.

7\. Charitas non inclinat distincte ad actum perfectum amandi Deum in patria, aut ad imperfectum in via.

Viso de fide (g) et spe, quomodo evacuantur, videndum est de charitate, quomodo manet eadem in patria; suppono enim quod hæc sit ratio charitatis, scilicet quod est amicitia Dei, ut in se bonum. Iste habitus non distincte inclinat ad actum perfectum amandi Deum, sicut amatur, quando est in se præsens, nec ad actum imperfectum, sicut amatur, quando est imperfecte præsens, sicut in ænigmate; sed inclinat ad hunc actum, et ad illum, licet indistincte. Et quod talis habi-

tus possit haberi, patet ex dictis nunc de spe; rationabilius enim est hic de habitu tendente in Deum, ut est bonum in se, quam de habitu tendente in Deum, ut est bonum mihi, quia non variatur actus ille, qui tendit in Deum, ut est in se bonum, ex præsentia perfecta vel imperfecta Dei, sicut ille, qui tendit in Deum, ut est bonum commodum. Prima enim variatio, vel non est secundum speciem, vel si est, non tamen est secundum speciem tam remotam, sicut secunda. Ex quo enim inclinatio manebit in patria ad diligendum Deum in se, manebit etiam inclinatio ad actum illum, qui ponitur esse charitatis, ut actus ejus, et ita habitus ille poterit manere.

8\. Si objicitur (h), quod præsentia objecti talis vel talis, potest variare actus secundum speciem; igitur possunt esse duo habitus distincti specie, quorum unus sit principium diligendi Deum in se, ut præsentatus est per fidem, et ille evacuabitur; alius ut est præsens per visionem, et ille succedet. Concedo quod duo tales habitus possunt esse simul in voluntate; sed hæc non ponitur ratio charitatis, quod sit præcise principium actus imperfecti circa objectum latens, sed quod sit indistincte principium tendendi in Deum, ut in se bonum præcise.

Dabilis est habitus diligendi Deum in se præsentatum per fidem specie distinctus ab eo quo diligitur in se præsentatus per visionem.

Breviter igitur (i), quidquid sit de fide, de istis tamen duabus virtutibus appetitivis, spe et charitate, concedi potest quod potest esse unus habitus appetitivus respectu commodi manens, sicut charitas manet; et possunt esse duo habitus appetitivi respectu Dei (k), ut est bonum honestum, sed unus evacuaretur, sicut ponitur nunc fidem evacuari. Sed supponimus (l) nunc ex dictis Sanctorum distinctionem illorum habituum, scilicet, spei et charitatis, ita quod spes non inclinat ad actum tendendi in bonum commodum absolute, sed ad actum imperfectum ex absentia objecti, ita quod illa imperfectio non accidat actui, inquantum est hujus habitus, sed sit de ratione ejus; charitas autem sit principium et habitus tendendi in Deum, ut est bonum in se, ita quod actui, ut est ejus, accidat perfectio et imperfectio ex præsentia vel absentia objecti: sed ad actum perfectum inclinat ex præsentia objecti, et ad actum imperfectum ex absentia.

Diffe[rentia] inter spei [et charitatis] ...

COMMENTARIUS.

(g) *Viso de fide*, etc. Hic Doctor ostendit quomodo charitas maneat eadem hic et in patria, quia hic et in patria potest esse cum actu ad quem inclinat, et per consequens si actus charitatis non est impossibilis in patria, talis habitus frustra non poneretur. Quod autem talis actus possit esse in patria, patet, quia charitas indistincte inclinat ad amandum bonum æternum in se, scilicet ut præcise est bonum honestum, et non ut bonum commodum, sive ut bonum conveniens naturæ. Supponendo ergo quod *ipsa charitas sit amicitia Dei, ut in se bonum*, id est, quod sit amicitia habitualis inclinans ad amorem Dei, ut est bonum in se et propter se, sequitur quod talis habitus non distincte inclinat ad actum imperfectum, qualis est amor Dei ut absentis, nec præcise inclinat

1 Cha[ritas] mane[t] et in [pa]tr[ia]

ad actum perfectum, qualis est amor Dei ut præsentis, sed indistincte inclinat ad amorem Dei in se et propter se, et hoc est de ratione formali charitatis. Et quod actus charitatis sit perfectus vel imperfectus, talis perfectio vel imperfectio accidunt actui charitatis, quia dicitur imperfectus propter objectum diligibile absens, quod non est perfecte conjunctum potentiæ ; et dicitur perfectus, quia objectum est præsens, et perfecte conjunctum potentiæ, et sic præsentia et absentia objecti dicuntur accidere actui, ad quem charitas inclinat ; præcise enim et indistincte inclinat ad dilectionem Dei in se sub ratione absoluta Dei, et non sub ratione qua præsens, vel absens. Dicit ergo Doctor sic : *suppono enim quod hæc sit ratio charitatis*, etc. *sed inclinat ad hunc actum, et ad illum, licet indistincte*, quia secundum utrumque actum respicit Deum, ut in se bonum absolute, et non sub ratione qua absens, vel quæ præsens. Sequitur : *Et quod talis habitus possit haberi, patet ex dictis nunc de spe*, quia dictum est supra de spe, quod potest esse unus habitus communis præcise inclinans ad bonum conveniens naturæ, absolute considerando illud non ut absens, nec ut præsens ; et si talis habitus potest haberi in via et in patria, multo fortius potest haberi habitus charitatis, quia *rationabilius est ponere habitum tendentem in Deum, ut est bonum in se, quam ponere habitum tendentem in Deum, ut est bonum mihi*. Et quod talis habitus charitatis possit poni in patria patet, quia *non variatur actus ille, qui tendit in Deum*, etc. Vult dicere Doctor, quod actus qui tendit in bonum commodum ut absens, est alterius speciei ab actu, qui tendit in bonum commodum ut præsens, sicut supra patuit ; sed actus, qui tendit in bonum, in se tamen non præsens, et actus qui tendit in illud bonum, in se tamen præsens, sicut dilectio Dei in se in via et dilectio Dei in se in patria, isti duo actus vel non differunt specie ab invicem, vel si differunt specie, non tamen est differentia secundum speciem remotam, sicut illi duo actus, qui sunt respectu boni commodi, ut præsentis, vel absentis. Doctor tamen *in 4. dist.* 49. expresse tenet quod actus diligendi Deum in se in via, et actus diligendi Deum in patria, differunt species. Quomodo actus diligendi differunt species.

12. (h) *Si objiciatur*. Hic Doctor, nititur probare quod habitus charitatis in via non maneat in patria, sed quod succedat alius habitus, quia, ut dictum est supra, ad actus specie distinctos possunt esse habitus specie distincti, inclinantes ad hujusmodi actus ; cum ergo dilectio Dei in se, ut absentis, et dilectio Dei in se, ut præsentis, sint actus specie differentes, sequitur quod alius habitus erit inclinans ad dilectionem Dei in se ut absentis, et alius inclinans ad dilectionem Dei in se ut præsentis, et sic iste secundus manebit in patria, et alius evacuabitur.

Respondet Doctor, quod *duo tales habitus possunt esse simul in voluntate*, *sed hæc non ponitur ratio charitatis, quod sit præcise principium actus imperfecti circa objectum latens, sed quod sit indistincte principium tendendi in Deum, ut in se bonum præcise*. Si enim habitus charitatis præcise tenderet in bonum in se, ut latens, tunc talis habitus non esset in patria, quia non posset habere actum, ad quem incli- Duo actus possunt esse in voluntate.

naret; patet, quia ut sic, tantum inclinaret ad actum respectu boni in se ut latentis, et sic frustra poneretur talis habitus; posset tamen absolute esse, sicut etiam dictum est de habitu fidei, sed non cum actu, sed quia habitus charitatis ponitur ut præcise inclinans ad actum diligendi Deum in se absolute, ideo manet in patria.

(i) *Breviter igitur quidquid sit de fide* etc., *concedi potest, quod potest esse unus habitus appetitivus respectu commodi manens, sicut charitas*, ut supra patuit de habitu illo communi, quæ præcise inclinaret ad bonum conveniens naturæ in se, non sub ratione qua præsens vel qua absens, et talis habitus posset esse in patria, qui inclinaret ad dilectionem Dei, non ut in se, sed ut bonum commodi, sive ut bonum naturæ, cujus est habitus; et quod talis actus sit imperfectus ratione absentiæ objecti, vel perfectus ratione præsentiæ, talis imperfectio et perfectio acciderent actui.

(k) *Et possunt esse duo habitus appetitivi respectu Dei*, etc. Vult dicere, quod in voluntate possunt esse duo habitus inclinantes ad dilectionem Dei in se et per se, ut Deus præcise est bonum honestum, non considerando ipsum ut bonum commodi, sive ut bonum conveniens naturæ, et tunc unus habitus esset in via, qui tantum inclinaret ad actum dilectionis Dei imperfectum, propter latentiam objecti, et alius esset in patria, qui inclinaret ad actum dilectionis Dei perfectum, et hoc propter præsentiam objecti; et habitus in via evacuaretur in patria, quia talis habitus non posset esse cum tali actu imperfecto, ad quem præcise inclinaret.

13 (l) *Sed supponimus nunc ex dictis Sanctorum*. Hic Doctor tandem concludit ex dictis Sanctorum, quod habitus spei evacuabitur in patria, et habitus charitatis non. Et hoc probat ex his, propter quæ habitus spei et charitatis distinguuntur; spes enim in hoc distinguitur a charitate, quia spes non inclinat ad actum tendendi in bonum commodi absolute, sed ad actum imperfectum, ex absentia objecti, ita tamen quod illa imperfectio non intelligatur accidere actui inquantum talis actus est actus spei. Sed quod sit de ratione ejus, id est, quod imperfectio actus spei sit de ratione actus, ut est actus spei, ita quod si talis imperfectio, quæ est ex absentia objecti, non inesset actui spei, nunquam talis actus esset actus spei; inclinat ergo spes distincte ad actum sic imperfectum, sed charitas est principium tendendi in Deum, ut est bonum in se, ita quod indistincte inclinat ad actum dilectionis Dei, ut in se. Et licet talis dilectio dicatur perfecta ex præsentia objecti, et imperfecta ex absentia, tamen talis perfectio et imperfectio accidunt actui charitatis, quia si talis actus, per possibile vel impossibile, esset sine tali perfectione, quæ est ex præsentia objecti, vel imperfectione, quæ est ex absentia objecti, adhuc esset vere actus charitatis ad quem charitas inclinaret, et ideo patet quare charitas non evacuatur in patria, et spes evacuatur.

SCHOLIUM.

Ad primum, reddit rationem disparitatis, quare charitas non excidit, fides et spes sic. Ad secundum, latentiam, seu *esse non visum*, non esse rationem objecti fidei et spei, sed modum necessario concomitantem illud. Ad tertium, dum ait Trinitatem per se pertinere ad objectum beatificum, loquitur de objecto per se se-

cundario, non formali, nec primario, quia hæc est sola essentia, ut docet, 1. dist. 1. quæst. 2. et alias sæpe; sub dubio ait posse dici, de credibilibus, quæ nec per se, nec concomitanter spectant ad beatitudinem, manere fidem in patria, quod sicut incertum est, ita impugnari facile non potest. Exemplum ponit Leuchet. hic, quod S. Leo fuit verus Papa.

Ad primum (m) argumentum, dico quod aliæ virtutes sunt ex parte, quia includunt essentialiter in actibus suis aliquid, quod necessario determinat sibi imperfectionem, quæ tunc evacuabitur; charitas autem non necessario determinat actum suum ad aliquid, ad quod sequatur imperfectio; sed actus inquantum est ejus, est indifferens, ita quod accidit sibi talis imperfectio vel perfectio posita. Quod arguitur contrà illam solutionem datam ibi, quæ bona est, inquantum negat beatitudinem posse hic haberi; nam etsi aliquis haberet hic æqualem charitatem, sicut in patria, non propter hoc esset hic beatus, quia non posset habere æqualem actum, sicut tunc habebit, et in actu consistit beatitudo. Nec sequitur, si habitus est æque perfectus hic et ibi, igitur et actus similiter, quia actus diligendi Deum dependet sicut a causa partiali, non solum a voluntate et charitate, sed etiam ab objecto præsente per actualem intellectionem, sicut dictum est *dist.* 25. *secundi*, et hoc secundum determinatam perfectionem, secundum quod est determinate præsens; si magis, magis; si minus, minus. In via de communi lege non potest esse objectum præsens sicut in patria, etiam præsentia speciei ejusdem. Unde ex hoc sequitur, quod actus non possit esse ita perfectus, etsi habitus sit æqualis, quia habitus non erit totale principium illius actus, sed partiale, et eo modo quo ipse habitus est principium, semper æqualiter se habet ad actum; semper enim quantum est ex se dat actui suo, quod sit quoddam amare Dei, inquantum est summum bonum, nec habitus dat sibi quod sit Dei ut præsens vel absens; nec dat sibi perfectionem, quam habet ex objecto sic vel sic præsente.

Ad secundum (n) patet, quod etsi absentia non sit formalis ratio in objecto fidei vel spei, tamen actus fidei et spei est talis per se, quod necessario concomitatur ipsum imperfectio; et ideo fides determinate inclinat ad actum talis speciei, ad quem non potest esse determinatio in patria. Charitas autem, etsi nunc sit determinata ad actum circa illud quod latet, et per consequens circa imperfectum, non tamen inclinat ad actum sic imperfectum, sed ad actum, cui accidit imperfectio. 10.

Quibus credibilibus succedet visio.

Ad tertium (o), potest dici quod credibilia sunt in triplici differentia; quædam enim sunt, quorum visio per se pertinet ad beatitudinem, sicut est visio Trinitatis, et talia sunt scibilia, extendendo *scire*, et sunt visibilia extendendo *videre*, et de istis per se intelligendum est, quod fidei succedat visio.

Alia sunt, (p) quorum visio aliquo modo pertinet ad beatitudinem, non tamen essentialiter, sed concomitanter, quæ etiam non sunt scibilia, quia sunt quædam facta temporalia, sicut sunt credibilia de Incarnatione; et de talibus concomitanter succedet fidei visio, non tamen rei

in se, quia non videbitur in patria Christus in Cruce, nec in utero Virginis, sed in Verbo.

De aliquibus forte est fides in patria.

Alia sunt, nec unquam visibilia (q), nec scibilia, quia facta temporalia, nec pertinentia ad beatitudinem principaliter, nec concomitanter, cujusmodi sunt aliqua vera pertinentia ad actus humanos; de talibus autem si quis viator haberet fidem, potest concedi quod in illo potest manere fides.

Ad ultimum patet ex dictis in corpore quæstionis.

COMMENTARIUS.

14. Nunc solvenda sunt argumenta principalia. Primo arguit Doctor, probando quod charitas evacuetur in patria, quia per dictum Apostoli, illud quod est ex parte, sive imperfectum, evacuatur in patria; sed charitas in via est imperfecta. Si dicatur, quod est eadem charitas in via, quæ erit in patria, contra, quia tunc habens charitatem eamdem in via et in patria, esset æque Beatus in via sicut et in patria, quod est falsum, et hoc, tenendo quod beatitudo formaliter consistat in charitate. Si vero dicatur quod beatitudo formaliter consistit in actu, non in habitu, ut patet a Doctore *in* 4. *dist.* 49. adhuc stat ratio, scilicet quod sit æque Beatus in via sicut et in patria; patet, quia habens principium actus æque perfectum in via sicut et in patria, potest habere actum æque perfectum in via sicut et in patria; patet, quia actus proportionatur principio elicitivo, si enim principium elicitivum est perfectius, actus erit perfectior. Cum ergo charitas sit principium elicitivum actus fruitionis, et sit penitus eadem charitas in via et in patria, sequitur quod in via erit fruitio æque perfecta, sicut fruitio in patria.

(m) *Ad primum*. Respondet Doctor primo ad dictum Pauli, quod illi habitus evacuantur in patria, quorum actus ad quos inclinant, non possunt ibi haberi, quia aliter essent ibi frustra, et actus qui non possunt in patria includunt in sua ratione formali imperfectionem, ut sunt actus talium habituum; patet, quia actus spei, ut est actus talis habitus in sua ratione formali, includit absentiam objecti, quod est imperfectionis in actu, et actus fidei, ut est actus talis habitus, includit in sua ratione formali latentiam objecti, quod est imperfectionis, et per consequens tales actus sic imperfecti non possunt esse in patria, nec per consequens habitus eorum. Dicuntur ergo illi habitus ex parte, sive imperfecti, non in se formaliter, sed ex hoc quod tantum inclinant ad actus imperfectos modo præexposito, et ideo evacuantur. Sed charitas, ut supra patuit, indistincte inclinat ad dilectionem Dei in se, ita quod nec distincte inclinat ad actum dilectionis imperfectum, sic quod talis actus in sua ratione formali includat illam imperfectionem, quæ est latentia objecti, nec præcise inclinat ad actum dilectionis perfectum, ita quod in actu illo formaliter includatur perfectio, quæ est ex præsentia objecti, sed præcise inclinat ad actum dilectionis Dei in se, cui accidit talis perfectio vel imperfectio. Quia ergo actus charitatis, qui est dilectio Dei in se absolute, manet in patria, cui accidit ista perfectio, quæ est ex præsentia objecti, ideo charitas manet in patria, nec potest dici charitas ex parte, vel imper-

Q[...] l[...] eva[...] in[...]

fecta, quia non inclinat præcise ad actum imperfectum, ut supra dixi.

Ad aliam instantiam, quæ bona est, scilicet quod si est æqualis charitas hîc et in patria, quod poterit esse æqualis fruitio, et sic æqualis beatitudo. Dico primo quod beatitudo non consistit formaliter in charitate, sed consistit in operatione, et specialiter in fruitione Deitatis, ut probat Doctor *in 4. distinct.* 49. Dico secundo, quod beatitudo formaliter non correspondet præcise charitati, ita quod habens tantam charitatem, habeat præcise tantam fruitionem, quia stat aliquem habere minorem charitatem et majorem beatitudinem alio, habente majorem charitatem ; tenendo tamen quod beatitudo correspondeat actibus meritoriis, ut Doctor videtur tenere *in 4. distinct.* 22. de quo ibi. Concesso ergo quod beatitudo consistat formaliter in fruitione, cum arguitur quod esset æqualis fruitio hîc et in patria, dicit Doctor quod si charitas esset totale principium elicitivum fruitionis, quod tunc posset esse æqualis fruitio hîc et in patria ; vel si etiam voluntas habens charitatem esset principium partiale fruitionis, adhuc voluntas habens eamdem charitatem hîc et in patria, posset habere æqualem fruitionem hîc et in patria ; sed in proposito, concurrit essentia divina actu visa, ut aliud principium partiale fruitionis, et per consequens fruitio in patria erit perfectior fruitione in via.

Si dicatur quod etiam in via concurrit objectum cognitum, sive cognitio objecti (tenendo quod actus voluntatis sit saltem partialiter ab objecto vel a cognitione objecti) ; ergo si idem objectum concurrit in via sicut et in patria, erit æqualis fruitio in via et in patria.

Dico quod si teneatur objectum concurrere, quod quamvis sit idem et sub eadem ratione formali respectu fruitionis, non tamen est eodem modo approximatus voluntati, quia ut in patria est in se præsens voluntati per claram visionem, et ut in via est tantum præsens non in se, sed per actum credendi ; modo objectum secundum aliam et aliam approximationem alterius et alterius rationis, causat actum in potentia alterius rationis, ut supra exposui. Si vero teneatur quod ad actum fruitionis concurrat cognitio objecti, ut partialis causa, tunc dico quod sicut cognitio intuitiva objecti est perfectior cognitione abstractiva ejusdem et alterius rationis, ut supra dixi, ita fruitio partialiter causata e notitia intuitiva Deitatis erit perfectior, et specie distincta a fruitione causata partialiter a cognitione ænigmatica ejusdem Deitatis. Solutio.

Et quod dicit, quod *objectum beatificum secundum quod magis vel minus videtur perfectiorem vel imperfectiorem causat fruitionem*, hoc potest dupliciter exponi. Primo, tenendo quod objectum sit partialis causa fruitionis, et non sit in se præsens voluntati, nisi per cognitionem intuitivam, quanto cognitio intuitiva est perfectior, tanto magis in se præsens, et quanto magis sit præsens, tanto perfectiorem fruitionem causat, non tamen alterius rationis, quia, ut supra dixi, objectum ut in se præsens, licet magis vel minus præsens, non causat actum fruitionis alterius et alterius rationis, sed bene perfectiorem vel imperfectiorem ejusdem speciei. Si vero teneatur quod visio objecti sit partialis causa fruitio-

nis, quanto illa visio erit perfectior, tanto fruitio erit perfectior, et quanto imperfectior, tanto fruitio imperfectior, et fruitio perfectior vel imperfectior, causata partialiter a visione objecti tantum numero differunt.

18. Et quod dicit, *in via de communi lege non potest esse objectum præsens sicut in patria etiam præsentia speciei ejusdem.* Vult dicere, quod loquendo de communi lege, Deus sub ratione Deitatis non est alicui viatori in se præsens, posset tamen esse ex speciali privilegio, sicut fuit in se præsens Paulo in raptu, nec etiam de communi lege est præsens alicui viatori per speciem intelligibilem repræsentantem Deum sub ratione Deitatis, sicut fuit præsens Angelis per speciem intelligibilem creatam a Deo, per quam potuerunt cognoscere distincte Deum sub ratione Deitatis, loquendo de cognitione abstractiva, ut patet a Doctore *in 2. dist.* 3. *quæst.* 9. sed est præsens viatori de communi lege tantum ænigmatice, et per actum credendi. Posset etiam forte dici ad rationem illam, quod etiam posito quod sit æqualis fruitio hic et in patria, tamen fruitio in patria est formaliter actus beatificus, in via autem non, quia de ratione actus beatifici est, quod terminetur ad objectum beatificum, ut in se præsens ; in via autem talis fruitio non terminatur, nisi ad objectum ut ænigmatice præsens, sed de hoc erit forte sermo in materia de beatitudine.

Secundo, principaliter arguit Doctor sic : fides ideo evacuatur in patria, quia est circa objectum latens; sed charitas in via est circa idem objectum latens, patet, quia tantum est præsens ænigmatice ; ergo similiter evacuabitur in patria.

(n) *Ad secundum.* Respondet, quod *si absentia non sit formalis ratio in objecto fidei vel spei, tamen actus fidei et spei est talis per se, quod necessario concomitatur ipsum imperfectio.* Vult dicere, quod quamvis absentia objecti non sit ratio formalis, nec pertinens ad rationem formalem objecti fidei vel spei, quia Deus sub ratione Deitatis ponitur objectum tam fidei quam spei, ut supra patuit, *dist.* 23. 24. *et* 26. tamen actus fidei vel spei, includit talem imperfectionem in sua ratione formali, ut supra patuit a Doctore *in præsenti quæstione*, vel si non includit in sua ratione formali, tamen talis imperfectio per se necessario concomitatur ipsum actum, et ideo fides determinate inclinat ad actum talis speciei, ad quem non potest esse determinatio in patria ; charitas autem, etsi nunc sit determinate ad actum circa objectum latens, et per consequens circa actum imperfectum, non tamen inclinat ad actum sic imperfectum, sed ad actum cui accidit imperfectio, ut satis supra patuit.

Tertio, arguit per Augustinum 83. *quæst. q.* 48. qui dicit, quod quædam sunt credibilia, quæ nunquam sciuntur, sed tantum creduntur, sicut historiæ, sed talium quorum nunc habetur fides in via aliqua cognitio potest haberi in patria, et non nisi fides, quia tantum possunt credi, cum non sint præsentia, ut patet de historiis prædicatis, et de multis aliis ; igitur fides saltem quantum ad illa non evacuatur.

(o) *Ad tertium.* Dicit Doctor, quod *credibilia sunt in triplici differentia, quædam sunt credibilia, quorum visio*

per se pertinet ad beatitudinem, sicut est visio Trinitatis. Non quod Trinitas, ut hujusmodi, sit ratio formalis objecti beatifici, quia sola Deitas est sic ratio formalis, ut patuit *in* 1. *dist.* 1. *quæst.* 2. sed quia Deitas est formaliter in tribus personis, ideo tres personæ sunt per se objecta fruibilia, quia quælibet per se includit Deitatem ; et de hoc satis dictum est *in primo*, ubi supra, *et talia credibilia, sunt scibilia, extendendo hoc nomen* scire. Forte tenetur quod intellectus Beati possit cognoscere Trinitatem demonstrative, et per discursum syllogisticum, de quo patuit *in Prolog. quæst penult.* talia etiam credibilia sunt visibilia, extendendo hoc nomen *videre*, quia visio proprie sumpta accipitur pro actu potentiæ visivæ ; sed improprie accipitur pro notitia intuitiva rei, et de istis per se intelligendum est, quod fidei succedit visio.

(p) *Alia sunt credibilia, quorum visio aliquo modo pertinet ad beatitudinem*, etc. Talia enim non sunt proprie scibilia, cum sint contingentia, et scientia proprie sumpta est certa cognitio et evidens de objecto necessario, ut supra patuit dist. 24. et in Prologo quæst. penult. *et de talibus credibilibus concomitanter succedet fidei visio*, etc. Et dicuntur pertinere ad beatitudinem concomitanter, quia ad perfectam visionem. Deitatis concomitanter sequitur quod etiam videantur omnia relucentia in Verbo, sicut patuit *in* 1. *dist.* 35. de ideis.

(q) *Alia sunt, nec unquam visibilia, nec scibilia* De talibus autem si quis viator haberet fidem, puta quod Leo Papa sit rite assumptus ad officium Pontificatus, potest concedi quod in illo potest manere fides, quia non est necesse in patria ipsum Pontificem videri nec in se, nec in Verbo, et multa sunt contingentia, quæ in patria nec in se, nec in Verbo videntur, et talia nullo modo pertinent ad beatitudinem, ut etiam patet a Doctore *in* 4. *dist.* 10. *et* 45. *quæst. ult.*

Ultimum argumentum cum sua responsione, patet ex his, quæ dixi solvendo dubium de spe, quod erat, an spes possit esse inclinans ad desiderandum absens, et amandum præsens.

DISTINCTIO XXXII.

(Textus Magistri Sententiarum).

De charitate quantum ad divinam dilectionem.

A. Dubium 1. et 2. Præmissis adjiciendum est de dilectione Dei, qua ipse diligit nos, quæ non est alia, quam illa qua diligimus eum. Dilectio autem Dei divina *usia* est : eademque dilectione Pater et Filius et Spiritus sanctus se diligunt et nos, ut supra disseruimus. Lib. I. dist. X. lit. A. et dist. XVII. lit. A. Cumque ejus dilectio sit immutabilis et æterna, alium tamen magis, alium minus diligit. Unde Augustinus : « Incomprehensibilis est dilectio atque immutabilis, qua Deus in unoquoque nostrum amat quod fecit, sicut et odit quod fecimus. Aug. homil. 110. super Joannem. Miro igitur et divino modo, etiam quando odit, diligit nos ; et hoc quidem in omnibus intelligi potest. Quod alium magis, alium minus diligit Deus. Sap. 11. 25. Quis ergo digne possit eloqui, quantum diligat membra Unigeniti sui, et quanto amplius Unigenitum ipsum ? De ipso etiam dictum est : *Nihil odisti eorum quæ fecisti.* » Genes. 1. 31. Ex his percipitur, quod Deus omnes creaturas suas diligat, quia scriptum est : *Nihil odisti eorum quæ fecisti* ; et item : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.* Si omnia quæ fecit, bona sunt, et omne bonum diligit ; omnia igitur diligit, quæ fecit : et inter ea magis diligit rationales creaturas, et de illis eas amplius, quæ sunt membra Unigeniti sui, et multo magis ipsum Unigenitum.

Ex qua intelligentia dicitur magis vel minus diligere hæc vel illa.

Cum autem dilectio Dei immutabilis sit, et ideo non intenditur vel remittitur, si quæritur, quæ sit ratio dicti, cum dicitur magis vel minus diligere hoc quam illud, et cum dicitur Deus omnia diligere ; dicimus dilectionem Dei, sicut *pacem exsuperare omnem sensum* humanum, ut ad tantæ altitudinis intelligentiam vix aliquatenus aspiret. Potest tamen sane intelligi, ea ratione dici : omnia diligi a Deo, quæ fecit, quia omnia placent ei, omnia approbat, inquantum opera ejus sunt, nec tunc, vel prius, vel amplius placuerunt ei, cum facta sunt, sed et antequam fierent, imo ab æterno omnia placuerunt ei, non minus, quam postquam esse cœperunt. Quod vero rationales creaturas, id est, homines vel Angelos, alios magis, alios minus diligere dicitur, non mutabilitatem charitatis ejus significat, sed quod alios ad majora bona, alios ad minora dilexit, alios ad meliores usus, alios ad minus bonos. Omnia enim bona nostra ex ejus dilectione nobis proveniunt. Electorum ergo alios magis, alios minus dilexit ab æterno, et diligit etiam nunc, quia

aliis majora, aliis minora ex dilectione sua præparavit bona, aliisque majora, et aliis minora bona confert in tempore. Unde magis vel minus dicitur hos vel illos diligere.

Quod duobus modis inspicienda est dilectio Dei.

Consideratur enim duobus modis dilectio Dei, secundum *essentiam* et secundum *efficientiam*. Non recipit magis vel minus secundum *essentiam*, sed tantum secundum *efficientiam*, ut *magis dilecti* dicantur, quibus ex dilectione ab æterno majus bonum præparavit et in tempore tribuit, et *minus dilecti*, quibus non tantum. Inde etiam est, quod aliqui, quando convertuntur et justificantur, dicuntur tunc *incipere diligi a Deo*, non quod Deus nova dilectione quemquam possit diligere, imo sempiterna dilectione dilexit *ante mundi constitutionem* quoscumque diligit ; sed tunc dicuntur *incipere diligi ab eo*, cum æternæ Dei dilectionis sortiuntur effectum, scilicet gratiam vel gloriam. Unde Augustinus : « Absit, ut Deus temporaliter aliquem diligat quasi nova dilectione, quæ in ipso ante non erat, apud quem nec præterita transierunt, et futura jam facta sunt. Itaque omnes Sanctos suos ante mundi constitutionem dilexit, sicut prædestinavit. Sed cum convertuntur et inveniunt illum, tunc *incipere ab eo diligi* dicuntur, ut eo modo dicatur, quo potest humano affectu capi quod dicitur. Sic etiam cum *iratus* malis dicitur et *placidus* bonis, illi mutantur, et non ipse. Ut lux infirmis oculis aspera, firmis lenis est, ipsorum scilicet mutatione, non sua ; ita cum aliquis per justificationem incipit esse amicus Dei, ipse mutatur, non Deus. »

Si quis magis vel minus diligatur a Deo uno tempore quam alio?

Si vero quæritur de aliquo, utrum magis diligatur a Deo uno tempore quam alio ? distinguenda est dictionis intelligentia. Si enim referatur ad dilectionis *effectum*, concessibile est ; si vero ad dilectionis *essentiam*, infitiabile est. D.

Si Deus ab æterno dilexit reprobos.

De reprobis vero, qui præparati non sunt ad vitam, sed ad mortem, si quæritur, utrum debeat concedi, quod Deus ab æterno dilexit eos ; dicimus, de electis solis *simpliciter* hoc esse concedendum, quod Deus ab æterno eos dilexit, quos ad justitiam et coronam præparavit. De *non electis* vero *simpliciter* est concedendum, quod *odio habuit*, id est, reprobavit, sicut legitur : *Jacob dilexi, Esau odio habui ;* sed non est *simpliciter* dicendum, quod *dilexit*, ne prædestinati intelligantur, sed cum *adjectione* : dilexit eos inquantum opus ejus futuri erant, id est, quos et quales facturus eos erat. E. Malac. 1. 2. Rom. 9. 13. Dubium 4.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum Deus diligat ex charitate omnia æqualiter?

Alensis. 1. *p q.* 31. *membr.* 2. 3 *et q.* 32. *per totum.* Divus Thomas *hic q.* 1. *art.* 2 *et* 4. Divus Bonaventura *art.* 1. *quæst.* 2 *et* 3. Richardus *art.* 1. *quæst.* 1. *et art.* 2 *per totum.* Durandus *quæst.* 1. Argent. *quæst.* 1. *art.* 4. Gabriel. *quæst.* 1. Piligianis *art.* 2.

1. Circa istam trigesimam secundam distinctionem, in qua Magister agit de charitate, qua Deus diligit creaturam, quæritur: Utrum Deus diligat ex charitate omnia æqualiter?

Arg. 1. Quod non, charitas est habitus, et per consequens perficiens potentiam formaliter; igitur supponit eam esse imperfectam; voluntas autem Dei est perfectissima; ergo, etc.

Arg. 2. Præterea, non omnia sunt diligibilia ex charitate, quia non inanimata, nec irrationabilia; ergo, etc.

Arg. 3. Præterea, Deus non omnes diligit, sed quibusdam irascitur; igitur electos, et quibus irascitur, non æque diligit.

Arg. 4. Præterea, non omnibus dat bona æqualia; in omnibus enim impletur voluntas beneplaciti ejus; igitur non omnibus vult bona æqualiter.

Ratio opposit. Contra, omnia intelligit æqualiter, quia per unam rationem formaliter; igitur a simili de diligere ex charitate.

SCHOLIUM.

Deum diligere omnia diligibilia. Quod sit intelligens et volens, probat 1. dist. 2. quæst. 2. num. 20. Quodque se intelligendo et volendo, beatus, probat. 1. dist. 1. quæst. 1. Quod alia diligat, patet, quia sicut omnia intelligit, quia ejus intellectio est infinita, ita omnia volibilia vult, quia ejus volitio est infinita. Possibilia diligit inefficaciter seu complacenter tantum; efficaciter vero diligit omnia illa, quibus tribuit verum *esse* reale De quo 1. dist. 47. si naturale tantum dat, erit dilectio naturalis; si supernaturale, supernaturalis erit dilectio.

Hic sunt tria videnda. Primo, quod Deus diligit omnia. Secundo, quod ille actus non est proprius alicui personæ. Tertio, quod est unus actus, et in hoc dicetur quomodo æqualiter et inæqualiter, est respectu omnium.

Primum probatur (a), quia sicut ostensum est *dist.* 2. *primi, quæst.* 1. Deus est intelligens et volens, et per consequens beatificabilis; non autem præcedit in eo potentia actum, quia tunc esset imperfectus; igitur est beatus, et non nisi intelligendo et volendo se, quia nullum aliud objectum potest creaturam rationalem beatificare, *ex d.* 1. *primi quæst.* 1. igitur actu intelligit et diligit se.

Quod etiam alia, probatur, quia sicut omnis intellectus potest in quodlibet intelligibile, ita omnis voluntas in quodlibet volibile; igitur voluntas divina potest diligere omnia diligibilia alia a se.

Objicitur hic (b), quia tunc simul diligeret contraria, quia utrumque habet rationem diligibilis. Hæc conclusio est concedenda de se in naturis, quæ sunt contrariæ; sed non diligit ea simul eidem susceptivo, quia hoc non est diligibile; quædam tamen diligit dilectione efficaci, puta illa, quæ aliquando producit in *esse*: quædam volitione quadam complacentiæ non efficaci, quæ tamen nunquam produceet in *esse*: ostenduntur tamen ab intellectu suo, ut possibilia habere tantam bonitatem, sicut

illa quæ diligit dilectione efficaci.

Ad hanc autem conclusionem (c), quæ supponitur probata *ex dist.* 2. *primi*, scilicet quod Deus sit formaliter volens, ponitur una ratio, quia esse volentem est perfectio simpliciter ; in omnibus enim dividentibus ens, nobilius dividens ens est perfectio, scilicet simpliciter. Si enim ens dividatur per voluntarium et non voluntarium, simpliciter perfectius dividens est voluntarium ; ergo est perfectio simpliciter.

st. 1.

COMMENTARIUS.

1\. natu- ntelli- is est tifica- ilis.

(a) *Primum probatur, quia sicut ostensum est d.* 2. *quæst.* 1. *primi*, per quatuor rationes, quod Deus est formaliter intelligens et volens, et per consequens beatificabilis, quia sola natura intelligibilis est beatificabilis, ita quod nulla natura inferior est beatificabilis, ut probat Doctor *in* 4. *dist.* 49. *quæst.* 8. non autem in Deo præcedit potentia actum, quia quidquid ibi potest esse, necessario actu est, et in ultima actualitate, ut patet a Doctore in pluribus locis. Si ergo Deus est vere beatificabilis, de necessitate actu est beatus et non beatus, nisi intelligendo et volendo se, quia beatitudo formaliter consistit in visione Deitatis, vel fruitione, ut patet *in* 4. *dist.* 49. et tantum Deus sub ratione Deitatis est objectum beatificum, ut patet *in* 1. *dist.* 1. *quæst.* 1. *et* 2. *et in* 4. *dist.* 49. et per consequens actu intelligit et diligit se. Sed ex ista ratione non habetur quod Deus intelligat alia a se, et sic dico quod si Deus intelligit se, et talis intellectio est formaliter infinita, concomitanter sequitur quod sit omnium objectorum intelligibilium, ut patet a Doctore *in* 1. *dist.* 2. *q.* 1. et vide quæ ibi exposui. Similiter sequitur quod ex quo dilectio divina, qua se diligit, est formaliter infinita, ut patet *in* 1. *dist.* 2. *quæst.* 1. quod potest esse respectu omnium diligibilium.

(b) *Objicitur hic.* Hic Doctor instat contra hoc, scilicet quod voluntas possit simul diligere omnia diligibilia, quia tunc simul diligeret contraria, cum utrumque sit diligibile. Dicit Doctor quod aliud est diligere contraria in se, puta simul diligere album et nigrum, ut sunt duæ natura ; et aliud est duo contraria diligere simul inesse eidem susceptivo. Primo modo diligit contraria, sed non secundo modo, quia est impossibile duo contraria simul inesse eidem, et sic hoc totum non est diligibile. Et addit, quod quædam diligit dilectione efficaci, scilicet illa quæ aliquando producit in *esse*, quia quidquid vult voluntate efficaci semper producit in *esse*, ut patet *in* 1. *dist.* 46. Quædam autem vult volitione complacentiæ, et non efficaci, quæ tamen nunquam producit in *esse*, ostenduntur tamen ab intellectu suo, ut possibili habere tantam bonitatem sicut illa, quæ diligit dilectione efficaci. 2.

(c) *Ad hanc autem conclusionem*, etc. Hoc patuit supra *in* 1. *dist.* 2. *parte* 2. *quæst.* 3. et vide quæ ibi exposui. Modo si ens dividatur per voluntarium, et non voluntarium, perfectius dividens est voluntarium, ergo est perfectio simpliciter ; sed omnis perfectio simpliciter formaliter est in Deo, ut satis patuit *in primo*. 3. Deus est formaliter volens.

Si dicatur, quod tunc sequitur quod intellectus divinus non sit perfectio simpliciter, quia non est potentia voluntaria. Objectio

Solutio. Dico, quod quando dividitur ens per voluntarium, et non voluntarium, membra dividenda accipiuntur, vel pro ente cui competit voluntarium, ut puta Deus vel homo, et non accipitur pro sola potentia volitiva, et per non voluntarium accipitur natura non intellectualis.

Adverte etiam, quod licet dilectio Dei in se sit formaliter perfectio simpliciter, quia formaliter infinita, non tamen respectus ille, quo transit super aliud objectum diligendo illud, potest dici perfectio simpliciter formaliter, sed si est, erit tantum perfectionis simpliciter; aliud enim est aliquid esse perfectionis simpliciter, et aliud esse perfectio simpliciter, et quid per utrumque importetur, vide Doctorem *q.* 1. *quodlib. art.* 1.

SCHOLIUM.

Diligere omnia non esse proprium alicui personæ. Primo, si esset proprium Spiritui sancto et proprietas ejus, tunc non procederet necessario, vel Deus necessario diligeret creaturam; eodem modo currit ratio de Filio. Secundo, nullus respectus ad extra est necessarius. Tertio, si Verbo competeret, creatura esset in memoria Patris, et moveret intellectum divinum, ex quo vilesceret. De his vide 2. d. 1. q. 1. et Lenchet. hîc.

3. Spiritus sanctus non procedit ex amore creaturarum. Ex isto sequitur secundum (d), quia nulla perfectio simpliciter est propria alicui personæ. Hoc enim probatur aliter (e), quia si esset proprium alicui personæ, esset proprium Spiritui sancto, et ita vel Spiritus sanctus non necessario procederet, vel Deus amaret necessario aliquid aliud a se. Pari ratione sequitur de Verbo, quod non dicat aliquem respectum distinctum et proprium necessario ad aliquid aliud, quam ad Deum.

Nihil ab a Deo est ex se necessarium. Pro utroque (f) est una ratio communis, quia respectus non potest esse magis necessarius extremo, quia utrumque extremum præexigit; sed nihil aliud a Deo in quocumque *esse*, est ex se necessarium; igitur nullus respectus ad quodcumque aliud a Deo in quocumque *esse*, est necessarius simpliciter; igitur nec potest esse intrinsecus alicui personæ divinæ, inquantum habet naturam divinam determinato modo habendi.

4. De Verbo etiam arguitur aliter (g), quia si Verbum diceret proprium respectum ad creaturam, ut declarativum, aut hoc esset inquantum creatura habet *esse* in memoria paterna, et sic exprimit Verbum sui. Sed hoc est falsum multipliciter: Primo, quia nulla creatura habet *esse* proprie in memoria, ut memoria est, sicut tactum est *quæst.* 1 *secundi;* fit enim primo actu intelligibile per actum intelligentiæ divinæ, et in illo est primo.

Nulla creatura habet esse proprie in memoria Patris. Secundo (h), quia tunc esset ratio movendi intellectum infinitum ad Verbum exprimendum, inquantum est ejus, et ita finitum moveret intellectum infinitum, et ita vilesceret ille intellectus; saltem si per impossibile in memoria divina esset unus lapis, sicut in memoria nostra est aliquando unum intelligibile, ille cum essentia in memoria esset ratio exprimendi Verbum, quia Verbum producitur de his, quæ sunt in memoria Patris; et tunc sequeretur propositum, quod finitum esset ratio intelligendi intellectui infinito, et ratio producendi notitiam infinitam, quod videtur

Si intellectus divinus moveretur ab aliquo finito vilesceret.

falsum. Illud etiam, (i) quod non est formaliter infinitum, nec in memoria, nec in intelligentia, non videtur probabile, quomodo fundaret relationes originis oppositas. Videretur etiam sequi (k) quod essent tot verba, quot intelligibilia essent in memoria paterna, et similiter distincta, quia si ipsa essent in memoria, et sic exprimerentur, non exprimerentur nisi ut quodlibet est sic intelligibile.

Quod si detur (l) alius intellectus prius dicti, scilicet quod Verbum declarat alia, inquantum alia habent rationem termini respectu actus declarationis in quodam *esse* intelligibili, sicut dictum est *in* 1. *quæst. secundi*, tunc non erit proprium Verbi, quia tota Trinitas producit ea in *esse* intelligibili, quia quælibet persona sibi meminit cujuslibet.

Qualiter autem (m) concedatur Pater dicere Verbo proprie, dictum est *dist.* 32. *primi quæst.* 2. quia *dicere* ibi importat duplicem respectum ; unum realem originis, qui est expressi ad exprimentem ; alium rationis, qui est declarantis ad declaratum, ut sic per illud connotetur et expressum a dicente ipso, et declarans dictum per ipsum ; et ille respectus, qui est *declarare*, tantum est appropriatus Verbo, quia procedit per modum notitiæ genitæ, et ita declarative. Est tamen communis tribus, accipiendo *declarare* formaliter ; sed accipiendo principiative, potest esse proprius Patri, quia Pater principiative declarat, inquantum exprimit notitiam genitam. Qui duplex modus accipiendi *declarare*, scilicet formaliter et principiative, patet in aliis relativis, sicut in *assimilare* et *adæquare* ; forma enim qua aliquid est simile formaliter, assimilat ipsum alteri ; sed agens dans formam illam, assimilat effective, vel principiative. Eodem modo potest concedi, quod Pater diligit Spiritu sancto, modo quo expositum est *distinctione trigesima secunda primi*, et hoc est appropriatum Spiritui sancto, non proprium ; et notatur ibi duplex relatio realis, scilicet spiratio, et alia rationis inspiratio ad amatum ipso, qui respectus rationis est, appropriatus Spiritui sancto, vere tamen communis est tribus.

im- du- pec- Quo- Pa- licit Ver- ?

Quomodo Pater amat omnia Spiritu sancto ? Quæst. 1.

COMMENTARIUS.

4. Diligere creaturam non est proprium alicui personæ.

(d) *Ex isto sequitur secundum* declarandum, scilicet quod diligere omnia ex charitate non est proprium alicui personæ, *quia nulla perfectio simpliciter est proprium alicui personæ*, quia tunc una persona esset simpliciter perfectior alia.

(e) *Hoc enim probatur aliter*. Hîc Doctor specialiter probat quod diligere creaturam non sit proprium alicui personæ, quia si alicui personæ, esset proprium Spiritus sancti, quia sicut Filio, ex quo producitur per modum intellectus, attribuuntur illa quæ per intellectum sunt elicita, vel quasi elicita, ut scientia, sapientia, intellectio, et hujusmodi, attribuuntur, dico, appropriate, sed non sunt propria ; ita Spiritui sancto, quia producitur per modum voluntatis, appropriantur pertinentia ad voluntatem, scilicet charitas, amor, dilectio, et hujusmodi. Dicit ergo Doctor quod si diligere crea-

turam esset proprietas Spiritus sancti, sequeretur vel quod Spiritus sanctus non necessario procederet, vel quod Deus amaret necessario aliquid aliud a se, quæ sunt impossibilia. Quod autem alterum istorum sequatur, patet, quia si diligere creaturam est proprietas Spiritus sancti, et diligere creaturam convenit sibi tantum contingenter, quia non diligit aliud a se necessario, per consequens ista proprietas Spiritus sancti inesset sibi tantum contingenter ; sed hanc proprietatem habet a Patre et Filio per processionem, et sic esset contingenter producta, et per consequens Spiritus sanctus esset contingenter productus, ut patet, quia talis proprietas esset simpliciter idem Spiritui sancto.

5. Si vero dicatur, quod diligit creaturam necessario, tunc sequitur aliud inconveniens, scilicet quod Deus necessario diligat aliquid aliud a se, quod est simpliciter impossibile, ut patet a Doctore *in* 1. *dist.* 8. *quæst. ult.* Sequitur pari ratione de Verbo, quod non dicat alium respectum distinctum et proprium necessario ad aliquid aliud, quam ad Deum, quia tunc sequeretur vel quod Verbum non produceretur necessario, vel quod Deus intelligeret aliquid aliud a se necessario. Primum patet, quia si intelligere creaturam in *esse* tamen existentiæ, (quod dico, quia bene Deus necessario intelligit omnia in *esse* possibili, vel in esse objectivo, imo necessario tam in *esse* possibili, quam cognito, ut patet a Doctore *in* 1. *dist.* 3. *q.* 4. *et dist.* 35. 36. 39. *et* 43. *et in* 2. *dist.* 1. *q.* 1. *et specialiter in quodlib. quæst.* 14.) esset proprietas Verbi, et contingenter inesset, tunc Verbum haberet illud a Patre contingenter, et per consequens esset genitum contingenter, quod est impossibile. Si autem intelligere omnia in *esse* existentiæ esset proprietas Verbi, et necessario sibi competeret, tunc Deus necessario intelligeret creaturam in *esse* existentiæ, quod tamen est manifeste falsum, quia cognitio creaturæ in *esse* existentiæ sequitur actum divinæ voluntatis, ita quod voluntas divina prius vult creaturam existere, quam Deus intelligat ipsam existere ; et quia Deus vult creaturam existere mere contingenter, ideo cognitio sequens illam volitionem non est simpliciter necessaria, et hoc patet a Doctore *in* 1. *dist.* 39. *et in Quodlib. quæst.* 14.

Quomodo Deus intelligat omnia.

(f) *Pro utroque est una ratio*, videlicet quod nec Spiritus sanctus, nec Verbum diceret necessario aliquem respectum ad creaturam ; patet, quia si respectus aliquis necessario terminatus ad creaturam (puta respectus intellectionis divinæ terminatus ad creaturam in *esse* existentiæ, vel respectus dilectionis divinæ terminatus ad creaturam in *esse* existentiæ), esset simpliciter necessarius, tunc creatura in *esse* existentiæ esset simpliciter necessaria ; patet, quia respectus necessario præexigit existentiam ; modo si respectus est necessarius, et existentia erit necessaria. 6.

(g) *De Verbo etiam arguitur aliter*, etc. Vult dicere Doctor quod si esse declarativum creaturæ esset proprietas Verbi, puta quod talis declaratio esset tantum respectus notitiæ ad objectum declaratum, sicut si ego intelligo lapidem, intellectio lapidis est declarativa, sive manifestativa ipsius lapidis, quia per talem intellectionem declaratur mihi, et manifestatur *esse* lapidis, et sic respectus notitiæ decla-

rantis est tantum respectus rationis, ut patet a Doctore *in* 1. *dist.* 27. *quæst. ultima.*

Dicit ergo, quod si talis respectus esset proprietas Verbi, aut talis respectus inesset sibi inquantum creatura habet *esse* in memoria paterna, id est, inquantum ipsa creatura pertinet ad memoriam Patris, sicut dicimus respectus notitiæ lapidis, quo lapis declaratur, est a lapide, ut habet *esse* in memoria; mea id est, ut lapis est pars memoriæ, ita quod *memoria* accipitur hic pro principio productivo totali notitiæ declarativæ, et sic notitia declarativa lapidis est a lapide, ut habet *esse* in memoria, de qua memoria sæpe dictum est *in* 1. *dist.* 2. *parte* 2. *quæst.* 3. et vide quæ specialiter exposui *in* 1. *dist.* 3. *quæst.* 7. *in princ. quæst.* Si ergo iste respectus, qui est notitiæ declarativæ, puta lapidis, sit proprietas ipsius Verbi, et sit a lapide, ut habet *esse* in memoria Patris, sive ut est pars memoriæ, sequitur quod ipsa notitia declarativa, quæ est proprietas Verbi erit expressa a lapide; patet, quia quidquid pertinet ad memoriam fœcundam, est productivum notitiæ declarativæ sui. Modo notitia declarativa objecti dicitur verbum objecti, ut patet a Doctore *in* 1. *dist.* 27. et sic creatura, ut in memoria paterna, sive ut pars memoriæ, exprimeret verbum sui, id est, quod saltem partialiter produceret in intellectu divino notitiam sui declarativam; sed hoc est manifeste falsum; primo, quia nulla creatura habet *esse* proprie in memoria divin, ut memoria est, quia tunc esset vere productiva notitiæ sui in intellectu divino, sicut patet de quocumque objecto pertinente ad memoriam, ut memoria est, imo nulla creatura præcedit notitiam intellectus divini, imo fit actu intelligibilis per actum intellectus divini, ita quod intellectus divinus primo producit creaturam tantum in *esse* intelligibili, quod est *esse* secundum *quid*, quod nullo modo pertinet ad memoriam productivam. Et de hoc vide quæ ibi exposui *super quæst. prima, dist. prima secundi.*

(h) *Secundo*, quia si creatura haberet esse in memoria paterna, *tunc esset ratio movendi intellectum infinitum ad Verbum exprimendum inquantum est ejus*, id est, ad notitiam sui declarativam, *et ita finitum moveret intellectum infinitum, et sic vilesceret iste intellectus,* quia reciperet talem notitiam a creatura. *Saltem si per impossibile in memoria divina esset unus lapis*, id est, quod esset præsens intellectui divino in ratione objecti actu intelligibilis, tunc *ille* lapis *cum essentia in memoria esset ratio exprimendi*, sive producendi *Verbum* divinum; patet, *quia Verbum divinum producitur de his, quæ sunt in memoria Patris*, id est, quæ pertinent ad memoriam, ut memoria est, *et tunc sequeretur propositum, quod ens finitum esset ratio intelligendi intellectui infinito*, id est, esset ratio causandi notitiam sui in intellectu infinito, et non tantum hoc, sed etiam esset ratio producendi notitiam infinitam, quia verbum, quod est notitia infinita, producitur de omnibus objectis relucentibus in memoria Patris, ut memoria est. 8.

(i) *Illud etiam quod non est formaliter infinitum*, etc. Si enim lapis non est formaliter infinitus, nec similiter lapis, ut est in memoria Patris dicitur formaliter infinitus, nec etiam ut in intelligentia Patris, id est, ut actu in- 9.

telligitur ab intellectu Patris non est formaliter infinitus; non videtur probabile quomodo fundaret relationes originis oppositas, nam essentia divina, quæ pertinet ad memoriam fœcundam Patris, fundat relationes originis oppositas, puta generationem activam et passivam, sive paternitatem et filiationem, ex hoc quod est formaliter infinita, ut probat Doctor *in* 1. *dist.* 28. sed si lapis pertineret ad memoriam Patris, necessario fundaret hujusmodi relationes, quod videtur impossibile cum tantum sit ens limitatum, sive in se, sive in memoria Patris, sive in intelligentia.

9. (k) *Videretur etiam sequi, quod essent tot verba*, id est, tot notitiæ declarativæ, *quot essent intelligibilia in memoria paterna, et similiter essent distincta illa verba* ; patet, quia si ipsa intelligibilia essent in memoria, quodlibet natum esset exprimere verbum sui, sive notitiam sui, quod est inconveniens, quia in Deo est tantum unus actus intelligendi respectu uniuscumque objectii, ut patet *in* 1. *dist.* 2. *quæst.* 1.

(l) *Quod si detur alius intellectus prius dicti*, scilicet quod respectu notitiæ declarativæ est proprietas Verbi, inquantum Verbum declarat alia a se, non ut habent *esse* in memoria Patris, sed ut *habent rationem termini*, id est, ut sunt termini producti in *esse* intelligibili, ita quod omnis creatura actu intellectus divini sit producta in *esse* intelligibili ; et hoc modo non est proprietas Verbi, quia in tali *esse* producuntur a tota Trinitate, ut subtiliter probat Doctor *in* 2. *dist.* 1. *quæst.* 1.

Quid sit dicere Verbo.

(m) *Qualiter autem concedatur Pater dicere Verbo proprio*, de hoc vide litteram præsentem, et quæ notat Doctor *in* 1. *dist.* 27. *quæst. ultim. et dist.* 3. *q.* 2. et similiter *in* 2. *d.* 1. *quæst.* 1. et singularem quæstionem *in quodlibeto,* quæ est octava in ordine.

SCHOLIUM.

Actum diligendi omnia in Deo, esse unum, explicat. Secundo docet quomodo æqualiter vel inæqualiter omnia diligit. Inæqualitas contingit primo, ratione inæqualitatis objectorum super quæ transit Dei dilectio, vel volitorum ipsis. Secundo, ratione ordinis, quo super ea transit ; et ponit quatuor signa seu instantia. In primo se voluit. In secundo voluit electos ad gloriam. In tertio voluit eisdem gratiam. In quarto sensibilia. De quibus vide Doct. supra d. 19. et 1. d. 41. et Quodlib. 17.

Tertium patet (n), quia una est potentia, unum objectum primum, et habet unum actum infinitum adæquatum sibi. Nec oportet illum unum esse omnium, quasi omnia requirantur ad perfectionem hujus actus, sed solum ex perfectione hujus actus sequitur, quia perfecte tendit in primum terminum, quod etiam perfecte tendat in omnia, circa quæ primus terminus est totalis ratio agendi. Sola autem essentia divina potest esse prima ratio agendi tam intellectui divino quam voluntati, quia si aliquid aliud posset esse prima ratio agendi, vilesceret illa potentia.

Ex hoc patet (o) quomodo est æqualitas in Deo in diligendo omnia, comparando actum ad agens. Sed comparando actum ad connotata, sive ad ea super quæ transit, est inæqualitas, non tantum quia illa volita sunt inæqualia, vel inæqualia bona sunt eis volita ; sed etiam quia secundum quemdam ordinem tran-

sit super illa; nam omnis rationabiliter volens, vult primo finem, et secundo illud quod immediate attingit finem, et tertio alia quæ remotius sunt ordinata ad attingendum finem. Cum igitur Deus rationabilissime velit, licet non diversis actibus, sed tantum uno, inquantum illo diversimode tendit super objecta ordinate, primo vult finem, et in hoc est actus suus perfectus, et voluntas ejus beata; secundo vult illa, quæ immediate ordinantur in ipsum, prædestinando scilicet electos, qui immediate attingunt ipsum, et hoc quasi reflectendo, volendo alios diligere idem objectum secum, sicut prius dictum fuit de charitate *dist.* 28. *hujus.* Qui enim amat se primo ordinate, et per consequens non inordinate zelando, vel invidendo isto modo, secundo vult habere alios diligentes, et hoc est velle alios habere amorem suum in se, et hoc est prædestinare eos, si velit eis hoc bonum finaliter. Tertio vult illa, quæ sunt necessaria ād attingendum hunc finem, scilicet bona gratiæ. Quarto vult propter illos alia, quæ sunt remotiora, puta hunc mundum sensibilem, ut serviat eis, ut sic verum sit illud 2. Physic. *Homo quodammodo est finis omnium sensibilium,* scilicet quia propter ipsum volitum a Deo, quasi in secundo signo naturæ, sunt omnia sensibilia volita, quasi in quarto signo. Illud etiam, quod est propinquius fini ultimo, consuevit dici finis eorum quæ sunt remotiora; sive igitur quia Deus vult mundum sensibilem in ordine ad hominem prædestinatum, sive quia quodammodo vult immediatius hominem amare se, quam mundum sensibilem esse, homo erit finis mundi sensibilis.

Inæqualitas amoris Dei non est propter bonitatem præsuppositam in creaturis.

Patet igitur inæqualitas volibilium quantum ad ipsa volita, non ut volitio est ipsius voluntatis, sed ut transit super objecta modo prædicto, nec tamen illa inæqualitas est propter bonitatem præsuppositam in objectis quibuscumque aliis a se, quæ sit quasi ratio sic vel sic volendi; sed ratio est in ipsa voluntate divina, quia sicut ipsa acceptat alia in gradu, ita sunt bona in tali gradu, et non e converso. Vel si detur, quod in eis, ut ostensa sunt ab intellectu, ostenditur aliquis gradus bonitatis essentialis, secundum quem rationabiliter debent complacere voluntati, hoc saltem est certum, quod complacentia eorum, quantum ad actualem existentiam, est mere ex voluntate divina absque alia ratione determinante ex parte eorum.

Argum. 1.

Ad primum dico (p), quod habitus habet aliquid perfectionis, et quoad hoc ponitur in Deo. Quod autem requirit imperfectionem in perfectibili, hoc est per accidens, et sic non est ibi; unde in Deo est per identitatem cum potentia, cum quodlibet sit infinitum.

Argum. 2. Quomodo inanimata ex charitate sunt diligibilia.

Ad secundum dico, quod licet inanimata non sint proprie diligibilia ex charitate, quæ est amicitia, et ad ipsa non est amicitia proprie habenda, potest tamen haberi ad ipsa aliquod *velle* ex charitate, quale scilicet habendum est ad ea; possum enim ex charitate velle arborem esse, et arborem mihi servire ad talem actum, inquantum talis actus juvat me ulterius ad diligendum Deum in se; et hoc modo potest concedi, quod Deus ex charitate diligit om-

nia, non volitione amicitiæ, sed tali, qualis est habenda respectu eorum.

Argum. 3. Unde inæqualitas dilectionis Dei ? Tertium concludit inæqualitatem, quantum ad bona volita ipsis dilectis, non enim vult non prædestinatis tanta bona, quanta prædestinatis, nec illis, quibus dicitur irasci, vult tantum bonum pro tunc, pro quando dicitur irasci, quantum vult aliis, quibus dicitur non irasci ; et ista inæqualitas dilectionis, hoc est, effectus dilectionis, concedenda est non solum quantum ad gradus specificos, sed etiam in individuis ejusdem speciei ; nec ratio hujus est natura in isto et in illo, sed sola voluntas divina.

Ad rationem opposit. Ad argumentum in oppositum, non concludit æqualitatem, nisi ut actus est operantis, non autem ut transit super objecta.

COMMENTARIUS.

10. (n) *Tertium patet.* Hic Doctor ostendit quomodo dilectio Dei est æqualis, et quomodo non æqualis; nam dilectio Dei in se considerata est tantum una, et formaliter infinita, ut patet a Doctore *in* 1. *dist.* 2. *quæst.* 1. Talis enim dilectio perfectissime adæquatur objecto primo, scilicet Deitati et potentiæ volitivæ simpliciter primæ, quæ est voluntas divina, et per consequens sicut objectum primum est diligibile amore infinito, ita voluntas prima est nata ipsum diligere amore infinito, et sic talis amor in se consideratus, sive ut comparatus voluntati divinae, sive objecto primo, est formaliter infinitus. Et quod talis amor terminetur etiam ad omnia alia objecta diligibilia, hoc non requiritur quasi ad perfectionem sibi addendam, imo quia est formaliter infinitus, ideo concomitanter est omnium diligibilium, sicut supra dixi de intellectione divina ; quia ergo talis amor *perfecte tendit in primum terminum*, scilicet in primum objectum, sequitur *quod etiam perfecte tendat in omnia, circa quæ primum objectum est totalis ratio agendi*, etc.

Adverte tamen, quod ubi dicit, quod *objectum primum est totalis ratio*, debet sic intelligi, quod est totalis ratio in ratione objecti intelligibilis et volibilis, ita quod nihil aliud ab essentia divina potest esse ratio movendi intellectum vel voluntatem divinam in ratione objecti diligibilis, sed præcise sola essentia divina in ratione objecti diligibilis est totalis ratio movendi voluntatem divinam ad sui et omnium aliorum dilectionem, ad talem tamen dilectionem etiam voluntas divina concurrit, ut quasi causa partialis, ut patet a Doctore *in* 1. *dist.* 2. *part.* 2. licet sola essentia divina in ratione objecti diligibilis sit totalis ratio, sicut etiam eadem essentia in ratione objecti actu intelligibilis est totalis ratio movendi intellectum divinum ad sui et omnium aliorum cognitionem, et intellectus divinus dicitur etiam totalis ratio quasi causandi notitiam essentiæ et omnium aliorum totalis, dico in ratione potentiæ intellectivæ.

(o) *Ex hoc patet quomodo est æqualitas in Deo in diligendo omnia, comparando actum diligendi ad agens*, sive accipiendo dilectionem Dei in se, quia illa non potest intendi, nec remitti, cum sit formaliter infinita, et per consequens cuicumque comparetur, semper erit eadem et æqualis. Sed comparando dilectionem Dei ad connotata,

sive ad objecta secundaria diligibilia, tunc potest esse duobus modis inæqualitas. Primo, quia talia objecta volita sunt inæqualia, sive inæqualia bona sunt eis volita, nam ideo bona, quia volita; quia ergo talia bona sunt effectus divinæ dilectionis, et ad invicem inæqualia, tunc dilectio Dei dicitur inæqualiter transire super alium et alium effectum. Secundo, est inæqualitas quantum ad ordinem transeundi super talia objecta, quia divina dilectio primo transit super primum diligibile, quod est essentia divina. Secundo super diligibilia immediatiora illi, non quantum ad *esse* naturæ, sed quantum ad *esse* gratuitum, quia ordinate volens prius vult finem in se, et secundo immediatiora fini attingibili per illa. Cum ergo voluntas divina sit ordinatissime volens, sequitur quod dilectio sive volitio ipsius primo determinatur ad finem ultimum in se; et secundo ad immediatiora fini prædestinando illa ad finem ultimum; et tertio vult illa quæ sunt necessaria ad attingendum illum finem, scilicet bona gratiæ; et quarto vult propter illos prædestinatos alia remotiora, puta hunc mundum sensibilem, ut serviat eis.

Et dicit Doctor quod vult prædestinatos, quasi reflectendo, volendo illos diligere idem objectum suum, sicut dictum est supra, *dist.* 28. *et* 29. *hujus.* Voluntas enim divina actu recto diligit essentiam divinam in se et propter se, et actu quasi reflexo vult non tantum se diligere essentiam, sed etiam vult alios diligere essentiam suam in se et propter se; et si vult illos finaliter diligere essentiam suam in se et propter se, tunc nihil aliud est nisi illos prædestinare ad fruitionem Deitatis, quæ est dilectio Dei in se et propter se clare visi; patet igitur inæqualitas volibilium quantum ad ipsa volita, non ut volitio est ipsius voluntatis, quia ut sic, est omnino æqualitas, sed ut volitio transit super objecta modo prædicto, nec tamen illa inæqualitas dilectionis est propter bonitatem præsuppositam in objectis volitis aliis a Deo, quæ bonitas in illis objectis sit quasi ratio sic vel sic volendi, quia ideo sunt bona, quia volita vel accepta, et non e contra, ut satis patet a Doctore *in* 2. *dist.* 37. *et in* 3. *dist.* 19. *et in* 1. *dist.* 41. *et in Quodlib. quæst.* 17. Sicut ergo voluntas divina acceptat alia objecta in tali et tali gradu, ita sunt præcise bona in tali gradu, et non e contra. Vel si detur quod in eis, scilicet objectis secundariis, ut ostensa sunt ab intellectu divino ostenditur aliquis gradus bonitatis essentialis, secundum quam bonitatem rationabiliter debet complacere voluntati; et hoc est, quod alias dictum est, quod voluntas divina necessario complacet quidditatibus ostensis ab intellectu divino prioribus omni existentia reali; sed complacentia illorum objectorum, quantum ad actualem existentiam est mere ex voluntate divina absque alia ratione determinante ex parte eorum; hoc subtiliter patet a Doctore *in* 1. *dist.* 39. *et* 41.

Si dicatur, quod hæc videtur contradictio, quia supra dixit, quod sola essentia divina potest esse prima ratio agendi tam intellectui divino quam voluntati, et hoc dicit quod prima ratio volendi est a voluntate divina. 14.

Dico breviter, quod prima ratio quasi causandi dilectionem Dei in ra-

tione objecti volibilis est sola essentia divina, sed habita tali volitione essentiali, tunc voluntas divina actu suo vult alia a se ; quantum ergo ad voluntatem absolutam, prima ratio est essentia divina, quantum vero ad transitionem volitionis super actualem existentiam aliorum, est a sola voluntate divina.

Si etiam dicatur, quod essentia divina est ratio movendi voluntatem divinam ad volitionem sui et aliorum, tunc dico quod talis transitus volitionis super alia objecta, quoad existentiam eorum, est ab essentia et voluntate, et hoc a voluntate contingenter, quia quando duæ causæ partiales concurrunt ad aliquem effectum, quarum una agit per modum naturæ, et alia contingenter, effectus dicitur contingens. Sed prima responsio videtur melior propter multas difficultates, quæ possent oriri ex secunda responsione.

Charitas in Deo est perfectio simpliciter.

15. (p) *Ad primum dico*. Arguit primo Doctor probando quod Deus non diligat ex charitate, quia tunc habitus charitatis esset in Deo, et per consequens perficeret voluntatem, et sic voluntas divina si esset perfectibilis, esset imperfecta.

Inanimata non sunt diligibilia.

Respondet quod habitus ponitur in Deo quantum ad illud quod est perfectionis, quia charitas in Deo est perfectio simpliciter, sicut et alia attributa, sed non ponitur quantum ad illud quod est imperfectionis, quod est esse perfectibile, quia talis habitus est perfecte idem voluntati divinæ ; modo inter perficiens et perfectibile est distinctio realis. Sed quomodo charitas denominat voluntatem divinam absque hoc, quod non perficiat ipsam, de hoc vide quæ prolixe notat Doctor *in* 1. *dist.* 5. *quæst.* 2.

Secundo arguit, probando quod non omnia sint diligibilia ex charitate, quia non inanimata. Dicit Doctor, quod licet inanimata non sint proprie diligibilia ex charitate, quæ est amicitia, quia Deus non diligit lapidem diligere Deum in se, sive non vult lapidem diligere Deum in se et propter se, quæ dilectio dicitur amicitia, cum lapis non sit capax hujus dilectionis, potest tamen haberi ad ipsa aliquod *velle* ex charitate, quale scilicet habendum est ad ea ; possum etiam ex charitate velle arborem esse et velle arborem mihi servire ad talem actum, pro quanto talis actus juvat me ulterius ad diligendum Deum in se ; et hoc modo potest concedi quod Deus ex charitate diligit omnia non volitione amicitiæ, ut supra dixi, sed tali, qualis est habenda respectu eorum, puta quia vult cibum esse, et vult ipsum esse in servitium in *esse*, pro quanto juvar me ad dilectionem Dei in se. Aliæ duæ rationes cum suis responsionibus sunt claræ in littera.

DISTINCTIO XXXIII.

(Textus Magistri Sententiarum).

De quatuor virtutibus cardinalibus.

Post prædicta de quatuor virtutibus, quæ principales vel cardinales vocantur, disserendum est : quæ sunt justitia, fortitudo, prudentia, temperantia. De quibus Augustinus ait : « Justitia est in subveniendo miseris ; Prudentia in præcavendis insidiis ; Fortitudo in perferendis molestiis ; Temperantia in coercen-
7. dis delectationibus pravis. » De his dicitur in libro Sapientiæ : *Sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et virtutem. Sobrietatem* vocat temperantiam, et *virtutem* vocat fortitudinem. Hæ virtutes cardinales dicuntur, ut idem ait, « quibus in hac mortalitate bene vivitur, et post ad æternam vitam pervenitur. »

Utrum et in Christo fuerint et in Angelis sint.

Quæ in Christo plenissime fuerunt et sunt, *de cujus plenitudine nos omnes accepimus;* in quo habuerunt usus eosdem, quos in patria habent, et quosdam etiam viæ.

De usibus earum.

Verumtamen, an « hæ virtutes, cum et ipsæ in *animo* esse incipiant, qui, cum sine illis prius esset, tamen *animus* erat, desinant esse, cum ad æterna perduxerint, nonnulla quæstio est. Quibusdam visum est esse desituras, et de *tribus* quidem, prudentia scilicet, fortitudine, temperantia, cum hoc dicitur, nonnihil dici videtur ; *justitia* enim immortalis est, et magis tunc perficietur in nobis, quam esse cessabit, cum beate vivemus contemplatione naturæ divinæ, quæ creavit omnes cæterasque instituit naturas, qua nihil melius et amabilius est ; cui regenti esse subditum justitiæ est. Et ideo *immortalis est* omnino *justitia,* nec in illa beatitudine esse desinet, sed talis ac tanta erit, ut perfectior et major esse non possit. Fortassis et aliæ tres virtutes ; *prudentia* sine ullo jam periculo erroris ; *fortitudo* sine molestia tolerandorum malorum ; *temperantia* sine repugnatione libidinum, erunt in illa felicitate ut *prudentiæ* ibi sit nullum bonum Deo præponere vel æquare ; *fortitudinis,* ei firmissime cohærere ; *temperantiæ,* nullo defectu noxio delectari. Quod vero nunc agit *justitia* in subveniendo miseris, quod *prudentia* in præcavendis insidiis, quod *fortitudo* in perferendis molestiis, quod *temperantia* in coercendis delectationibus pravis ; non erit ibi omnino, ubi nihil mali erit. Ista igitur virtutum opera huic mortali vitæ necessaria, sicut fides, ad quam referenda sunt,

Trin. c. 9. in princ. capitis. Ibidem paulo inferius.

Dubium 5. Sap. 1. 15.

in præteritis habebuntur. » Ecce aperte hic dicit Augustinus, quod prædictæ virtutes in futuro erunt, sed *alios usus* tunc habebunt quam modo. Cui Beda consentit, super Exodum dicens : « Columnæ, ante quas appensum est velum, potestates cœli sunt quatuor eximiis virtutibus præclaræ, id est, fortitudine, prudentia, temperantia, justitia, quæ aliter in cœlis servantur ab Angelis et animabus sanctis quam hic a fidelibus. » Et consequenter assignat Beda *usus* illarum virtutum secundum præsentem statum et futurum, imitans Augustinum in præmissis assignationibus.

Exod. 20.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum virtutes morales sint in voluntate sicut in subjecto ?

Alens. 3. *p. q.* 29. *m.* 1. *art.* 4. *et q.* 78. *m.* 3. D. Thom. 1. 2. *q.* 56. *art.* 45. *et hic q.* 2 *art.* 4. D. Bonavent. *art.* 1. *q.* 3. Richard. *art.* 1. *q.* 1. Durand *q.* 1. Gabr. *quæst.* 1. Mayron. *quæst.* 2. Vasq. 1. 2. *disp* 87. Alm. *hic tract.* 3. *mor. c.* 6. Major. 3 *dist.* 36. *q.* 1. *et* 2. *qui omnes tenent cum* Scot. *contra* D. Thom. *vide* Rada. 3. *tom. controvers.* 15. *a.* 1.

1. Circa istam trigesimam tertiam distinctionem, inqua Magister agit de virtutibus moralibus vel cardinalibus, quæritur, utrum virtutes morales sint in voluntate sicut in subjecto ? Quod non. Philosophus 1. *Ethic.* dicit quod sunt in parte irrationabili animæ ; et Commentator exponit, quod in ea, quæ est media inter plantativam et rationalem ; talis non est voluntas, sed appetitus sensitivus.

Cap. 9. et inde.

Præterea *tertio Ethicorum*, ponit Philosophus fortitudinem et temperantiam in appetitu sensitivo.

Præterea, *sexto Ethicorum*, com. 6. *Prudentia est recta ratio agendorum.*

Præterea, *primo Polit. cap.* 3. Ratio dominatur appetitui inferiori principatu politico, id est, civili, ita quod appetitus ille potest contra moveri ; igitur ad hoc, ut delectabiliter moveatur a ratione recta, est necessarium ponere in illo tales habitus.

Præterea : Fortitudo et temperantia dicuntur esse in irascibili et concupiscibili ; hæc autem non distinguuntur in voluntate, sed tantum in appetitu sensitivo, quia conditiones objecti, quas respiciunt, scilicet bonum arduum et bonum delectabile, non per se variant objectum voluntatis, sed tantum bonum sensibile, quod objicitur appetitui sensitivo.

Præterea : Voluntas sufficienter perficitur per virtutem Theologicam ; ergo, etc.

Contra : Virtutis est habitus electivus ex definitione sua 2. *Ethic.* electio autem est actus voluntatis vel rationis 6. *Ethic.* est enim appetitus consiliativus : hoc autem pertinet ad voluntatem, quæ operatur, præsupposita cognitione rationis ; habitus autem est illius potentiæ, cujus est per se talis operatio ; igitur habitus moralis est per se voluntatis.

Præterea : Virtus habet pro per se objecto bonum honestum : illud autem est per se objectum voluntatis.

Præterea : Virtus est per se principium actus laudabilis, 2. *Ethic.* nulli autem debetur laus, nisi voluntarie agenti ; igitur ejus est virtus,

cujus est per se libere agere; illud est voluntas.

SCHOLIUM.

Sententia D. Thom. virtutes morales nullo modo ponendas in voluntate, sed tantum in appetitu sensitivo. Probatur quatuor rationibus claris.

Hic dicitur (a) quod Philosophus sensit partem negativam, alias insufficienter locutus est de virtutibus moralibus, quia ubicumque loquitur de virtutibus moralibus, dicitur concedere, quod sint in parte sensitiva; nusquam autem, quod sint in intellectiva, nisi 5. *Ethic. cap.* 1. *de justitia*.

Ad hoc ponuntur rationes. Prima est hæc: Voluntas est ex se determinata ad bonum simpliciter, quia vel illud est proprium objectum ejus, ut distinguitur contra bonum *ut nunc*, quod est objectum appetitus sensitivi; vel si potest tendere in bonum *ut nunc*, potest sufficienter determinari in tendendo vel non tendendo ex ostensione rationis. Videtur enim, quod objectum moveat solum, sicut est apprehensum, ipsam voluntatem, et ita non est necesse ponere in ea habitum, sed sufficit quod intellectus sufficienter perficiatur ad recte ostendendum.

Secundo (b) arguitur ex libertate voluntatis, quia voluntas cum sit libera, potest sufficienter se determinare; igitur non indiget alio determinante ut habitu aliquo. Hoc etiam arguitur aliter, quia si libere agit, repugnat sibi determinari ad agendum per modum naturæ; sed virtus inclinat per modum naturæ, et ita repugnat modo agendi ipsius voluntatis, et ita non est in ea.

Tertio (c) sic, ubi sunt extrema, ibi et medium; igitur ubi sunt passiones excedentes, ibi erit virtus, quæ est moderatrix earum; sed passiones sunt in appetitu sensitivo, non autem in voluntate; ergo. 3. ratio.

Quarto, (d) quia si in voluntate posset esse virtus ex actibus ejus rectis moralibus, aliis ab actibus appetitus sensitivi, acquisita, igitur Angelus ex rectis volitionibus moralibus posset acquirere virtutes morales; consequens videtur inconveniens, et contra Philosophum 10. *Ethic.* ubi manifeste negat ab eis tales virtutes. 4. ratio. Cap. 10.

COMMENTARIUS.

1. (a) *Hic dicitur*. Primo Doctor in quæstione recitat unam opinionem, quam improbat, quæ opinio est Thomæ *in* 3. *dist.* 33. *art.* 2. *quæst.* 4. et Ægidii de Roma *quodl.* 4. *quæst.* 18. qui tenent quod virtutes morales, excepta justitia, sint in parte sensitiva subjective. Et hoc probant auctoritate et rationibus. Auctoritas est Philosophi, qui nusquam locutus est, quod sint in parte intellectiva, nisi de justitia, quam ponit in parte intellectiva, patet 5. *Ethic. cap.* 4. *et* 5. Secundo probat hoc idem quatuor rationibus. Prima stat in hoc, quia virtus ponitur in potentia, ut sit determinativa potentiæ ad virtuose agendum; sed voluntas ex se est determinata ad recte agendum, quia objectum voluntatis præcise movet voluntatem sicut est apprehensum; sufficit ergo quod intellectus sit sufficienter perfectus ad recte ostendendum objectum esse volendum cum omnibus circumstantiis requisitis ad actum moralem.

Opin. Thomæ et Ægidii.

(b) *Secundo*, quia cum voluntas sit libera, potest ex se sufficienter determinari ad recte agendum, et per consequens non requiritur aliqua virtus determinativa voluntatis ad recte agendum.

(c) *Tertio*, quia passiones excedentes sunt subjective in appetitu sensitivo; ergo et virtus, quæ est moderatrix earum erit tantum in appetitu sensitivo.

(d) *Quarto*, quia si in voluntate possit esse virtus, etc.

Unde cap. 10. sic dicit Philosophus : *Esse vero perfectam felicitatem contemplativam quamdam operationem, vel ex eo patebit quod deos maxime existimamus felices, ac beatos esse, ad quas res illis tribuimus, utrum justas, an erit ridiculum, si in contractibus ac reddendis depositis, et hujusmodi rebus occupati dicantur. Sed an fortes in sustinendis terroribus et periculis subeundis honesti causa, an liberales, at cui dabunt*, etc. ubi patet intensio Philosophi, quod virtutes morales non sunt in Angelis.

SCHOLIUM.

Impugnat dictam sentent. D. Thom. primo, ex Philos. ostendens clare, quod non consequenter, et præter intentum ejus adducatur ad oppositum. Secundo, ex duobus locis Augustini.

4\. Cap. 1. Hæc opinio (e) improbatur viis similibus his, quæ positæ sunt ab eis pro ea. Et primo per Philosophum 1. Politicorum : *Necesse est*, inquit, *principantem habere virtutem, ut recte principetur, et principaliorem, quam in servo, ut recte subjiciatur* : et applicat ad partem superiorem et inferiorem in anima.

1\. Ethic. cap. 9. Præterea, isti concedunt (f) justitiam esse in voluntate; igitur rationes communes de voluntate et virtute morali non concludunt; nec etiam auctoritates Philosophi 1. *Ethic.* De obedibili rationi, debent intelligi de solo appetitu sensitivo, quia si solum illum intelligeret per obedibile rationi, igitur insufficienter dividit animam, inquantum est capax virtutis moralis, et inquantum tractat de ipsa; tractat enim de ea ut est susceptiva virtutis moralis, et tamen voluntas est susceptiva justitiæ, propter quam saltem est susceptiva virtutis moralis, quæ nec est in ratione, nec in obedibili rationi, ut ipsi intelligunt illa duo membra.

Præterea, ante definitionem virtutis, circa medium primi, volens Philosophus inquirere definitionem felicitatis, dicit sic : *Separandum igitur nutritivam et augmentativam vitam, sequens autem sensitiva quædam utique erit; videtur ergo et hæc communis homini et equo et bovi et omni animali; relinquitur ergo operativa quædam rationem habentis; hic autem hoc quidem, ut bene persuasibile ratione, hoc autem, ut habens et intelligens.*

Ex ista littera patet, quod primo excludit partem sensitivam, quia in ista non est operatio hominis secundum quod homo, qualis est operatio secundum virtutes morales, et per consequens non sunt principaliter ponendæ in ista parte; igitur illud quod relinquitur, scilicet operativa hujus, scilicet rationem habentis, est per se excellens super totam partem sensitivam, et illud dividit ipse in intelligens, et in bene persuasibile a ratione;

igitur per persuasibile a ratione intelligit voluntatem, quia per intelligens constat, quod intelligit intellectum. Sic igitur (g) patet expresse ex dictis suis, quod obedibile rationi vocat aliquando appetitum sensitivum, aliquando voluntatem, sicut in fine primi, et sicut obedibile rationi dupliciter accipitur, et *rationale* accipitur dupliciter. Uno modo stricte et primo, et sic convenit soli intellectui ; alio modo non stricte, nec primo, sed simpliciter, sic convenit etiam voluntati; sed tertio, scilicet appetitui sensitivo, non convenit per essentiam, sed transumptive. Igitur illud medium, quod est voluntas, nunc vocatur rationale ab uno extremo ; nunc obedibile rationi ab alio extremo. Stricte enim accipiendo *rationem,* ipsa est persuasibilis a ratione ; accipiendo *rationem* large, prout dividitur contra sensum, sic est rationalis; appetitus autem sensitivus non est persuasibilis a ratione, sed obedibilis rationi ; et hæc verba bene possunt ponderari, quia liberum bene est persuasibile, non tamen proprie obedibile ; appetitus autem sensitivus, quia non est liber, non est persuasibilis, sed obedibilis imperio voluntatis.

Præterea, ad hoc sunt multæ auctoritates Augustini, una de moribus Ecclesiæ, ubi vult quod quatuor virtutes morales non sunt, nisi amor ordinatus, vel amoris ordinati. Quære ibi. Item 14. *de Civit. cap.* 5. *et* 6. diffuse. Quære. De hoc etiam Avicenna 9. *Metaph. cap. ultimo.*

COMMENTARIUS.

(e) *Hæc opinio.* Doctor primo im- 2.
probat hanc opinionem viis similibus, et deinde solvit rationes opinantis. Primo ergo probat quod virtutes morales sint subjective in voluntate. Et primo probat auctoritate Philosophi. Prima auctoritas est primo Poli, et applicat ad partem superiorem et inferiorem in anima. Si ergo oportet principantem habere virtutem et principaliorem quam servum, ut recte principetur, a fortiori oportet in anima esse virtutem, quæ recte principetur ipsi corpori. Unde Philosophus sic dicit : *Animal,* inquit, *constat primum ex anima et corpore, quorum alterum imperat secundum naturam, alterum paret ; oportet autem considerare naturam non in corruptis, sed in his quæ magis se habent secundum naturam* ; et parum infra : *Est igitur, ut dicimus, primum in animali, prospicere imperium dominicum et civile. Nam animus quidem in corpus dominicum habet imperium, mens vero in appetitum civile et regium, in quibus clarum est secundum naturam et utilitatem imperari ab animo corpori, et ea parte, quæ habet rationem ei parte, quæ subjacet perturbationi,* etc. ubi expresse patet quomodo virtus requiritur in parte intellectiva ad hoc ut habeat rectum dominium, quale habet Rex in cives, sive Princeps super partem sensitivam.

(f) *Præterea, isti concedunt justitiam esse in voluntate, igitur rationes communes de voluntate, virtute morali non concludunt* ; patet, quia si ponitur virtus moralis, ut isti dicunt, ut sit determinativa potentiæ cujus est, sequi-

tur quod justitia non est in voluntate, quia secundum eos, est ex se determinata ad bonum apprehensum, vel si concedatur posse determinari a justitia, ita etiam habent concedere hoc idem de aliis virtutibus moralibus.

Rationale potest multipliciter accipi. (g) *Sic igitur*. Et addit quod sicut *rationale* potest multipliciter accipi, ita et *obedibile rationi*. Nam rationale aliquando accipitur pro solo intellectu; aliquando pro voluntate, et aliquando magis improprie pro parte sensitiva, pro quanto scilicet est obedibilis rationi, sic etiam *obedibile rationi* aliquando accipitur pro voluntate, et aliquando pro potentia sensitiva, pro quanto subest imperio voluntatis.

SCHOLIUM.

Primam rationem D. Thom. ducit efficaciter ad oppositum, ostendens ideo ponendam in voluntate virtutem moralem, quia est indifferens ad bene vel male operandum; et docet ad quem finem ponuntur habitus acquisiti, et ostendit evidenter æquivocationem rationis D. Thomæ.

5. Ducitur prima ratio D. Thom. in oppositum. Præterea (h), rationes adductæ pro opinione ducuntur ad oppositum. Prima sic: voluntas est indeterminata, non tantum ad opposita, sed etiam in modo agendi, scilicet recte et non recte; igitur indiget aliquo inclinante determinate ad recte agendum, et illud est virtus. Consequentia patet, quia ad hoc ponuntur virtutes in potentiis, ut potentiæ, quæ de se possunt recte et non recte agere, regulentur per virtutes. Probatio antecedentis, quia voluntas potest velle sibi quodcumque bonum, in quo ostenditur ratio sui primi objecti, et in diligendo et in volendo talia, potest non recte agere.

Quod si dicas, quod sufficit rationem recte ostendere, et quod ideo non requiritur virtus in voluntate, sed in ratione, hoc est falsum, quia tunc oporteret (i) prius rationem errare in ostendendo, quam voluntatem male eligere; et ita ante primum peccatum voluntatis, erit error in intellectu, quod est irrationabile, quia tunc pœna esset ante culpam. Prius fuit r... electi... volun... quam... in inte... tu... Vide i... dist.

Præterea, dato (k) quod voluntas possit sufficienter determinari per intellectum ad recte eligendum, non tamen sequitur, quod non generetur habitus in ea, quia intellectus magis determinatur ad recte judicandum, quia intellectus inquantum habet operationem præviam actui voluntatis, mere naturaliter agit; et non negatur in intellectu ex frequentibus actibus habitum generari ad recte judicandum, scilicet prudentiam; cum igitur voluntas non sit magis determinata ex se ad unum quam intellectus, potest in ipsa ex actibus ejus frequenter elicitis quædam habilitas generari inclinans ad similes actus, et illam voco virtutem.

Præterea (l) habitus non tantum ponuntur in potentiis, ut per eos potentiæ agant recte. sed ut delectabiliter et prompte, quia recte potest agere quis sine habitu proprie acquisito, sicut patet in vitioso noviter converso ad bonum, cui si ratio recta dictet aliquid oppositum vitio consueto esse eligendum, licet istud eligat, non tamen delectabiliter; non enim statim in primo actu corruptus est totus habitus vi- Assig... finis... prin... quem... nuntu... bitus... qu...

tiosus, imo vel nihil, vel parum remissus. Hoc patet per experientiam, quod talis difficulter elegit bonum honestum, et delectabile sibi esset eligere oppositum secundum malam consuetudinem præcedentem ; igitur ad hoc, quod voluntas delectabiliter agat dictatum a ratione, requiritur habitus ad eliciendum actum conformiter illi habitui.

Ad rationem igitur primam, respondeo quod procedit ex æquivocatione ejus, quod est bonum simpliciter ; illud enim potest intelligi, vel ut distinguitur contra bonum apparens, vel ut distinguitur contra bonum in singulari acceptum. Si primo modo, sic bonum simpliciter non est objectum voluntatis, quia tunc voluntas non posset habere actum circa aliquod objectum apparens ; nulla enim potentia potest habere aliquem actum, circa illud in quo non salvatur ratio sui primi objecti; et ita voluntas cujuscumque viatoris esset confirmata ex objecto suo, ne posset peccare. Secundo modo potest concedi, quia bonum sub ratione boni in universali est objectum appetitivæ et suæ propriæ cognitivæ ; sensus autem secundum communiter loquentes, cognoscit singulare, et intellectus universale; ideo appetitus sensitivus habet pro objecto bonum ut nunc, id est, bonum singulare conditionibus individuantibus; voluntas autem habet pro objecto bonum ostensum ab intellectu, quod est bonum universale, quod est bonum simpliciter. Quod additur ibi (m), quod sufficit rationem rectam ostendere, contra, quia tunc voluntas non posset in oppositum : error.

COMMENTARIUS.

(h) *Præterea, rationes adductæ pro* 3.
opinante ducunt ad oppositum, et arguitur sic: Potentia, quæ est indeterminata ad recte agendum et non recte agendum, indiget habitu virtutis determinante illam ad recte agendum. Hæc propositio conceditur ab eis, sed voluntas est hujusmodi, patet, quia non tantum est indeterminata ad opposita, scilicet contraria, sed etiam est indeterminata ad recte et non recte agendum ; patet, quia voluntas potest velle sibi quodcumque bonum, in quo ostenditur sui primi objecti, et ideo in volendo tale bonum potest excedere, et sic deficere a rectitudine ; ergo.

Quod si dicatur quod sufficit rationem recte ostendere ad hoc ut voluntas possit recte velle, et non requiritur in voluntate aliquis habitus virtutis.

(i) Contra, *quia tunc oporteret prius rationem errare in ostendendo*, et sic Adam prius erravit in ratione quam peccaverit non recte diligendo, quod tamen est falsum, ut supra patuit *in* 2. *dist.* 22. ubi ostensum est quod peccatum primi hominis non fuit ex ignorantia.

(k) *Præterea, dato quod voluntas possit sufficienter determinari per intellectum ad recte eligendum*, (et hoc verum est etiam apud Doctorem, ut patet *in prolog. quæst. ult. et in primo, dist.* 17. *et in* 4. *dist.* 4. *quæst.* 2.) *non tamen sequitur quod non generetur habitus in ea ex frequentatis electionibus* ; et probat per argumentum a fortiori, *quia intellectus magis determinatur ad recte judicandum*, quam voluntas ad recte eligendum ; patet, *quia*

intellectus, inquantum habet operationem prævium actui voluntatis, mere naturaliter agit, et ideo magis determinatur ex se quam voluntas, quæ tantum libere agit, *et tamen non negatur in intellectu ex frequentatis actibus habitum generari ad recte judicandum, scilicet prudentiam*, ut diffuse patet *in primo, dist.* 17. ergo a fortiori in voluntate ex actibus frequenter recte elicitis generantur virtutes morales.

(l) *Præterea, habitus non tantum ponuntur in potentiis*, etc.

4. Quomodo habitus ponantur in potentiis.

Et per hoc patet responsio ad primam rationem opinantis cum dicit, quod voluntas ex se est determinata ad bonum simpliciter, quia illud est proprium objectum voluntatis, dicit quod æquivocatur de *bono simpliciter*, quia tale bonum potest intelligi vel pro bono distincto a bono apparenti, vel pro bono communi distincto contra bonum singulare. Primo modo non est objectum adæquatum voluntatis, patet, quia tunc voluntas non posset velle bonum apparens, quia tunc bonum apparens non contineretur sub objecto adæquato voluntatis, quod tamen est falsum. Secundo modo bene conceditur quod bonum in communi est objectum adæquatum voluntatis, ita quod potest velle quodcumque bonum, sive ut nunc, sive ut præteritum, sive ut futurum; non sic autem appetitus sensitivus, quia non potest appetere nisi bonum, ut nunc.

(m) *Quod additur ibi, quod sufficit rationem rectam ostendere bonum simpliciter, contra, quia tunc voluntas non posset in oppositum*; si enim voluntas determinatur a ratione recta ad volendum tale bonum, tunc stante tali ratione recta, voluntas non posset velle oppositum, et sic in actu suo non esset libera; et de hoc satis dictum est *in secundo dist.* 7. *et* 25.

SCHOLIUM.

Ducit secundam rationem D. Thom. scilicet ideo voluntatem non habere virtutes, quia est libera) ad oppositum, ostendens ex ea sequi charitatem et spem non esse in voluntate, quod nullus auderet dicere. Solvit probationes pro illa ratione.

Secunda ratio (n) ducitur ad oppositum sic, magis indiget disponi per virtutem habens actionem suam in potestate sua, quam non habens, quia non habens non operatur laudabiliter vel vituperabiliter; sed habens sic; igitur indiget illo, per quod possit laudabiliter operari; hoc autem ponitur virtus; sed voluntas habet in potestate sua actionem suam, et non appetitus sensitivus, ergo videtur etiam mirabile, quod illud propter quod homo laudatur in operando, sit præcise in eo quod est sibi commune cum brutis. Nec valet hîc arguere, quod naturale agens determinatur ad agendum, igitur et voluntas, cum non sit potentia activa naturaliter, nam a puris agentibus naturalibus omnes removent habitus, quia ex se sunt summe inclinata. In intellectu tamen, qui magis naturaliter agit quam voluntas, non negatur habitus, quia non est ex se summe determinatus vel inclinatus; nec ista indeterminatio est ex imperfectione activi, sed ex illimitatione, quæ est perfectio activi. Alia enim mere naturalia determinantur sic ad unum, quod non possunt in oppositum contrarie, vel saltem contradictorie; voluntas autem non sic

7. Volu[ntas] habe[ns] potes[tate] sua a[ctio]nem ... litus ... tivus

Mera ... ralia acqu... hab...

determinatur, sicut dictum est *dist.* 25. *secundi.* Illa etiam probatio (o), quæ ibi additur, quod virtus inclinat per modum naturæ, quod est contra modum voluntatis, concluderet charitatem et spem non esse in voluntate, quod est communiter contra omnes Theologos.

Ad primam (p) igitur istarum probationum dico, quod licet voluntas ex sua libertate posset se determinare in agendo, tamen ex actione sua est receptiva alicujus habilitatis directe inclinantis ad similem actionem ; illa enim determinatio ejus non est per formam naturalem, qualis est in igne ad operandum, sed ex libera actione quæ procedit a potentia indeterminata, et ita determinabili per habitum. Ad secundam probationem (q) patet ex dictis, *dist.* 17. *primi, et* 25. *secundi,* qualiter causa secunda naturaliter agens potest concurrere cum causa priori libere agente, et qualiter affectus dicitur liber propter libertatem causæ principalis ; habitus autem, si est causa substantiæ actus, est causa secunda respectu voluntatis.

COMMENTARIUS.

(n) *Secunda ratio, quæ procedit ex libertate voluntatis, ducitur sic ad oppositum,* quia habens actionem in sua potestate, magis indiget disponi per virtutem ad recte et laudabiliter agendum, quam non habens ; sed voluntas est libera in omni sua actione, et non sensus, ergo magis indiget habitu virtutis ad recte agendum quam sensus. Videtur etiam mirabile quod illud propter quod homo laudatur in operando, sit præcise in appetitu sensitivo, qui est communis homini et brutis. Nec valet hîc arguere, quod naturale agens determinatur ad agendum ; igitur et voluntas, cum non sit primo modo activa naturaliter, nam a puris agentibus naturalibus omnes removet habitus, quia ex se sunt summe inclinati, tamen in intellectu, qui magis naturaliter agit quam voluntas, non negatur habitus, quia non est ex se summe determinatus vel inclinatus ; nec ista indeterminatio, scilicet ad agendum et non agendum, est ex imperfectione activi, sed ex illuminatione, quæ est perfectio activi.

(o) *Illa etiam probatio, quæ ibi additur, scilicet quod virtus inclinat per modum naturæ, quod est contra modum voluntatis, concluderet charitatem et spem non esse in voluntate,* quod est falsum ; nam charitas etiam inclinat per modum naturæ, ut patet per Doctorem *in primo, dist.* 17. et hoc idem dicendum est de omni habitu tam acquisito quam infuso. Appetitus sensitivus est communis homini et brutis.

(p) *Ad primam* probationem dicit, quod licet voluntas ex sua libertate posset se determinare ad agendum, tamen ex ratione sua, sive ex frequentatis actibus est receptiva alicujus habilitatis derelictæ, inclinantis ad similem actionem ; illa enim determinatio ad agendum non est per formam naturalem, qualis est in igne ad operandum, quæ sic est determinata ad unum oppositum, quod nullo modo potest in alio contradictorio, sed talis determinatio voluntatis est ex libera actione, quæ procedit a potentia indeterminata, scilicet a voluntate, quæ ex se potest in opposita contradi-

ctoria; et de hoc vide quæ prolixe dicit Doctor *in* 1. *dist.* 39.

(q) *Ad secundam probationem patet ex dictis*, etc. *habitus autem si est causa substantiæ actus* (hoc dicit propter opinionem Goffredi *quodl.* 9. *quæst.* 4. qui vult quod actus secundum substantiam sit per potentiam, sed intensio actus ab habitu, quæ opinio improbatur a Doctore *in primo*, *dist.* 17. de hoc etiam dicit, quia secundum aliquos habitus nullo modo est causa actus, licet hoc non teneat Doctor, ut patet ubi supra) *est causa tantum secunda respectu voluntatis* ; et quomodo causa secunda, vide *in primo*, *dist.* 17. et quæ ibi exposui.

SCHOLIUM.

Deducit tertiam rationem ad oppositum, ostendens pulcherrime, ad passiones moderandas potius ponendas esse virtutes in voluntate quam in appetitu. Et ponit duos modos moderandi passiones, tam inexistentes quam futuras. Epilogat rationes ad oppositum adductas ; et ponit aliud argumentum contra opinantem, scilicet D. Thom.

9. Ad 3. rat. D. Thom. Tertia ratio de moderatione passionum ducitur ad oppositum sic : Primo, quia in voluntate sunt passiones, secundum Augustinum 4. *de Civit. cap.* 5. *et* 6. igitur si propter moderationem passionum ponenda sit virtus in supremo illius potentiæ, in qua est passio, sequitur quod cum in suprema parte animæ, scilicet voluntate, sint aliquæ passiones, quod ibi ponentur virtutes.

Dupliciter moderatur passio præsens. Præterea, moderatio passionis intelligi potest dupliciter, aut inexistentis, aut futuræ. Inexistentem moderari convenit dupliciter ; vel minuendo passionem, quæ nata est fieri ab objecto secundum se, ne sit immoderata, sicut objectum esset natum delectare potentiam sensitivam, sibi derelictam ; aut referendo delectationem illam in finem convenientem rationi rectæ, ad quem non refertur, ex ratione absoluta objecti appetitus sensitivi. Futuram etiam moderari potest dupliciter intelligi ; vel fugiendo objectum, quod natum est delectare potentiam immoderate ; vel assumendo sola objecta, quæ nata sunt moderate delectare, et tunc passio futura non moderatur in se, sed ne immoderata insit præcavetur. Quocumque istorum modorum intelligatur moderatio passionis, magis potest voluntati competere quam appetitui sensitivo. si passio inest, vel inerit illi appetitui sensitivo ; nam de passione inexistente, si possibile est minui, magis potest eam minuere voluntas, quæ libere agit, quam appetitus sensitivus qui patitur ab objecto, vel qui coagit sibi quantum potest. Vide Ethic. exemp. de He... Dupli... moder... passio... fut...

Magis etiam potest voluntas referre ad finem consonum rationi rectæ, quam appetitus sensitivus, quia voluntas est proprie appetitus rationalis, et ita proprie collativa ad finem, quem ratio ostendit ; *uti* enim, quod est referre aliquid ad finem debitum, non est actus appetitus sensitivi, sed voluntatis : proprie enim conferre non conceditur appetitui sensitivo, vel cuicumque sensui, sicut voluntati et intellectui. Si intelligatur de passione, quæ immoderata debet præcaveri, et moderata assumi, satis videtur planum, quia circa futurum magis videtur voluntatem posse habere actum rectum, quam possit appetitus sensiti- Volu... est po... tia pr... colla... non a... titus ... siti...

vus, quia cognitiva voluntatis, quæ est ratio, magis potest consiliari de futuris quam sensus.

). Ex his rationibus adductis pro opinione prædicta, patet quomodo concluditur oppositum; tum quia voluntas est rectificabilis respectu propriæ operationis, et non est de se recta; tum quia est indeterminata et determinabilis non minus quam intellectus, a quo non negatur habitus; tum quia ejus est principalitas in operando operationes humanas, quia libera est, et operationes humanæ requirunt in principali agente virtutem, ratione cujus habetur laus; tum quia nata est proprie delectari in sua operatione, et ita habere habitum quo delectabiliter operetur; tum quia voluntas magis potest per habitus moderare passiones debito modo, quam appetitus sensitivus, si eos haberet.

1. Ienr. l. 6. t. 2. Præter istas rationes arguitur contra opinantem sic: Si secundum eum in statu innocentiæ non esset in appetitu sensitivo aliqua passio repugnans rectæ rationi, non esset necessarium ponere virtutem in illo appetitu, et tamen virtutes tunc fuissent, quia tunc fuisset homo perfectus secundum eas, sicut patet per Magistrum in littera. Pro hoc etiam est Augustinus *in epist.* 35. *vel* 36. item in Soliloquiis: *Virtus perfecta est ratio in anima perveniens ad finem.* Item *primo de Civit. cap. decimoquinto.* Item Magister assignat in littera actus virtutum, in quos possunt, et qui possunt remanere in patria; et illi non sunt appetitus sensitivi.

SCHOLIUM.

Ostendit clare voluntatem ex frequentibus volitionibus rectis generare in se habitum inclinantem ad recte eligendum, qui propriissime est virtus. Ait secundo, ex actibus imperatis voluntatis produci in appetitu habitum, qui virtus aliquo modo, sed non proprie, dici potest. Ita quoad utramque partem D. Bonavent. Richard. Gabr. citati, et alii multi.

Ad quæstionem (r) potest dici, quod licet voluntas sine habitu posset in actum rectum etiam moraliter bonum, nec tantum hoc, sed et intellectus potest in rectum judicium sine omni habitu intellectuali; primus enim actus rectus intellectus, et prima actio voluntatis recta præcedunt habitum, etiam secundum quemcumque gradum, quia ex eis generatur quidquid primo inest de habitu; tamen sicut in intellectu, vel per primum actum, vel per plures actus elicitos, recte generatur habitus prudentiæ, ita etiam per ipsum rectum eligere consonum rectæ rationi, vel recto dictamini rationis, vel per multas tales electiones generatur in voluntate virtus recta, inclinans ipsam ad recte eligendum. 12. Voluntas sine virtute morali potest elicere actum moraliter bonum.

Hoc probatur, quia prius naturaliter eligit voluntas, quam ipsa, vel ratio aliquid imperet appetitui sensitivo; ratio enim non videtur attingere appetitum sensitivum, nisi mediante voluntate, quæ est proprie appetitus rationalis. Voluntas autem prius vult aliquid in se, quam imperet potentiæ inferiori actum circa illud, non enim quia imperat potentiæ inferiori, ideo vult, sed e converso; igitur in illo priori potest voluntas, cum sit indeterminata et 13. Voluntas ideo imperat, quia vult, non e converso.

determinabilis, sicut intellectus; generare in seipsa ex rectis electionibus habitum inclinantem ad recte eligendum; et hic habitus propriissime erit virtus, quia propriissime habitus electivus inclinans ad recte eligendum, sicut ex rectis electionibus generatur.

Dari in appetitu habitus inclinantes delectabiliter ad sensibilia, qui aliquo modo dici possunt virtutes.

Potest tamen concedi (s) quod si voluntas volens potest imperare appetitui sensitivo, vel moderando passionem ejus, vel imperando prosecutionem vel fugam, si sint actus appetitus sensitivi, potest derelinquere ex imperiis rectis aliquem habitum in appetitu sensitivo inclinantem ad hoc, ut appetitus sensitivus delectabiliter moveatur ad sensibilia ex imperio voluntatis; qui habitus derelictus, licet non sit proprie virtus, quia non habitus electivus, nec inclinans ad electiones, potest tamen concedi aliquo modo esse virtus, quia inclinat ad illa, quæ sunt consona rationi rectæ.

14. Contra primum (t) membrum objicitur, quia tunc in Angelo possent esse virtutes morales, nam Angelus potest habere *velle* rectum, circa ea circa quæ appetitus sensitivus natus est passionari, et ita ex multis talibus *velle* generaretur virtus in eo.

Confirmatur, quia non solum circa passiones inexistentes in parte sensitiva convenit recte eligere, sed circa passiones ostensas ab intellectu, etiamsi nunquam inerunt, nec infuerunt, sicut tactum est *in quæstione de scientia practica in proœmio primi;* igitur ex talibus electionibus generatur virtus in voluntate, et nulla concomitatur in appetitu sensitivo.

Præterea, si virtus moralis esset in voluntate, igitur ipsa esset nobilior quam prudentia, quia nobilioris perfectibilis nobilior est perfectio; consequens est contra Philosophum, igitur et antecedens.

Contra aliud membrum arguitur, quia si ex hoc solo quod appetitus sensitivus movetur ab imperio voluntatis, potest generari in ipso quædam qualitas inclinans ad similes actus, et illa sit virtus; igitur pari ratione in parte corporis frequenter mota ex imperio voluntatis, potest generari habitus moralis, et etiam in inanimatis et irrationabilibus, quibus voluntas utitur.

COMMENTARIUS.

(r) *Ad quæstionem.* Doctor respondendo ab quæstionem ostendit quomodo in voluntate potest esse habitus vere moralis generatus, vel ex uno actu perfecte morali, vel ex pluribus; et præmittit unum, scilicet quod voluntas sine habitu posset in actum rectum, etiam moraliter bonum; patet, quia actus voluntatis conformiter elicitus rationi rectæ est actus vere moralis, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 17. et voluntas hujusmodi actum potest elicere sine aliquo habitu, imo non est necesse quod actus vere moralis sit ab habitu morali, vel quod sit generativus habitus moralis, ut clare patet a Doctore *in* 4. *dist.* 14. *quæst.* 2. et similiter potest in intellectu esse judicium rectum sine omni habitu prudentiæ, ut patet de primo dictamine, sive de primo actu regulativo actus voluntatis, et de hoc vide prolixe Doctorem *in primo, dist.* 17. Ex his infert Doctor quod in voluntate

vel ex uno actu morali valde intenso generatur habitus moralis, vel saltem ex pluribus actibus rectis, etiam remissis. Et quod possit habere talem actum moralem absque hoc, quod habeatur actus moralis in parte sensitiva probat, quia voluntas prius elicit actum moralem, quam imperet parti sensitivæ ; ergo in illo priori ex uno actu morali, vel ex pluribus generatur habitus moralis in voluntate ; et hîc non oportet multum insistere, cum hæc *in q. ult. prolog. et* 17. *dist.* 1. *et dist.* 42. *secundi*, *et dist.* 14. *q.* 2. *quarti*, *et quæst.* 8. *quodl.* pateant.

(f) *Potest tamen concedi.* Hîc Doctor ostendit qualiter potest generari habitus moralis in appetitu sensitivo ; si enim voluntas potest imperare appetitui sensitivo, vel scilicet moderando passionem ejus, vel imperando prosecutionem vel fugam, si sint actus appetitus sensitivi, scilicet actus prosecutionis et actus fugæ, potest derelinquere ex imperiis rectis, scilicet ex actibus appetitus sensitivi imperantis aliquem habitum in appetitu sensitivo inclinantem ad hoc, ut appetitus sensitivus delectabiliter moveatur ad sensibilia ex imperio voluntatis ; licet enim appetitus sensitivus habens talem habitum eliceret aliquem actum secundum inclinationem talis habitus, tamen ille actus non est actus virtutis, quia ut sic, non est elicitus, ut conformis rectæ rationi ; ad hoc enim ut sit actus virtutis, necessario requiritur quod sit conformis actu rectæ rationi, id est, quod ratio recte dictet talem actum sic eliciendum, quæ immediate non potest dictare talem actum, nisi prius dictet actum eliciendum a voluntate, quæ voluntas post imperat actum appetitui sensitivo, ut conformem rectæ rationi, et sic requiritur quod sit elicitus imperio voluntatis ; et hæc patent a Doctore *q. ult. prolog. et in* 2. *dist.* 42. et *in* 4. *dist.* 14. *q.* 2. *et præsenti dist.* Et addit Doctor quod talis habitus derelictus in appetitu sensitivo, licet non sit proprie virtus, quia non habitus electivus, nec inclinans ad electiones, virtus enim formaliter sumpta est habitus electivus, ut patet *secundo Ethic. cap.* 5. vel quia scilicet est generatus ex electionibus rectis, vel quia inclinat ad electiones rectas ; sed electio est formaliter ipsius voluntatis, et sic talis habitus in appetitu sensitivo non poterit dici formaliter virtus. Potest tamen concedi aliquo modo esse virtus, pro quanto inclinat ad illa, quæ sunt consona rationi rectæ, et sic potest dici virtus materialiter, sicut etiam vitium, sive peccatum formaliter ponitur in sola voluntate, et materialiter in appetitu sensitivo, ut ostendit Doctor *in* 2. *dist.* 42.

Habitus, an sit formaliter virtus.

(t) *Contra primum membrum objicitur.* Primum membrum supra positum, est, quod in sola voluntate est virtus moralis, formaliter tamen, imo adhuc esset virtus moralis in illa, si non concomitaretur aliquis actus imperatus in appetitu sensitivo, ut subtiliter patet a Doctore *quæst. ult. prolog.* Secundum membrum est, quod in appetitu sensitivo potest generari quædam qualitas inclinans ad similes actus ex hoc, quod movetur ab imperio voluntatis, et talis qualitas potest dici virtus. 8.

Contra ista duo membra instat Doctor. Primo contra primum, quia si virtus moralis potest esse in voluntate, quia potest habere electiones rectas circa ea quæ appetitus sensi-

tivus natus est passionari, ergo in Angelo potest esse virtus moralis; consequens falsum, et consequentia probatur, quia Angelus potest habere rectum *velle* circa objecta appetitus sensitivi, et ex multis talibus actibus generaretur virtus in eo. Et hoc confirmatur, quia non solum circa passiones inexistentes in parte sensitiva convenit recte eligere, puta moderando eas, sed etiam circa passiones ostensas ab intellectu, etiam si nunquam inerunt, nec infuerunt, sicut tactum est *in quæst. ult. prolog.* ubi ostensum est quod liberalitas potest generari in voluntate, ubi est defectus pecuniæ, ita quod quis haberet verum habitum liberalitatis, nullo actu inexistente in appetitu sensitivo, nec passione aliqua inexistente. Similiter ostensum est ibi, quod Angelus potest habere notitiam practicam de praxi eliciendam respectu alterius personæ, ut cum Angelus cognoscit esse pœnitendum de peccato, et vult me pœnitere de peccato, talis volitio est recta, quia conformis rectæ rationi, et sic similiter cum vult me temperare vivere, et ex talibus electionibus rectis vere generatur habitus moralis.

Angelus potest habere notitiam practicam.

9. Secundo contra idem arguit per argumentum ducens ad impossibile, quia sequeretur hoc impossibile, scilicet quod virtus moralis esset nobilior prudentia, quod est contra Philosophum 6. *Ethic. cap.* 6. Consequentia probatur, quia voluntas est nobilior intellectu, ut patet a Doctore *in* 4. *dist.* 49. modo nobilioris perfectibilis est nobilior perfectio.

Contra aliud membrum arguit deducens ad inconveniens: si enim virtus moralis generatur in appetitu sensitivo ex actibus imperatis a voluntate, sequitur quod etiam in inanimatis et irrationalibus, quibus voluntas utitur, poterit generari habitus moralis, et similiter in parte corporis frequenter mota ex imperio voluntatis poterit generari virtus moralis.

SCHOLIUM.

Solvendo objectionem contra id, quod asseruit dari virtutes morales in voluntate, dicit primo admitti posse habitus tales in Angelo in puris naturalibus creato, quia potest habere plures electiones de recte agibili ab alio, ex quibus gigni posset habitus, qui per *mihi* et *tibi* non tollitur, nec ponitur. Ita Major hic quæst. 9. Salas. 1. 2. tract. 11. disp. 2. scil. 5. Secundo ait in Angelis non dari tales habitus virtutum, quia nullam habent in illis actibus difficultatem, sicut habet voluntas nostra, quia condelectatur appetitui, et sentit difficultatem non condelectando ei. Hunc secundum modum videtur præferre hic, et 2. dist. 3. quæst. 10. n. 18. sed alterum putat probabilem; neque hinc sequitur, ut male infert Medina 1. 2. quæst. 61. art. 5. quod pater intemperatus haberet temperantiam volendo eam filio, quia talis non haberet efficaces electiones temperantiæ, ex quibus tantum, (ait Doct. hic) generatur virtus, sed inefficaces, et non ex motivo virtutis.

Ad primum (u) concedi potest, quod si Angelus esset creatus in puris naturalibus non habens in voluntate virtutes morales, possent generari in eo ex multis rectis electionibus; non quidem circa passiones in appetitu sensitivo, sibi inexistentes, nec etiam quæ infuerunt, vel inerunt, vel possunt inesse, sed solum circa tales passiones in universali ostensas per intellectum, quia ostensione posita, et dictato quid esset eligendum, si possibile esset eas haberi ab eis, voluntas ejus consona

tali dictamini ex multis electionibus, posset habere habitum moralem rectum.

Hoc probatur, quia omnem voluntatem non necessario carentem perfectione conveniente voluntati, convenit habere quamcumque perfectionem voluntatis; *velle* autem bonum circa agibile, non solum sibi, sed etiam alteri (et hoc non tantum in ordine ad bonum divinum, sed inquantum est quoddam bonum proprium) est quædam perfectio voluntatis, et voluntas Angeli non est necessario imperfecta; igitur potest sibi competere habitus, quo velit nihil bonum temperantiæ, inquantum est mihi bonum conveniens; et habitus iste non potest dici charitas, quia, ut dictum est, iste habitus non est tantum bonum, ut quoddam ordinatum ad eligendum Deum, sed sub ratione propriæ bonitatis in eo. Nec est alius habitus quam temperantiæ, quia per *mihi* et *tibi* non variatur ratio formalis habitus; igitur sicut habitu temperantiæ formaliter eligo mihi hoc bonum, ita habitu ejusdem rationis potest mihi quilibet velle hoc bonum.

(x) Hoc modo consequenter posset poni in Deo esse rationem virtutum moralium, sicut in eo conceditur charitas sine accidentalitate ejus, et ita ex ista ratione de Angelo, quæ adducitur contra propositum, sumitur ratio ad propositum; nam voluntas Angeli potest velle mihi bonum temperantiæ inquantum est tale bonum, quod *velle* est proprius actus temperantiæ; igitur ex habitu temperantiæ potest illud velle, sicut argutum est, et ita erit in eo temperantia, et non in parte sensitiva, igitur in alia.

Si objicitur, quod est contra Philosophum 10. *Ethicorum*, qui negat a diis virtutes morales; respondeo, ita forte negaret ab eis omnem habitum accidentalem, si secundum aliquos poneret eos naturaliter esse beatos. 17. Cap. 10. Duplex modus defendendi probabiliter in Angelis non esse virtutes morales.

Aliter (y) si non placeret ponere in eis virtutes morales, potest negari consequentia illius rationis factæ contra propositum, et hoc altero istorum modorum; vel quia virtus non est circa quodcumque bonum, sed circa bonum difficile; bonum autem tale, quod ponitur objectum virtutis, non est difficile, nisi habenti appetitum sensitivum, qui natus est ferri in oppositum illius boni, saltem quantum ad aliquam circumstantiam; et ex hoc, quod appetitus sensitivus sic inclinatur, voluntas in eodem nata est sibi condelectari, et hoc difficile est voluntati tendere in bonum debite circumstantionatum; voluntas autem Angeli, quia non est conjuncta appetitui sensitivo, non est nata condelectari sibi, et ita sine difficultate tendit in bonum morale, id est, recte circumstantionatum.

Alio modo (z) dici potest, duplex est volitio; una simplex, quæ est quædam complacentia objecti, alia efficax, qua scilicet volens prosequitur ad habendum volitum, si non impediatur; sola autem secunda est proprie electio, eo modo quo Philosophus loquitur 3. Ethicorum: *voluntas est impossibilium, electio non*. Nullus enim eligit impossibile, id est, efficaciter vult, ex qua volitione prosequatur illud, licet aliquis

Volitio duplex.

Cap. 5. Voluntas est impossibilium, electio non.

posset simplici volitione velle impossibilia, quomodo peccavit, vel forte peccare potuit primus Angelus volendo aequalitatem Dei.

Electiones efficaces tantum generant virtutes.

Potest igitur dici, quod in habentibus appetitum sensitivum voluntas potest esse principium multarum electionum respectu objecti moralis, et ista volitio efficax est electio, quæ sola nata est generare habitum, qui licet sit prior omni habitu in appetitu sensitivo, tamen natus est esse principium imperandi tali appetitui ; in Angelo autem potest esse volitio simplex non nata imperare.

COMMENTARIUS.

10. (u) *Ad primum concedi potest*, etc. Respondet Doctor ad has objectiones. Ad primam respondet dupliciter : Primo, quod in Angelo, si esset creatus in puris naturalibus, possent generari in eo virtutes morales ex multis rectis electionibus, non circa passiones in appetitu sensitivo sibi inexistentes, cum tales passiones sibi repugnent, sed solum circa tales passiones in universali per intellectum ostensas, etc.

Et cum dicit Doctor quod *velle bonum non in ordine ad Deum non est actus charitatis*, patet, quia charitas primo inclinat ad bonum infinitum in se, et post ad omnia alia bona in ordine ad bonum infinitum, ut supra patuit *dist.* 28. *et* 29. Sed virtus moralis non inclinat ad actum bonum in ordine ad ultimum finem, sed præcise inclinat ad bonitatem actus in se, nam habitus temperantiæ præcise inclinat ad actum temperantiæ, ut est in se tale bonum, non ordinando illud ad bonum infinitum. Posset tamen idem actus elici, et ab habitu temperantiæ, et habitu charitatis, quia charitas posset inclinare ad talem actum, ut in ordine ad bonum æternum, et temperantia ad eumdem actum, ut præcise habentem talem bonitatem in se, et quanto actus elicitur secundum inclinationem plurium virtutum, tanto perfectior est, ut patet a Doctore *in quarto dist.* 14. *quæst.* 2. *et in quodlib. quæst.* 18.

(x) *Hoc modo.* Et etiam addit, quod *etiam in Deo potest esse ratio virtutum moralium.* Hoc debet sane intelligi, quia si virtus moralis est moralis, quia conformis rectæ rationi, forte in Deo non erit talis virtus, quia voluntas divina respectu eorum, quæ sunt ad extra nullo modo regulatur ab intellectu divino, imo quidquid vult ad extra, prius vult illud, quam intellectus divinus cognoscat illud esse volendum : et hoc expresse patet a Doctore *in prolog. quæst. ultima, et in primo, dist.* 38. *et* 39. *et in quodlib. quæst.* 14. Nam simpliciter prima rectitudo actus voluntatis divinæ respectu eorum, quæ fiunt ad extra, est a sola voluntate divina, quia talis actus, ut præcise est a voluntate, est ex se formaliter rectus; et hoc patet a Doctore *in prologo quæst. ult. et in secundo, dist.* 23. *et in* 4. *dist.* 46. *quæst.* 1. et sic in Deo non potest poni ratio virtutis moralis sub illa ratione, qua ponitur in Angelo, quia ut in Angelo est præcise virtus moralis, pro quanto est conformis rationi rectæ. Si tamen ponatur virtus moralis in voluntate divina, quæ licet non sit conformis rectæ rationi, ut priori in ratione regulæ, tamen si voluntas illa respectu actus talis virtutis posset habere rationem priorem, ut regulam, tunc talis actus

posset dici actus virtutis moralis, quia etsi illum recta ratio non præcedat, tamen si præcederet, dictaret talem actum sic esse eliciendum; et hoc modo actus voluntatis divinæ, quo vult me jejunare, sive quo vult temperate vivere, potest dici actus moralis.

Adverte etiam, quod si velle aliquod bonum ut in ordine ad bonum æternum est actus charitatis, tunc voluntas divina non poterit habere actum moralem, quia omne volitum ab ea est simpliciter volitum in ordine ad bonum æternum, quia quidquid vult, vult propter ultimum finem. Dico ergo quod velle aliquid in ordine ad bonum æternum, potest dupliciter intelligi: Uno modo, quod velit illud in ordine ad bonum æternum, ordinando illud tanquam ad præmium sibi correspondens; et hoc modo charitas inclinat proprie ad bonum in ordine ad bonum æternum tanquam ad præmium, cum actus charitatis sit vere præmiabilis bono æterno, licet primo inclinet ad illud bonum in ordine ad Deum in se et propter se diligendum; et hoc modo non omnis actus voluntatis divinæ, quo vult me temperate vivere, est actus charitatis; patet quia vult peccatorem temperate vivere et per consequens non actu ordinat bonum temperantiæ ad bonum æternum, ut ad præmium, cum non sit in charitate; et licet tale bonum ordinet ad se tanquam ad finem, vel non ut ad præmium correspondens, potest tamen dici actus temperantiæ, improprie tamen.

Potest etiam et melius dici, quod actus voluntatis divinæ, quo vult velle me bonum temperantiæ, ut est in se bonum, est actus temperantiæ, quia ut sic, non vult me velle tale bonum in ordine ad ultimum finem. Et licet voluntas divina velit illud bonum in ordine ad ultimum finem, non tamen semper vult me velle tale bonum in ordine ad ultimum finem.

Nota etiam, quod licet ratio virtutis moralis posset poni in voluntate, non tamen ponitur ibi aliquis habitus directivus ex actibus moralibus, cum hoc sit imperfectionis, nec habitus inclinans ad actum moralem; et hoc patet expresse a Doctore *in* 4. *dist.* 46. *quæst.* 1. sed præcise ponitur ratio virtutis moralis, pro quanto voluntas divina vult me velle actum moralem. Et quod dicit de charitate, quæ ponitur in voluntate divina sine accidentalitate, aut dicit, quia charitas non ponitur ibi ut habitus perficiens, sed ponitur ut vere attributum, et ut perfecte idem cum natura divina. Et quod addit supra, quod ratio virtutis moralis non variatur per *mihi* et *tibi*, hoc patet, quia ratio virtutis moralis est ex conformitate ad rationem rectam, et quod ratio recta dictet esse jejunandum a me, et esse jejunandum a Joanne, non variatur ratio formalis talis rationis rectæ; sic similiter nec actus conformiter elicitus tali rationi recte quo volo me velle jejunare, vel quo volo Petrum velle jejunare, erit actus vere moralis et in simili clare dictum est *supra dist.* 23. 24. *et* 26.

13.

(y) *Aliter.* Hîc Doctor dat aliam responsionem, quod si non placeret ponere in eis virtutes morales, quod posset negari consequentia illius rationis factæ, quia non sequitur, Angelus habet rectum *velle;* ergo ex pluribus volitionibus rectis generatur in eo virtus moralis, quia diceret quod non omnis actus voluntatis rectus est ac- 14.

tus virtutis moralis, sed ultra requiritur quod talis actus rectus sit circa bonum difficile, sed in proposito *bonum quod ponitur objectum virtutis non est difficile, nisi habenti appetitum sensitivum.*

Si dicatur, quod etiam in Angelo potest esse bonum difficile, et hoc patet, quia voluntas, ut natura summe inclinatur ad summum bonum, ut summe commodum sibi, et ad alia bona in ordine ad illud summum commodum, ut supra patuit *dist.* 45. Modo, ut exit in actum contra inclinationem boni commodi, vel saltem secundum aliquam circumstantiam, tale bonum videtur difficile ; sed talis affectio commodi fuit in Angelo, ut patet a Doctore *in* 2. *dist.* 6. *quæst.* 2. *et dist.* 23. ubi vult, quod Deus non potest facere rationalem creaturam impeccabilem ex natura, ex hoc quod habet naturalem inclinationem ad summum commodum sibi. Cum ergo Angelus potuit recte velle aliquid contra naturalem ejus inclinationem, ergo illud bonum potuit dici difficile sibi, cum videatur difficultas velle aliquid contra naturalem inclinationem, imo major difficultas, quam quando voluntas vult aliquid contra inclinationem appetitus sensitivi, cui per accidens conjungitur, ut satis patet. Hanc difficultatem relinquo aliis solvendam.

15. Duplex volitio. (z) *Alio modo dici potest.* Adhuc Doctor dat aliam responsionem, dicens quod duplex est volitio : una simplex, quæ est quædam complacentia objecti, et sine executione, sicut desperans de sanitate vult sanitatem, non tamen prosequitur eam, acceptando media ordinata ad illam ; alia est volitio efficax, qua scilicet volens prosequitur ad habendum volitum, si non impediatur, et hæc secunda dicitur proprie electio, eo modo quo Philosophus loquitur 3. Ethic. c. 5. *Voluntas*, id est, volitio simplex, *est impossibilium*, quomodo hoc, patet *in secundo, dist.* 6. *quæst.* 1. sed respectu impossibilium non est electio, quia nullus efficaciter vult aliquid impossibile.

SCHOLIUM.

Ad secundum positum num. 15. docet prudentiam esse regulam et mensuram moralium virtutum ; simpliciter tamen morales sunt perfectiores. Ad tertium ibi positum admittit in partibus corporis, ut in manu citharædi, habitum, et idem est de brutis. Experientia hoc docet, constat enim ex frequentibus actibus corporis acquiri facilitatem et habilitatem in manu citharædi et pictoris, et in pedibus tripudiantium. Nec valet dicere, quod hoc proveniat ex remotione impedimenti, quia sic negare posses omnem habitum. Hæc est contra D. Thom. et suos, 1. 2. quæst. 50. art. 3. et quæst. 53. art. 1. Suar. 2. Metaph. dist. 44. sect. 2. Vasquez 1. 2. disp. 78. cap. 4. sed eam tenent Occham quodlib. 3. quæst. 17. et 3. quæst. 4. Gabriel. 3. dist. 23. quæst. 1. art. 3. dub. 1. Major ibi quæst. 2. corol. 3. Pal. ibid. disp. 3. Henr. quodlib. 4. q. 22. ubi ponit habitus in brutis. Leuchet. Tartaret. et alii Scotistæ hic ; et videtur Cajet. 1. 2. quæst. 50. art. 1.

Ad secundum, quamvis posset negari quod oportet omnem perfectionem nobilioris perfectibilis esse nobiliorem quacumque perfectione perfectibilis minus nobilis, sed sufficit supremam nobilioris excedere supremam minus nobilis ; virtus autem moralis non est suprema perfectio voluntatis, nec prudentia intellectus, sed charitas voluntatis, et fides intellectus, et charitas videtur excedere fidem ; tamen ista

responsio non videtur sufficere, quia respectu ejusdem objecti nobilior potentia videtur habere nobiliorem actum, quando utraque agit secundum totam virtutem sui, quia ibi non est excessus ex parte objecti, quia idem est; igitur ex parte potentiarum tantum, et eatenus nobilior excedit.

Cum igitur circa bonum morale, quod est idem objectum, sit actus intellectus practici et voluntatis, si utraque perfecte agat, hæc dictando, illa eligendo, simpliciter nobilior erit electio recta, quam dictamen rectum, et per consequens habitus generatus ex electionibus rectis erit nobilior habitu generato ex dictaminibus rectis, quod concedo.

Et ad Philosophum præferentem prudentiam, respondeo, prudentia quodammodo est regula aliarum virtutum, pro quanto ipsa, vel actus ejus præcedit generatione habitum et actum virtutis moralis. Ex ista prioritate actus et habitus moralis conformatur sibi, tanquam priori, et non e converso. Similiter hæc prioritas apud Philosophum videtur concludere rationem regulæ et mensuræ, et in hoc dignitatem; sed non sequitur; ergo simpliciter dignior.

Ad tertium, conceditur quod in parte corporis potest esse virtus et habitus, sicut patet in manu scriptoris et pictoris; manus enim mea inexercitata inhabilis est in illa facultate, quæ est ad citharizandum; exercitata autem est habilis, quod non est nisi habilitate inhærente manui, quæ habilitas conceditur esse quædam virtus, quia quædam qualitas habilitans ad opus virtutis moralis. Conceditur autem hoc ulterius de irrationabili, ut de equo ad actus quosdam, ad quos est assuefactus; sed in mere inanimatis non invenitur, non enim ex consuetudine projicitur facilius lapis sursum.

(a) Ad argumenta principalia. Ad 20.
omnes auctoritates, concedo quod affirmant, scilicet quod in appetitu sensitivo est quædam qualitas, quæ potest dici virtus, licet minus proprie, quam illa quæ est in voluntate inclinans ad electionem.

Ad illud de irascibili et concupiscibili, dico quod sunt non tantum in appetitu sensitivo, sed in voluntate. Et cum objicitur de objectis arduo et delectabili, sive illa sint objecta, sive non, de quo quæstione sequenti, ita potest inveniri distinctio ex parte objectorum, comparando ad voluntatem, sicut comparando ad appetitum sensitivum.

Ad aliud, cum dicitur quod voluntas sufficienter perficitur per virtutem Theologicam, respondeo, verum est respectu boni divini, et respectu nullius alterius, nisi in ordine ad diligere Deum, ita quod nullus actus elicitur ex charitate, nisi cujus objectum, ad quod sistitur, est Deus, licet per alia objecta media; non solum autem possum ordinate velle Deum, vel hoc bonum in ordine ad Deum, sed etiam bonum hoc, inquantum habet talem bonitatem convenientem mihi, secundum propriam rationem; et sic velle hoc bonum est ex alio habitu.

Si objicitur, ille habitus non erit 21.
ratio referendi in Deum; igitur non erit rectus, quia actus ejus videtur frui bono creato. Respondeo, habitus inferior non habet de se actum habitus superioris; charitas autem,

quæ est habitus superior, habet referre hunc actum immediate in Deum; nullus igitur alius habitus habet proprie ex se sic referre, sed tantum habet ex se suum actum proprium diligendi hoc bonum, quod bonum debet ulterius referri per charitatem. Nec ex hoc sequitur, quod inferior sit malus, nec quod sit principium fruendi bono creato, quia etsi non referat, tantum negative fruendo, tamen non contrarie, scilicet repugnando *frui* recto, et hoc non est frui, quia *frui* non tantum includit *non referre* negative, sed oppositum ejus, quod est *non referre* contrarie, scilicet *uti*, sicut dictum est *dist.* 1. *primi.*

COMMENTARIUS.

16. (a) *Ad argumenta principalia*, patent responsiones. Ad ultimum cum arguitur, quia voluntas sufficienter perficitur virtutibus Theologicis; ergo non debet perfici virtute morali.

Respondet Doctor quod respectu Dei in se et respectu eorum, quæ immediate ordinantur ad Deum, sufficienter voluntas perficitur charitate, de qua satis prolixe dictum est supra *dist.* 28. *et* 29.

Si objicitur ille habitus, puta fortitudo, non erit ratio referendi in Deum; ergo non erit rectus, etc.

Frui bono creato potest dupliciter intelligi.

Respondet, quod frui bono creato potest dupliciter intelligi, scilicet negative, et contrarie. Frui aliquo negative est non referre illud actu ad aliud et hic actus non est semper malus; sed frui contrarie est appretiare illud, ut bonum nullo modo ad aliud referibile, et hoc modo frui bono creato est actus simpliciter malus. Et de hoc dictum est *in primo*, *dist.* I. Littera sequens clara est ex supra dictis, hîc et *in* 15. *hujus tertii.*

Ultimas distinctiones hujus tertii gravi ægritudine, necnon aliquibus negotiis impeditus, modo aliter non expono; sed eas sufficienter expositas ponam in fine quarti sententiarum, et sic terminatur totum.

SCHOLIUM.

Circa solutionem ad quartum de principatu politico, refutat Henricum dicentem virtutes poni in voluntate, non qua natura est, nec qua libera, sed qua deliberativa, quia ut natura nullum actum elicit, ex dist. 15. et ut deliberativa est, libera est. Exponit optime dictum Philosophi : *in repentinis imparidus maxime apparet fortis.*

Ad illud de principatu despotico et politico, dicitur quod Philosophus putavit conditionem naturæ corruptæ esse conditionem naturæ institutæ; tamen de hoc aliter dictum est *in secundo libro*, qualiter appetitus inferior natus erat habere suam delectationem, et qualiter potuit concorditer voluntati moveri, ita tamen quod potuit poni aliqua virtus in utroque appetitu, nisi forte justitia originalis faceret in voluntate perfectius dominium respectu appetitus sensitivi, ita quod posset statim uti appetitu sensitivo serviliter. Sed adhuc non salvaretur, ut videtur, quod appetitus sensitivus delectabiliter moveretur, quantumcumque voluntas dominaretur super eum, nisi in ipso appetitu esset aliquis habitus inclinans ad talem actum eliciendum; sicut ego volens te recte eligere circa passionem aliquam, possem generare in me virtutem moralem ex hoc.

Tenendo igitur viam illam, distinguitur de voluntate, ut natura, ut libera, et ut deliberativa. Primo modo negatur ab ea virtus, quia sic naturaliter tendit in finem et in bonum quodcumque ostensum, ut in ipso relucet finis; et propter talem determinationem non requiritur virtus in ea, ut sic. Nec etiam requiritur in ea, ut libera, quia virtus inclinat per modum naturæ, et ipsa, ut libera, non est nata moveri naturaliter; si enim posset inclinari naturaliter, igitur posset necessitari, ut libera. Tertio igitur modo, scilicet ut deliberativa, non est respectu finis, sed est respectu eorum, quæ sunt ad finem; et respectu hujus erit in ea habitus moralis. Additur etiam, quod virtus movet per modum naturæ, quia subito; unde secundum Philosophum, 3. Ethic. *Si in repentinis sit impavidus, maxime apparet fortis.*

Contra hæc, primo, quia voluntas, ut natura, nullum actum elicit, ut dictum est *dist.* 15. *hujus tertii;* igitur, ut natura, non tendit in aliquod objectum, nec finem, nec aliud, per actum elicitum, sed tantum tendit per inclinationem naturalem, sicut grave dicitur tendere deorsum, etiamsi quiescat sursum.

Contra alia duo membra arguitur, quia unum videtur includere aliud, nam ut est deliberativa, est libera. Aut enim dicitur deliberativa, inquantum præcipit deliberationem, aut inquantum eligit prævia deliberatione; et utrumque convenit sibi, inquantum libera, quia libera imperat illam deliberationem, et libere eligit; igitur negando in ea esse virtutem, ut libera, et concedendo in ea esse virtutem ut deliberativa, est contradictio. Nec illa probatio, quod non sit in ea virtus, quia tunc posset necessitari, concludit, quia agens superius, in cujus potestate est actio inferioris, non potest necessitari ab inferiori agente; virtus autem si aliquo modo est agens ad actum, est inferius agens, ut dictum *est dist.* 7. *primi* de habitu. Ibi etiam dictum est qualiter non repugnat, quod libere agat, et tamen habitus agat in ea per modum naturæ.

Contradictio Henric. Nulla virtus potest necessitare voluntatem. quæst. 2.

Consimiliter etiam posset probari, quod non sit virtus in ea, ut deliberativa, si illud est verum, quod virtus sit repentine præveniens deliberationem, nam voluntas, ut repentina, non videtur deliberative agere, sed prævenire deliberationem; tamen non oportet huic inniti, quia oportet quod illud verbum exponatur; absolute enim nullus vitiose vel virtuose agit, nisi agat ex deliberatione. Sicut enim non humane agit, nisi agat intelligendo, ita circa illud quod est ad finem, non humane bene agit, nisi intelligendo illud, propter quod agit, et istud intelligere est deliberare; unde virtuosus non sic agit repentine, et sine deliberatione, sicut agit natura, *ex* 2. *Physicorum.*

Debet igitur sic intelligi dictum Philosophi, quod sicut virtuosus, objecto ostenso, inclinatur ad recte agendum ex recto habitu, ita etiam per prudentiam ordinatus est ad statim recte dictandum circa illud eligibile, et quasi imperceptibiliter deliberat propter promptitudinem

Text. 86. et circiter. Virtuosus repentine agit, exponitur.

ejus in syllogizando practice; alius autem imperfectus cum difficultate et mora syllogizat practice; et si tandem recte eligat, non dicitur repentine agere, sed morose; et alius perfectus quasi repentine agere respectu illius, quia agit quasi in tempore imperceptibili.

DISTINCTIO XXXIV

(Textus Magistri Sententiarum)

De septem donis Spiritus sancti generaliter.

Nunc de septem donis Spiritus sancti agendum est, ubi prius considerandum est, an hæc dona virtutes sint ; secundo, an in futuro desitura sint, vel omnia, vel horum aliqua ; deinde, an in Christo fuerint cuncta hæc dona.

Utrum sint virtutes et sint in Angelis.

Hæc dona virtutes esse nec in futuro desitura, Ambrosius ostendit, ea septem fore virtutes dicens, et in Angelis abundantissime esse sic : « Civitas Dei, illa Jerusalem cœlestis, non meatu alicujus fluvii terrestris abluitur, sed ex vitæ fonte procedens Spiritus sanctus, cujus nos brevi satiamur haustu, in illis cœlestibus spiritibus redundantius videtur effluere, pleno septem virtutum spiritualium fervens meatu. Si enim fluvius riparum editis superfusus exundat, quanto magis Spiritus sanctus omnem supereminens creaturam, cum nostræ mentis arva tanquam inferiora perstringat cœlestem illam Angelorum naturam effusiore quadam sanctificationum ubertate lætificat. » Deinde sanctificationem exponens subdit : « His autem sanctificationibus significatur plenitudo septem spiritualium virtutum, quas enumerat Isaias dicens : *Spiritus sapientiæ et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiæ et pietatis et spiritus timoris Domini.* Unum est ergo flumen, sed multi spiritualium donorum meatus. » Quamvis ergo multi dicuntur spiritus, ut spiritus sapientiæ et intellectus, etc. unus tamen est Dei spiritus suæ libertatis arbiter, omnia pro auctoritate voluntatis *dividens singulis.* Hîc expresse traditum est, septem dona et virtutes esse, sanctificationesque fidelium mentium et in futuro non desitura, cum sint et in Angelis.

Isa. 11. 2.
Ibid lib 1. cap. 1. et 2. cap. 12. 1. Cor. 12.

Quod in Christo fuerint illa septem dona.

In Christo etiam hæc eadem fuisse, Isaias ostendit dicens : *Egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet, et requiescet super eum spiritus Domini, spiritus sapientiæ et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiæ et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini.*

B. De 3. quæst. Isa. 11. 1. 2. 3.
Dubium 1,

Quod videtur obviare præmissis.

His autem videtur obviare quod Beda de timore Domini dicit su-

C. Prov. 1. 7. et in glossa ibid.

per parabolas, quod omnis timor in futuro cessabit. Ait enim sic super illum locum : *Timor Domini principium sapientiæ:* « Duo sunt timores Domini ; *servilis,* qui principium est sapientiæ ; et *amicabilis,* qui perfectionem sapientiæ comitatur. *Servilis* principium sapientiæ est, quia qui post errata sapere incipit primo timore corripitur divino, ne puniatur ; sed hunc *perfecta charitas foras mittit.* Succedit huic *timor Domini sanctus, permanens in sæculum sæculi,* quem non excludit charitas, sed auget ; quo timet filius, ne vel in modico oculos amantissimi patris offendat. Uterque in futuro cessabit. *Charitas* vero *nunquam excidet.* » Augustinus quoque super illum locum Psalmi : *Adorabo ad templum sanctum tuum in timore tuo ;* timorem desiturum dicit sic : « Timor Domini est magnum præsidium proficientibus ad salutem, sed pervenientibus foras mittitur. Non enim timent jam amicum, cum scilicet ad id quod repromissum est, perducti fuerint. » Ex his auctoritatibus significatur, quod timor non erit in futuro. Si autem timor non fuerit in futuro ; ergo nec septem dona erunt, nec modo sunt in Angelis, nec in animabus sanctis. Ad quod dicimus, auctoritatum præmissarum quæ videtur repugnantiam dirimentes, quod septem illa dona et in Angelis modo sunt et in animabus sanctis feliciter viventibus, et in nobis erunt in futuro, sed non habebunt omnia hos *usus,* sive hæc *officia,* quæ nunc habent, verbi gratia, timor filialis modo facit timere, ne *offendamus* quem diligimus, et ne *separemur* ab eo, facit etiam nos *revereri* eumdem ; in futuro vero faciet nos *revereri,* quando non timebimus *separari,* vel *offendere.* Non ergo metus *separationis,* vel *offensionis* nunc est in Angelis, vel in animabus sanctis, nec in nobis erit in futuro, sed *reverentia,* quæ est mixta cum subjectione dilectio ; quæ etiam in Christo fuit, sicut Apostolus dicit in epistola ad Hebræos, loquens de Christo : *Qui exauditus est pro sua reverentia.* Quidam tamen secundum *effectum* timorem in Christo et in Angelis tantum esse contendunt.

Difficultas contra 2. et 3. quæst. 1. Joan. 4. 18. Psal. 18. 10. Dubium 2. 1. Cor. 13. 8. Aug. super Psal. 5. post medium enarrationis. Solutio. Hebr. … Dub…

Plena timorum distinctio.

Et quia de timore tractandi nobis occurrit locus, sciendum est quatuor esse timores, scilicet mundanum sive humanum, servilem, initialem, castum vel filialem sive amicabilem. Humanus timor est, ut ait Cassiodorus, quando timemus pati pericula carnis, vel perdere bona mundi, propter quod delinquimus. Hic timor malus est, qui in primo gradu cum mundo deseritur, quem Dominus prohibet in Evangelio dicens : *Nolite timere eos qui occidunt corpus,* etc. Timor autem servilis est, ut ait Augustinus, cum per timorem gehennæ continet se homo a peccato, quo præsentiam Judicis et pœnas metuit, et timore facit, quidquid boni facit, non timore amittendi æternum bonum, quod non amat, sed timore patiendi malum, quod formidat. Non timet, ne perdat amplexus pulcherrimi sponsi ; sed

Di… Ca… sup… 127. … Mat… Luc… Psal… … vers… dem… tant… qua… his… Ibid… lo…

timet, ne mittatur in gehennam. Bonus est iste timor et utilis, licet insufficiens, per quem fit paulatim consuetudo justitiæ, et succedit initialis timor, quando incipit quod durum erat amari ; et sic incipit excludi servilis timor a charitate. Et succedit deinde timor castus sive amicabilis, quo timemus ne sponsus tardet, ne discedat, ne offendamus, ne careamus. Timor iste de amore venit ; ille quidem servilis est utilis, sed non permanens in æternum, ut iste ; timor divinus comes est per omnes gradus.

Collatio prædictorum.

Et attende quod quatuor hîc distinguuntur timores, cum supra Beda dixerit duos esse. Sed Beda *humanum* timorem prætermisit et nomine *servilis* duos, quos hîc distinximus, complexus fuit, scilicet *servilem* et *initialem ;* amicabilem vero *castum* dixit. Augustinus quoque servilem, et castum timorem aperte discernit, dum epistolæ ad Romanos illum locum exponit : *Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum Dei,* ita dicens : « Duo timores hîc insinuantur ; unus, qui est in perfecta charitate, scilicet timor *castus ;* alter, qui non est in charitate, scilicet *servilis,* in quo quamvis *Deo* credatur, non tamen *in Deum,* etsi *bonum* fiat, non tamen *bene.* Nemo enim invitus bene facit, etiam si bonum est quod facit. »

6. 15. 7. 35. r .de et 32. st. ess. 2.

De casto et servili plenius agit, tangens interdum de initiali.

De his eisdem timoribus latius disputat Augustinus dicens : « Cœpit aliquis credere diem judicii ; si cœpit credere, cœpit et timere. Sed quia adhuc timet, nondum habet fiduciam in die judicii, nondum est in illo perfecta charitas ; si perfecta in illo esset charitas, non timeret. Perfecta enim charitas faceret perfectam justitiam, et non haberet, quare timeret, imo haberet, quare desideraret, ut transeat iniquitas, et veniat regnum Dei ; ergo timor non est in charitate. Sed in qua charitate ? Non in inchoata. In qua ergo ? In perfecta. *Perfecta,* inquit, *charitas foras mittit timorem ;* ergo incipiat timor, quia *initium sapientiæ timor Domini.* Timor quasi locum præparat charitati, cum autem cœperit charitas habitare, pellitur timor, qui ei præparavit locum. Quantum enim illa crescit, ille decrescit ; et quantum illa fit interior, timor pellitur foras. Major charitas, minor timor ; minor charitas, major timor. Si autem nullus est timor, non est qua intret charitas, sicut videmus per setam introduci linum, quando aliquid suitur ; seta prius intrat, et nisi exeat, non succedit linum ; sic timor primo occupat mentem, non autem ibi remanet timor, quia ideo intravit, ut introduceret charitatem.

F. Tract. 9. qui est ad 4. c. 1. Epist. Joannis, sparsim habet quæ continentur his tribus paragr. Psal. 110. ibid. circa illud. Qui autem timet non est. Psal. 18. 1. Joan. 4. d.

Quod videtur prædictis adversari.

« Est autem alia sententia, quæ

G. Psal. 18. 10.

videtur huic esse contraria, si non habet pium intellectorem. Dicitur enim in Psalmo : *Timor Domini castus permanet in sæculum sæculi.* Æternum quemdam timorem nobis ostendit, sed *castum.* Quod si ostendit ille nobis æternum timorem, numquid contradicit illi ista epistola, quæ dicit : *Timor non est in charitate, sed perfecta charitas foras mittit timorem ?* Hoc enim dictum est per Joannem, illud dictum est per David. Sed nolite putare, alium esse spiritum. Si enim unus flatus inflat duas tibias, non potest unus spiritus implere duo corda et agitare duas linguas? Si spiritu uno, id est, uno flatu, impletæ duæ tibiæ consonant, impletæ duæ linguæ Spiritu Dei dissonare possunt ? Imo est ibi quædam consonantia, est quædam concordia ; sed auditorem desiderat studiosum, non otiosum. Ecce movit duas linguas Spiritus Dei, et audivimus ex una : *Timor non est in charitate* ; audivimus ex alia : *Timor Domini castus permanet in sæculum sæculi.* Quid est hoc ? Dissonant ? Non. Excute aures, intende melodiam. Non sine causa hîc addidit *castus :* illic non addidit, quia est timor aliquis, qui dicitur *castus,* est autem alius, qui *non* dicitur *castus.* Discernamus istos duos timores, et intelligamus consonantiam tibiarum. Quomodo discernimus ? Attendat charitas vestra. Sunt homines, qui propterea timent Deum, ne mittantur in ge-
Matt 15. hennam, ne forte ardeant cum diabolo in igne æterno. Ipse est timor, qui introducit charitatem ; sed sic venit, ut exeat. Si enim propter pœnas times Deum, nondum amas quem sic times ; non bona desideras, sed mala caves. Sed ex eo, quia mala caves, corrigis te et incipis bona desiderare ; cum bona desiderare cœperis, erit in te timor *castus.* Quid est timor *castus ?* Timere, ne amittas ipsa bona, timere Deum, ne recedat a te. Cum autem times Deum, ne te deserat præsentia ejus, amplecteris eum, ipso frui desideras. »

Quomodo differant duo timores, per similitudinem duarum mulierum ostendit.

Non potes melius explanare, quid intersit inter duos timores istos, quam si ponas duas mulieres maritatas, quarum unam constituas volentem facere adulterium, sed timet, ne damnetur a marito. Timet maritum, quia adhuc amat nequitiam. Huic non est grata, sed onerosa mariti præsentia ; et si forte vivit nequiter, timet maritum, ne veniat. Tales sunt, qui timent diem judicii. Fac, alteram amare virum, debere illi castos amplexus, nulla se adulterina immunditia maculare velle ; ista optat præsentiam viri. Illa timet, et ista timet. Jam ergo interrogentur, *quare* timeant ? Illa dicet : Timeo virum, ne veniat ; ista dicet : Timeo virum, ne discedat. Illa dicet : Timeo virum, ne damnet ; ista dicet : Timeo virum, ne deserat. Pone hæc in animo, et invenies timorem, quem *foras mittit charitas*, et alium timorem *castum* permanentem in sæculum sæculi. Illum timorem perfecta charitas foras mittit, quia ille timor

tormentum habet, torquetur conscientia peccatorum, nondum facta est justificatio. Est ibi quod titillet mentem, quod pungat, quod stimulet. Stimulat ille timor, sed intrat charitas, quæ sanat, quod vulnerat timor. » Timor *castus* facit securitatem in animo. « Audivimus duas tibias, scilicet Joannem et David consonantes. Illa de timore Dei dicit, quo timet anima, ne damnetur ; illa de timore Dei dicit, quo timet anima, ne deseratur. Ille est timor, quem charitas excludit ; ille est timor, qui permanet in sæculum sæculi. » Ecce in his verbis prædictis aperte ostendit Augustinus, quis sit timor *castus*, et quis *servilis*, et qualiter differant. In quibus etiam *initialem* timorem significavit, qui nec ex toto est *servilis*, nec ex toto *castus*, sed tanquam medius aliquid de servili, et aliquid de casto timore habet. Facit enim servire partim timore pœnæ, partim amore justitiæ, per quem timemus *puniri*, et timemus *offendere*. Iste timor est in inchoata charitate, non in perfecta ; et quantum crescit charitas, tantum decrescit iste timor, quantum ad metum pœnæ, id est, quantum ad id, quod facit timere pœnam, et quantum ad tormentum conscientiæ. Nam quanto magis diligimus, tanto minus timemus. Iste timor notatur in illis verbis Augustini, ubi non negat, timorem esse in charitate *inchoata*, sed *perfecta*, quod non posset dici de *servili*, quia, ut ipse supra dixit, servilis timor non remanet, veniente charitate ; nec intrat charitas, nisi prius ille timor exeat, nec in illo timore aliquis credit in *Deum*, etsi credat *Deo* ; nec *bene* facit, etiam si *bonum* est quod facit. Non est ergo timor ille in charitate etiam inchoata, quia omnis qui charitatem habet, licet non perfectam, et in Deum credit et bona opera facit. Quare *servilis* non est timor ille, quem in charitate inchoata fore concessit, et quem, crescente charitate, decrescere dixit ; sed ille est timor *initialis*, quem non negat esse in charitate, nisi perfecta sit.

Quod timor servilis et initialis dicitur initium sapientiæ, sed differenter.

Sciendum tamen est, quod uterque timor, scilicet *servilis* et *initialis*, in diversis Scripturæ locis dicitur *initium sapientiæ*, et ita fore comperies, si diligenter annotaveris loca Scripturæ, in quibus de timore Domini fit mentio ; ex alia tamen ratione et causa diversa dicitur *servilis* initium sapientiæ, et ex alia *initialis*. *Servilis* enim ideo dicitur initium sapientiæ, quia præparat locum sapientiæ et ducit ad sapientiam, sed tamen non remanet cum ea, imo foras exit. *Initialis* vero dicitur initium sapientiæ, quia est in inchoata sapientia ; quem cum quis habere incipit, sapientiam et charitatem habere incipit. Inde etiam est, quod uterque timor dicitur *initialis*, quod invenire poteris per diversa Scripturæ loca. Uterque etiam timor interdum dicitur *servilis*, quia et ipse *initialis*, qui est in charitate inchoata, aliquid habet de *servili*, scilicet angorem pœnæ, sicut et aliquid habet de *casto*, scilicet quod timet *offendere* ac *separari*.

I Dubium 8.

Prov. 1. et 2. et cap. Eccles. 1. 16. 25. et Psalm. 110. 10.

De hoc quod Augustinus dicit castum timorem esse æternum.

K. Illud quoque diligenter est notandum, quod in superioribus Augustinus dicit, castum timorem esse æternum ; per quod confirmatur præmissa sententia, scilicet quod spiritus timoris *erit* in futuro, sicut et alia dona Spiritus sancti. Sed non habebit omnem illum *usum*, quem modo habet. Faciet enim tunc nos *revereri* Deum, non *timere separari* vel carere. Fuit ergo et in Christo timor ille, sed juxta usum illum, quem habebit in futuro in Sanctis. Non enim timuit Christus *separari*, vel *offendere* Deum, sed eum præ omnibus *reveritus est*.

Hebr. 5. 7. De Christo.

An timor pœnæ, qui fuit in Christo, fuerit servilis, vel initialis, vel alius ?

L. Parag. d. Cum autem fuerit in Christo timor pœnæ, quæritur, an iste timor fuerit *mundanus*, vel *servilis*, vel *initialis* ? Ad quod dicimus, nullum eorum fuisse in Christo, quia *mundanus* malus est, ut supra dictum est, et in primo gradu cum mundo deseritur ; *servilis* vero, vel *initialis* in *perfecta* charitate non est. Nullus ergo timorum istorum fuit in Christo. Quis ergo fuit timor ille, quo pœnam timuit ? Potest timor ille dici *naturalis* sive humanus, qui omnibus hominibus inest, quo horretur mors ac formidatur pœna. Et dicitur timor iste *naturalis*, non quia accesserit homini ex natura, secundum quod prius fuit instituta, quia non fuit iste timor concreatus homini nec de bonis naturalibus, sed quia ex corrupta natura per peccatum omnibus advenit, cui corruptio inolevit, tanquam esset naturalis. Et est iste timor effectus peccati, ut prædictum est.

(Finis tertus Magistri.)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum virtutes, dona et beatitudines et fructus sint idem habitus inter se ?

Alensis 3. *p. q.* 72 *membr.* 1. *et* 2 D. Thom. 1. 2 *q.* 68. *art.* 1. (*ubi* Cajet. Medina,) *et hic q.* 1. *art.* 1. D. Bonavent. *art.* 1. *q.* 1. Richard. *art.* 1. *q.* Durand. *q.* 1. Argent. 1. *q.* 1. *art* 2. Vasq. 1. 2. *dist.* 89. *cap.* 2. Valent. *ibi d.* 5. *quæst.* 8. *part.* 2. Major *hic quæst.* 1. Ovando *proposit.* 5. Salas 1. 2. *tractat.* 12. *dist. unic. sect.* 1. *Vide* Scotum 6. *Metaphysic. quæst.* 1

Circa istam (a) trigesimam quartam distinctionem, in qua Magister agit de septem donis, quæritur utrum virtutes, dona et beatitudines et fructus sint idem habitus inter se ? Quod sic. Gregorius super illud Job. 1. *Nati sunt ei septem filii et tres filiæ* : quære ibi.

Præterea, si isti essent alii ab aliis, nullus ex una parte esset idem alii ex alia parte. Consequens est falsum, quia fortitudo est donum et virtus.

Et si dicatur, quod fortitudo hæc et illa sunt alterius rationis, contra, quia habent actum ejusdem rationis.

Contra, non est idem numerus donorum, beatitudinum et virtutum ; numerata etiam non concordant, sicut patet, quia aliquid est beatitudo, quod non est donum, et e converso, et aliquid donum, quod non est virtus, et sic de aliis.

SUPPLEMENTUM R. P. F. JOANNIS PONCII

QUOD AD FINEM USQUE LIBRI PROTENDITUR.

(a) *Circa istam trigesimam quartam distinctionem*, etc. Unicæ quæstionis, quam circa hanc distinctionem movet Doctor, principalis scopus, et intentum est, examinare qua ratione septem dona Spiritus, de quibus hîc agit Magister, se habeant ad octo Beatitudines, duodecim fructus spiritus et virtutes, præsertim practicas, an scilicet ita inter se distinguantur realiter, ut illud quod danum est, non sit beatitudo ulla ex illis, aut fructus aut virtus, et illud quod est virtus, similiter non sit donum, nec fructus, nec beatitudo, et ita de reliquis. Quia vero hæc difficultas satis exacte solvi non potest nisi intellecta natura eorum, quorum distinctio inquiritur, plura alia complectitur præsens quæstio, quæ breviter quidem, sed sufficienter a Doctore tacta, paulo fusius tractare operæ pretium duxi, tum ad uberiorem ipsius doctrinæ confirmationem ; tum etiam ad pleniorem harum rerum quarum cognitio ad multa deservire potest, notitiam. Sequar autem ipsiusmet Doctoris ordinem, qui circa difficultatem principalem primo aliorum, Henrici, sancti Bonaventuræ, divi Thomæ et Richardi opiniones rejicit ; postea suam, sed, ut solet, modeste satis, utpote sine assertione statuit ; deinde habitum ut sic, in suas species dividit, et ea occasione, quid sit pars animæ concupiscibilis, quid irascibilis, et quomodo inter se distinguantur ostendit ; denique quid per dona, beatitudines et fructus intelligi debet, brevissime explicat.

SCHOLIUM.

Sententia Henrici virtutes perficere hominem modo humano, dona modo superhumano, beatitudines modo inhumano ; et explicantur tres isti modi. Refutat Henricum octo argumentis claris, optimam doctrinam continentibus.

Ad quæstionem (b) dicit Henricus *quodlib. 4. quæst.* 23. quod sicut circa delectationes vitiosas convenit tripliciter se habere, scilicet modo humano, superhumano, et inhumano, et similiter sicut circa tristitias inordinatas, ita similiter circa tristitias ordinatas. Modo humano, ut quando circumstantiis debitis sustinet quis terribilia, et ad hoc est virtus moralis acquisita vel infusa ; quæ tamen non facit sustinere sine tristitia secundum Philosophum 3. *Ethicor.* et secundum Augustinum 13. *Trinitate, cap.* 7. Modo superhumano, ut quando terribile sustinetur cum gaudio, sicut fuit in quibusdam martyribus. Modo inhumano, et ut quasi divino, quando mors non solum non timetur, sed cum gaudio appetitur, sicut Paulus *cupiebat dissolvi et esse cum Christo*. Quod probatur per Augustinum *super Joan. homil. prima* tractantem illud 1. ad Corinth. 1. *Cum sint in vobis schismata, nonne homines estis?* dicit Augustinus: *voluit, quod essent dii, sicut dicitur in Psalmo : Ego dixi, dii estis.*

2. Dictum Henrici.

Cap. 11. Vide sup. dist. 15. Ad Phil. 1.

Psal. 81.

Ad hunc tertium modum est virtus heroica, quam virtutem conjectat Philosophus opponi bestialitati, quæ est inhumana, circa delectationes vitiosas, de qua virtute dicitur 7. *Ethic.* Dicit igitur, quod virtutes perficiunt hominem modo humano,

Cap. 1. et inde. et dona modo superhumano, et beatitudines modo inhumano.

3. Arg. 1. Sed contra (c) hoc objicitur multipliciter : Primo, quia charitas est excellentissimum donum Dei secundum Augustinum 15. *de Trinitate*, *cap.* 19. et secundum Apostolum 1. ad Corinth. 13. *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam*, (quod videtur esse modo inhumano velle ardere pro Deo,) *charitatem autem non habuero*, *nihil mihi prodest* : igitur non videtur esse aliquod donum, quod excellentius perficiat, quam charitas, et tamen est virtus, et hoc si in primo gradu loquitur de virtutibus moralibus et Theologicis.

Arg. 2. Præterea, circa terribilia (d) convenit virtutem humanam recte tenere medium ; igitur rectius et rectissime, quantum possibile est tali naturæ ; sed hoc ex habitu fortitudinis ejusdem speciei, qui potest intendi secundum gradus, qui non variant speciem ; igitur idem habitus specie disponit ad sustinendum modo perfecto et supremo, sicut et infimo.

Arg. 3. Si dicas (e) quod non eodem, sed alio ; igitur ille qui disponit ad sustinere in infimo gradu de necessitate est imperfectus quantum ad actum suum et objectum, quia circa sustinere terribilia non potest habere perfectiorem, sed ad hoc quod aliquis perfecte se habeat ad illud, oportet quod habeat habitum alium in specie. Sed pluralitas specierum non videtur ponenda sine necessitate manifesta, ubi scilicet una species non sufficeret, quod non apparet in proposito.

Arg. 4. Præterea (f). Christus tristabatur in passione sua, sicut dictum est *distinct.* 15. *hujus*, et universaliter omnis martyr sibi dimissus, id est, si non fiebat circa eum miraculum, quantumcumque sustineret voluntarie, non sine tristitia quæcumque sustinuit, sicut probatur per Augustinum *lib.* 13. *de Trinitate*, *capit.* 7. ubi arguit contra Philosophos dicentes se esse beatos, quia habuerunt quidquid voluerunt, quia si prospera acciderunt, illa voluerunt : si adversa, similiter, quia patienter sustinebant.

Arguit autem contra eos dicens, quod in adversis non habuerunt quod voluerunt, quia quantum erat ex se noluerunt ea accidere ; si tamen accidebant, voluerunt ea patienter portare, ne amissa patientia miseriores essent. Et hoc universaliter persuadetur, quia patientia non potest esse circa secundum se appetibilia ; miseri ergo erant in vita ista, quia sustinendo adversa, habuerunt aliquid, quod non omni modo voluerunt, quia objectum patientiæ ipsorum non erat absoluta ratione volibile, sed supportandum patienter.

Præterea, impossibile (g) est eumdem agere simul aliquem actum humane, superhumane et inhumane : igitur acquisito dono evacuabitur virtus prius acquisita vel infusa in Baptismo. Vel si maneat, non erit possibile exire in actum suum, vel non erit necessaria, quia ex perfectiori dono poterit exire in actum suum. Eodem modo beatitudines evacuabunt virtutes et dona, vel saltem necessitatem eorum, quod videtur inconveniens, potissime si sit sermo de virtutibus Theologicis, quia charitas non evacuabi-

tur in patria, nec fides, nec spes in via.

Præterea (h), ista vocabula *superhumane* et *inhumane* sunt metaphorica, nam omnis actus hominis, proprie loquendo, est humanus. Sicut enim necessarium est actum rectum convenire objecto, fini, et aliis circumstantiis, ita etiam necessarium est, quod conveniat ipsi operanti ; non enim convenit mihi agere, quod convenit Regi, et multo minus quod convenit Angelo ; igitur necessarium est ad rectum actum hominis, quod agat illum modo humano ; igitur quicumque habitus disponit hominem simpliciter ad agendum modo humano, disponit ipsum absolute ad agendum circa quodcumque.

7. Præterea, si quis (i) semper oraret, et daretur sibi donum intellectus, et non excitaret se circa credibilia, quia non haberet fidem acquisitam, sine qua fides infusa non exit in opus, posset operari modo superhumano per te, quia haberet donum intellectus ; igitur posset excellentius agere circa credibilia, quam alius exercitatus in Scriptura sacra; quod non experimur, imo quicumque talis forte facilius erraret circa credibilia, quam alius bene exercitatus in Scriptura.

8. Præterea, circa (k) tot convenit bene ordinari humane, circa quot superhumane et inhumane ; igitur est idem modus ubique.

Item, tunc beatitudo vera esset in actu alicujus beatitudinis, quasi supremi habitus.

COMMENTARIUS.

(b) *Ad quæstionem dicit Henricus*, etc. 2. Supplem. Poncii.
Præmissis more solito rationibus dubitandi hinc inde, quas infra, cum respondendum erit, subjiciam.

Sent. Henrici quod distinguantur.

Proponit sententiam Henrici, quæ consistit in hoc quod virtutes, dona et beatitudines necessario distinguuntur inter se, quia virtutes perficiunt hominem, tam acquisitæ quam infusæ, ut more humano ferat quis terribilia, hoc est, cum debitis circumstantiis, non contraeundo dictamini rectæ rationis, cui homo, ut agat modo humano, debet se conformare, quæ tamen virtutes ex se non sufficiunt, ut sine tristitia ista terribilia ferantur. Dona vero perficiunt hominem in ordine ad terribilia modo superhumano, ita scilicet ut faciant eum ea pati cum gaudio, sicut passi sunt quidam Martyres. Denique beatitudines perficiunt modo inhumano et quasi divino, hoc est taliter, ut quis non solum cum gaudio sustineat terribilia præsentia aut imminentia, sed etiam mortem ipsam, quæ omnium terribilium terribilissima est, cum gaudio appetat, sicut Paulus, qui cupiebat dissolvi, et esse cum Christo, *Philipp.* 1. ex quibus infert Henricus distinctionem virtutum, donorum et beatitudinum. Loquitur autem de distinctione, ut patet ex iis, quæ dicit in fine quæstionis ad fundamentum eorum, qui tenent quod non distinguantur specie, sed tantum sicut perfectum et imperfectum. Respondet enim Henricus perfectum et imperfectum differre dupliciter, primo sic se habendo, ut illud quod est imperfectius possit fieri perfectius, sicut minus album, potest

Loquitur de distinctione specifica.

fieri albius, et quæ sic se habent non distinguuntur specie. Secundo sic, ut minus perfectum non possit unquam pervenire ad perfectionem magis perfecti, sicut plantæ se habent ad brutum; et quæ hoc modo se habent distinguuntur specie, et secundum hunc modum, inquit, se habent dona, beatitudines et virtutes.

3. Rejicitur 1. (c) *Sed contra hoc objicitur multipliciter*, etc. Hìc incipit impugnare prædictam sententiam: Primo, quia si daretur aliquid distinctum a virtute quod perficeret modo inhumano, ut asserit Henricus, illud deberet esse perfectius quacumque virtute, cum hæc secundum ipsum non possit, nisi modo humano, et consequenter imperfectius perficere; sed hoc est falsum, ergo non datur aliquid tale. Probatur minor, quia charitas est excellentissimum Dei donum, ex iis saltem, quæ conferuntur puro homini pro hoc statu; sed tamen est virtus secundum Henricum, præsertim si sub virtutibus comprehendat non solum morales, sed etiam Theologicas per se infusas; ergo. Majorem probat auctoritate Augustini et Apostoli, ex quo data opera inter multa, quæ de charitatis laude refert, et ad hoc propositum facerent, citavit illa verba quæ specialiter insinuant perfectiorem esse charitatem, quam quidquid distinctum ab ipsa perficit in ordine ad concupiscenda terribilia, quale est illud quo homo inclinaretur ad tradendum corpus ita ut ardeat.

Non datur aliqua perfectio habitualis major, quam virtutis.

Charitas est perfectissimum donum hujus status.

Confirmari potest hæc ipsa probatio efficaciter, quia nullus actus potest magis conducere, ut cum gaudio quis sustineat, et optet terribilia pro Christo quam actus charitatis: unde qui majori charitate fervent, magis optant exponere se martyrio, et magis cupiunt dissolvi, ut patet experientia; ergo nullus habitus magis potest ad hoc conducere, quam habitus charitatis, et consequenter ex eo quod donum, aut beatitudo inclinarent ad optanda, et ferenda cum gaudio terribilia, non sequitur ea distingui a charitate.

4. Respo[nsio] Carthu[sia]ni. Respondet ergo ad hæc Dionysius Carthusianus Henricum sub virtutibus quas dicit distingui a donis et beatitudinibus non comprehendere virtutes per se infusas.

Reji[citur] 1. Sed contra primo, quia Henricus expresse dicit quod differunt in substantia habituum secundum speciem virtutes acquisitæ a Theologicis, quæ solum sunt infusæ secundum ipsum, et a donis et beatitudinibus, et similiter virtutes infusæ a donis, et dona a beatitudinibus. Secundo, ista responsio tollit sensum controversiæ, quia si per dona et beatitudines intelligerentur habitus, aut actus per se infusi, et per virtutes habitus acquisiti, non posset esse locus dubitandi; omnes enim fatentur habitus et actus per se infusos distingui specie et per se ab acquisitis. Tertio, quamvis salvaretur per illam responsionem distinctio virtutum a donis et beatitudinibus, non tamen posset salvari distinctio donorum et beatitudinum, quæ debent esse per se in'usa, ut distinguantur a virtutibus in illo sensu acceptis, hoc est, acquisitis.

Rejic[itur] 2.

Rejic[itur] 3.

5. Impugna[tur] 2. [sententia] Hen[rici]. (q) *Præterea, circa terribilia*, etc. Secundo, impugnat Doctor istam sententiam, quia quæcumque virtus versatur circa aliqua objecta, potest perfectius, et perfectius augeri circa illa, donec perveniatur ad perfectissimam intensionem, quam potest habere; ergo

virtus illa, quæ versatur circa terribilia ferenda modo humano, potest ad tantam intensionem pervenire, ut perfectissime versetur circa illa; sed in tali intensione non erit distinctæ speciei a seipsa, ut fuit in minori intensione, et præterea nihil impedit quo minus inclinet in tali perfectione ad terribilia ferenda perfectissimo modo; ergo quod inclinat ad terribilia ferenda modo suprahumano, non est necessario distinctæ speciei a virtute, quæ inclinat ad illa ferenda modo humano.

(c) *Si dicas quod non eodem, sed alio,* etc. Proponit responsionem, quam potest adversarius dare, nimirum quod non eodem habitu quo posset inclinari ad ferenda terribilia modo humano, quantumvis intenso, sed alio distinctæ speciei posset quis versari circa illa modo inhumano, quam responsionem insinuat ipsemet Henricus supra, dum dicit perfectionem doni esse talem, ut ad eum non possit pervenire virtus quantumvis intensa. Sed contra infert Doctor secuturum quod habitus disponens ad terribilia ferenda modo humano, necessario esset imperfectus, quantum ad hoc quod repugnaret ipsi habere actum perfectissimum circa talia objecta, et consequenter quod ad habendum talem actum esset necessaria virtus distinctæ speciei, et majoris perfectionis essentialiter; sed hoc dici non debet, quia nullum est fundamentum id asserendi, et sine necessitate non sunt multiplicanda entia, nec specie, nec numero, secundum omnes.

Confirmatur hæc ratio, quia illi actus, quibus ferret quis terribilia modo humano, suprahumano et inhumano non necessario habent objecta formalia aut materialia motiva, aut terminativa distinctæ speciei; ergo non necessario distinguuntur specie, nec consequenter principia Physica illorum necessario sic distinguuntur. Probatur antecedens, quia illi actus, quibus fertur quis in ista terribilia modo humano et inhumano, vel habent pro motivo bonitatem honestam ordinis naturalis, vel ordinis supernaturalis; sed circa utramque bonitatem potest versari virtus naturalis etiam acquisita, ut suppono ex alias dicendis, et patet breviter, quia hæreticus credit ob revelationem divinam fide naturali, et sperat ac amat spe et amore naturali Deum, ac vitam æternam ob quamcumque rationem formalem, ob quam, cum erat justus et fidelis, amavit et speravit illa, alias certe posset quis cognoscere, quando haberet amorem supernaturalem, quando non, contra omnes; ergo isti actus non necessario habent objecta formalia aut materialia motiva, aut terminativa distinctæ speciei.

Virtus naturalis potest tendere in objectum supernaturale.

8\. Probatur prima consequentia, quia ex nullo alio capite potest desumi distinctio specifica ipsorum, quam ex illo, ergo si ex illo non desumitur, non debet asseri. Probatur hoc antecedens, non quidem per principium vulgare, quod actus sumunt specificationem ex objecto, præsertim formali, quia si hoc principium intelligatur sic tantum, quod omnes actus, qui habent objecta formalia distincta, debeant esse distinctæ speciei, verum quidem erit; sed non facit ad propositum, quia hoc non obstante, isti actus possent esse distinctæ speciei, quamvis non haberent objecta formalia distincta, ut jamjam magis patebit. Si vero illud principium intelligatur sic, quod om-

Non distinguuntur dona virtutes, et beatitudines ex ullo alio capite.

Quomodo intelligendum quod actus sumunt specificationem ab objectis.

nes actus habentes idem objectum formale, debent esse ejusdem speciei, falsum est, quia, ut jam dixi, actus fidei et charitatis naturalis acquisitæ possunt habere idem objectum formale motivum et terminativum cum actibus fidei et charitatis infusæ, a quibus distinguuntur specie. Probatur ergo aliter istud antecedens, quia nullum aliud potest assignari, quam quod actus suprahumani et inhumani procederent ex principio per se infuso, quemadmodum scilicet actus charitatis naturalis et supernaturalis in substantia distinguuntur per hoc quod hic postulat produci mediante principio physico supranaturali in substantia, ille vero non item. Sed hoc non sufficit, tum, quia actus aliquis virtutis, et consequenter tendens in objectum modo humano, secundum Henricum postulat sic produci, ut actus charitatis per se infusæ; tum quia uterque actus suprahumanus et inhumanus postulant sic produci, et consequenter non distinguerentur inter se. Quod autem uterque postulet sic produci, patet, nam si alter ex ipsis id non postularet, non distingueretur ab actu virtutis ex illo capite.

9. Impugnatur 3. Sent

(f) *Præterea, Christus*, etc. Impugnat tertio, quia Christus, si quis alius, habuit dona et beatitudines perfectissime, sed non sustinuit terribilia, nimirum passionem, modo inhumano; ergo non spectat ab beatitudines aut dona id facere. Probatur minor, quia ipse non sustinuit passionem sine tristitia, ut *supra* probatum est *dist.* 35. Sic autem sustinere esset sustinere modo inhumano secundum Henricum. Urget Doctor id argumentum similiter de martyribus, qui tristabantur inter patiendum, et semper tristarentur necessario, non obstantibus donis et beatitudinibus, si sibi ipsis dimitterentur, et non fieret circa ipsos miraculum, ut circa aliquos contigisse legitur. Hæc ratio magis improbat explicationem Henrici, et differentiam quam assignat ipse inter virtutes, dona et beatitudines, per quam distinguantur.

Christus non sustinuit passionem modo inhumano, ut id explicatur ab Henrico.

Respondet Carthusianus *supra*, Christum et Martyres doluisse ex dispensatione et ordinatione particulari Dei, non vero ex defectu virtutis sufficientis ad tollendum istum dolorem, seu tristitiam ; unde non sequitur quod. si Christus et Martyres tristati sint, aut non habuerint dona et beatitudines, aut munus donorum et beatitudinum non sit expellere tristitiam. quæ alias oriretur ex passione.

Resp. Car[...]

Contra, quia quamvis certum sit impeditam fuisse redundantiam beatitudinis, quam Christus ab instanti conceptionis habuit in corpus ejus quod alias non esset subjectum corporeis passionibus ; tamen gratis dicitur impeditam fuisse virtutem perfectionum aliarum communicatarum, quæ frustra communicarentur ipsi, si non haberent aliquem effectum ; deinde quidquid sit de Christo, certe sine fundamento diceretur miraculose impeditos fuisse effectus donorum concessorum Martyribus, imo potius communiter æstimatur esse miraculum quoties contingit, ut sine dolore aut tristitia aliqua passi sint Martyres gravia supplicia. Quod si etiam habuerint dona aliqua habitualia intrinseca, quibus reddebantur immunes, profecto nullum aliud ad hoc efficacius conducere potest, quam charitas, quæ est plenitudo legis, et secundum Apostolum, *omnia credit, omnia sperat, omnia sus-*

Re[...]

Mar[...] erat Ma[...] non rint tien[...] lo[...]

tinet; ergo adhuc non sequitur quod habuerint aliquod aliud donum distinctæ rationis a charitate et cæteris virtutibus.

(g) *Præterea, impossibile est,* etc. Impugnat quarto, quia non potest quis simul et semel modo humano, suprahumano et inhumano ferre terribilia; ergo frustra, aut saltem non necessario haberet tria principia distinctæ speciei respicientia tres illos actus. Antecedens patet, quia non potest ferre cum tristitia, quod requiritur ut agat modo humano, et ferre sine tristitia, quod requiritur ut agat modo suprahumano, secundum Henricum. Patet etiam consequentia, quia quoties frustraneus, aut non necessarius est actus, toties frustaneum, et non necessarium est principium talis actus, præsertim quando ad illum solum requiritur, ut fit in proposito; necessitas enim, et utilitas principii, qua tale, est in ordine ad actum. Unde si repugnaret actus, repugnaret principium qua tale, quod maxime verum est de principio creato et accidentali; sed si illi actus simul haberi non possint, quandoquidem quotiescumque haberi posset actus virtutis humanus, præsertim circa idem objectum materiale et formale, circa quod versarentur actus donorum suprahumani, et beatitudinum inhumani, possent haberi actus isti donorum et beatitudinum ab eo, qui donis et beatitudinibus affectus esset, omnino sequeretur quod frustraneum, aut saltem non necessarium esset habere actus tales virtutum.

Hoc autem est valde inconveniens, præsertim quantum ad charitatem, quæ nunquam excidit, ne quidem in patria, et cujus actus maxime necessarius est, ut patet ex Apostolo 1. *Corinth.* 13. et ex præcepto charitatis, et denique ex ipso Henrico, qui omnium virtutum actus, ut sint utiles, referri debere dicit in finem charitatis, quod fieri nequit nisi per actum charitatis.

Respondet Carthusianus, negando antecedens principale, quia sicut eadem oratio procedit ex charitate, obedientia, latria et aliis virtutibus, ita etiam idem actus potest procedere ex dono, beatitudine et virtute; ergo potest quis agere simul modo humano, quatenus procedit actus ipsius a virtute; modo suprahumano, quatenus a dono; et modo inhumano, quatenus procedit a beatitudine. 12. Responsio Carthusiani.

Sed contra (quidquid sit de antecedente, de quo in tractatu de actibus humanis agi solet) Doctor non ideo negat quem agere simul modo humano, suprahumano et inhumano ex eo quod idem actus non posset provenire ex diversis habitibus; imo nec loquitur quidem determinate de eodem actu, quasi vellet quod idem actus non posset esse humanus, suprahumanus et inhumanus, nec hoc sufficiebat ad intentum ejus, quia si diversis actibus posset quis sic agere, non concluderet ratio Doctoris, ut patet; fundat ergo se in repugnantia particulari, quam ex natura sua formali habent actus, qui exigeret adesse tristitiam, et actus qui exigeret non adesse tristitiam. Contra hoc autem nihil facit responsio Carthusiani, ut patet, sicut contra eum, qui diceret actum scientiæ et fidei non posse esse simul, nihil faceret, quod vel idem actus posset esse ex diversis motivis, vel plures actus simul. Rejicitur. Cur non posset quis simul agere modo humano, et suprahumano.

Respondet præterea eumdem actum posse esse in principio sui ferventem, 13.

Alia responsio Carthusiani.

deinde ferventiorem, postea ferventissimum; ergo et esset utile habere principia ipsius secundum istas tres differentias; ergo idem actus posset esse in principio humanus, et postea suprahumanus, et denique inhumanus, et utile esset, ut haberet principia influentia ad istas tres differentias.

Rejicitur 1. Actus unius speciei fidei alterius speciei.

Contra primo, quia hoc non potest esse, quando actus ferventior, et minus fervens sunt diversæ speciei; actus enim unius speciei Physicæ, non potest esse alterius speciei Physicæ, ut patet; ergo cum actus humanus, suprahumanus et inhumanus sint diversæ speciei, non potest fieri, ut qui prius est humanus, postea fiat suprahumanus aut inhumanus.

Rejicitur 2. Ut actus fervens deveniat ferventior, sufficit intendi habitum ejus.

Secundo, ut actus sit fervens primo et postea ferventior, sufficit major intensio habitus intra eamdem speciem, et non est utile, ut addatur habitus diversæ speciei; ergo ex illa similitudine non habetur quod ut detur primo actus humanus, et postea suprahumanus, utile sit ponere habitum distinctæ speciei, sed potius oppositum habetur.

Rejicitur 3.

Tertio, si darentur principia sufficienter determinativa ad actum ferventissimum pro illo instanti, pro quo habendus esset actus minus fervens, ita ut non esset magis difficile potentiæ elicere actum minus perfectum, seu ferventem, quam ferventissimum, profecto inutilis esset actus minus fervens, et principium determinatum ad ipsum. Sed fidelis justus pro eo tempore quo posset elicere actum charitatis, verbi gratia, circa terribilia, haberet dona et beatitudines (quæ secundum adversarios concomitantur charitatem, non minus quam virtutes morales per se infusæ in sententia admittentium illas), et illa tam inclinare possunt ipsum ad suos actus quam charitas ad suos; ergo frustra poneretur actus charitatis pro illo instanti, aut principium ejus ut principium ejus est, quandoquidem non posset simul poni cum actibus donorum, et hi pro illo instanti æque facile poni possunt; et per hoc patet ad aliam responsionem ejusdem, quam brevitatis causa omitto.

Inutilis esset charitatis.

Impugnatur 5. He[...]

(h) *Præterea, ista vocabula*, etc. Impugnat quinto, quia quando dicit Henricus quod dona perficiant modo suprahumano, beatitudines inhumano, et virtutes humano, metaphorice et improprie loquitur; nam omnis actus hominis bonus et rectus (hîc enim agitur de tali) debet esse conveniens et conformis non solum objecto, fini et circumstantiis, sed etiam ipsimet personæ hominis agentis, sine ordine, ad quem non posset cognosci quandoque, quod actio esset bona vel mala, nam certum est quod actio aliqua, quæ esset bona, et conveniens Principi, verbi gratia, non esset bona subdito, et e contra; ergo omnis actus hominis bonus proprie loquendo debet fieri modo humano, id est, convenienti ad naturam ipsius, qua rationalis est, et etiam qua est dominus suarum actionum; ergo ulterius omnis habitus disponens et inclinans ad actum bonum, perficit modo humano. Sed dona et beatitudines, etiamsi essent distincta a virtutibus, adhuc disponerent hominem, et perficerent ipsum ad actum bonum et convenientem ipsi homini; ergo perficerent modo humano, proprie loquendo, et consequenter quando Henricus dicit quod non perficiant sic, sed modo suprahumano et inhumano, improprie loquitur. Hæc im-

Omnis [...]tus h[...] debet [...] mod[...] mano [...] pri[...] quen[...]

Dona [...] beati[...] nes d[...] rent [...] cere [...] no m[...] quam [...] distin[...] rentu[...] virtuti[...]

pugnatio est contra modum loquendi, magis quam contra ipsam substantiam rei. Confirmatur, quamvis liceat quandoque metaphorice et improprie loqui, tamen quando speculative et scholastice assignantur naturæ et differentiæ rerum, id facere, præsertim sine necessitate, non congruit; et per hoc patet ad responsionem, quam huic etiam rationi dat Carthusianus *supra*, qui diligentiorem se præbuit in defensione Henrici, et respondendo rationibus Scoti.

Confirmari potest secundo quo improprie, et male etiam loquatur Henricus, quia certe agere modo inhumano apud omnes Latinos capitur semper in malam partem, ita ut qui sic agere dicitur, male agere intelligatur; ergo cum beatitudines inclinent ad bene agendum, male dicuntur perficere hominem ad agendum modo inhumano.

(i) *Præterea, si quis*, etc. Impugnat sexto, quia sequeretur ex sententia Henrici, quod qui haberet donum intellectus, et ageret conformiter ad ejus propositionem, semper, verbi gratia, orando et considerando etiam mysteria fidei, quamvis non excitaret se ad credendum illis fide divina (ut bene posset facere, si donum intellectus est distinctum realiter a virtute fidei infusæ, et independens in sua operatione ab operatione ejusdem fidei, ut tenet Henricus) ageret circa ista mysteria modo suprahumano, atque adeo excellentiori, quam si eliceret actus fidei, et exercitaret se in Scripturis ad proponenda sibi ista mysteria sub ratione formali motiva credendi. Sed hoc est contra experientiam, qua constat quod qui magis se exercent in Scripturis, et actibus fidei eliciendis, minus sint obnoxii ad errandum circa ista mysteria, atque adeo perfectius agunt circa ista mysteria, quam qui minus se exercent in hoc; ergo falsum est, quod donum intellectus sit quid distinctum a fide, et consequenter quod virtutes distinguantur a donis in sensu controversiæ.

Tota vis rationis Scoti consistit in hoc. In illis autem verbis: *et non exercitaret se circa credibilia, quia non haberet fidem acquisitam*, assignat modum quo posset contingere, ut non exercitaret se ad credibilia credenda, nimirum si non haberet fidem acquisitam, quam non est necesse, ut habeat, quoties quis ageret mediante dono intellectus modo suprahumano, nam ut ipse supponit hìc ex dictis supra *dist.* 23. *et* 25. fides infusa dependet ita a fide acquisita, ut non possit esse actus illius sine actu hujus, saltem ordinarie. An autem hoc intelligendum sit sic ut de eodem objecto formali et materiali non possit quis habere actum fidei infusæ, quin habeat etiam acquisitæ, vel sic, ut non possit habere actum infusæ de ullo objecto quin de alio aliquo objecto habeat fidem acquisitam tanquam conditionem necessariam ad proponendum objectum formale fidei divinæ, nolo modo examinare, perinde enim est ad præsens sive uno, sive altero modo sit necessaria fides humana ad divinam; utrumque autem modum volui jam insinuare, ne ex hoc loco colligeretur, quod Scotus alterum ex illis determinate teneret. Quomodo dependet fides infusa ab acquisita in sententia Scoti.

(k) *Præterea, circa tot*, etc. Hìc ultimo impugnat Henricum, aut potius confirmat duas primas rationes. Dicit autem duo: Primo, circa tot convenit bene ordinari humane, circa quot superhumane et inhumane; igitur est 16. Impugnatur 7. Henricus.

Non diverso specie modo agit agens humane, inhumane et suprahumane.

idem modus agendi utrobique, id est, circa eadem objecta formalia et materialia versatur virtus bene ordinans humane, circa quæ versantur dona et beatitudines, quæ bene ordinant suprahumane et inhumano modo; ergo virtutes, dona et beatitudines habent eumdem modum agendi, quia non constat unde haberent diversitatem modi agendi, præsertim specificam, de qua agimus, hoc autem confirmat secundam rationem. Secundo, dicit secuturum quod beatitudo vera et formalis patriæ deberet consistere in actu alicujus ex beatitudinibus octo viæ, et non in actu charitatis; hoc autem esse falsum supponit ex dicendis in quarto, ubi ostendit beatitudinem formalem essentialiter consistere in actu charitatis saltem partialiter.

In sent. Henr. beatitudo non consisteret nec partialiter in actu charitatis.

Probatur sequela, quia quemadmodum beatitudo formalis est perfectissimus actus hominis, ita etiam habitus, a quo provenit, debet esse perfectissimus habitus; sed si beatitudines, dona et virtutes distinguerentur, beatitudo aliqua esset perfectissimus habitus (supposito quod consistant in habitibus, ut tenet Henricus), ergo in actu alicujus ex ipsis consisteret beatitudo formalis.

Quamvis autem Scotus hic supponat quod est in controversia, nimirum actum charitatis in patria esse beatitudinem formalem, tamen revera hæc probatio per se non dependet ab illa controversia; nam quamvis beatitudo essentialis formalis non consisteret in actu charitatis, sed intellectus, ut tenent Thomistæ, tamen connotat actum charitatis, qui est perfectissimus ex omnibus quos habet voluntas in patria secundum eosdem Thomistas, sed hoc sufficeret ad præsens, nam in sententia Henrici esset falsum.

Hoc secundum est confirmatio primæ probationis Scoti, quia fundatur in maxima perfectione charitatis supra omnes habitus saltem voluntatis sicut illa prima probatio.

Nulla ... principium ... ligendi ... tinctionis ... specifica inter ... beatitudines ... tute ... expl... turali ...

Ex his ergo manet sufficienter impugnata sententia Henrici, quæ unico verbo efficacissime impugnaretur per illud, quod in secunda probatione insinuat Scotus, nimirum ex eo quod nullum sit fundamentum, unde colligatur distinctio realis, et multo minus specifica inter principia perficientia hominem ad agendum bene illis tribus modis assignatis ab Henrico, quem propterea nulli, quoad illum dicendi modum, sequuntur, licet multi conveniant cum ipso in conclusione principali de distinctione virtutum, donorum et beatitudinum, ad quos etiam impugnandos accedit Doctor.

SCHOLIUM.

Sententia Divi Bonaventuræ, quod virtutes agunt recte, dona perfecte, beatitudines expedite, rejicitur, quia hæc tria omni virtuti conveniunt.

S. 1 ... a. 1 ... pr...

Aliter dicitur (1), quod convenit per virtutes agere recte, per dona expedite, et per beatitudines perfecte.

Contra hoc, eadem virtute recte ago, quia virtus est rectitudo potentiæ, et perfecte ago, quia virtus est perfectio habentis in se, et qua opus ejus perfectum redditur, et expedite, quia virtus est habitus faciens expedite et faciliter operari.

COMMENTARIUS.

(I) *Aliter dicitur*, etc. Impugnata sententia Henrici, proponit eam, quam tenet Divus Bonaventura *hic art.* 1. *quæst.* 1. et consistit in hoc, quod virtutes, dona et beatitudines distinguantur realiter, ex eo quod virtutes perficiant in ordine ad recte, dona in ordine ad perfecte agendum.

Unica, sed efficaci ratione rejicit hanc sententiam, quia quælibet virtus inclinat ad recte, perfecte et expedite agendum; ad recte quidem, quia est rectitudo habitualis potentiæ determinans ipsam ad eliciendum actum rectum conformiter ad rationem rectam; perfecte vero, quia virtus est perfectio habentis non solum quatenus ipsamet est secundum se perfectio, et consequenter per communicationem formalem sui perficit suum subjectum, sed etiam quatenus est determinativa ad actum bonum, atque adeo perfectum; expedite denique, quia virtus est habitus, et habitus ex ratione sua generica habet inclinare potentiam, atque adeo facere ipsam expeditam et facilem; ergo et virtus id habet, et consequenter non bene distinguitur a donis et beatitudinibus per hoc quod hæc expedite et perfecte, illa vero non nisi recte agere conferat.

Et si dicas, quod non conveniat habitui ex ratione generica facilitare aut expeditum facere, quia id non convenit habitibus supernaturalibus, cum non sentiamus nos per ipsos magis faciles, quam sine ipsis, alias ex facilitate, quam sentiremus, cum essent, et negatione ejus quam perciperemus, cum non essent, potuissemus colligere, quando haberemus habitus supernaturales, et quando non, quod est falsum.

Contra, quia illud expeditum facere et facilitare, quod convenit habitui, ut sic operativo, et ratione ejus omni habitui particulari, non est aliquid, quod per experientiam colligi possit, ut bene probat instantia replicæ, sed consistit in determinatione potentiæ ad agendum circa objectum habitus abstrahente a modo sensibilis determinationis et insensibilis, qui convenit habitibus particularibus ex ratione particulari sua, non ex communi; ergo expeditio et facilitas, quam natus est dare habitus ut sic, convenit omni virtuti, licet non conveniat omni dare expeditionem aut facilitatem sensibilem.

18. Rejicitur.

Quam facilitatem dat habitus ut sic.

Et si dicas ulterius, quod S. Bonaventura intellexerit expeditionem sensibilem per illam, quam nata est dare beatitudo; contra primo, quia etiam virtutes morales dant talem expeditionem; ergo per hoc non posset colligi distinctio earum a beatitudinibus. Secundo, si potest sentiri facilitas, quam dat beatitudo habitualis; ergo poterit etiam sine inconvenienti aliquando sentiri facilitas, quam dat virtus supernaturalis, verbi gratia, charitas. Neque enim magis absurdum est, quod propter talem facilitatem posset colligi quandoque dari charitas, quam quod colligeretur dari ipsamet beatitudo, præsertim cum ex eo quod adsit vel absit beatitudo, possit colligi adesse vel abesse charitas et gratia sanctificans, quæ maxime secundum adversarium, habet necessariam connexionem cum beatitudinibus, quæ propterea non dantur nisi justis.

Alia replica.

Rejicitur 1.

Rejicitur 2.

Facilitas nullus virtutis supernaturalis percipitur in via.

Quod si non intelligat sanctus Doc-

tor per recte et expedite agere, ad quod disponunt dona et beatitudines, recte et expedite agere quomodocumque, prout revera intelligere nequit, sed recte et expedite agere determinate aliquo modo, quo non posset virtus, incumberet ipsi assignare talem modum ; eum enim negat Scotus, et qui cum eo tenent virtutes, dona et beatitudines non distingui, et nisi ostendatur, sufficit pro principio ad eum impugnandum, non esse multiplicanda entia sine necessitate, nec derogandum perfectioni virtutum absque causa, limitando earum activitatem circa propria objecta ad certam mensuram perfectionis in suis actibus, qua majorem haberent alii actus circa eadem objecta.

Vera explicatio sententiæ S. Bonaventuræ rejicitur.

SCHOLIUM.

Sententia D. Thomæ, et Richardi virtutes distingui a donis, quia hæc disponunt voluntatem, ut est mobilis a spiritu ; illæ, ut mobilis a recta ratione, rejicitur tribus rationibus claris.

5. Aliter dicitur (m) quod oportet aliquid disponere voluntatem, ut est mobilis a ratione recta, quod fit per virtutem, et aliud disponere eam, ut est mobilis a spiritu, scilicet quod fit per donum ; hæc enim duo ponuntur moventia voluntatem.

D.Thom. 1. 2 q 68. a. 1. et Richard. a. 1. q. 1. hic.

Contra hoc, (n) quia etiam falsum est, quod supponitur, quod ratio movet voluntatem, ita quod virtus non sit nisi dispositio mobilis in voluntate ; et secundo, quia per hæc non ponitur distinctio beatitudinum a donis et virtutibus ; et tertio, ex quo Deus dedit habitum voluntati, semper assistit voluntati et habitui ad actus sibi convenientes, sicut postquam illuminavit cæcum miraculose, semper assistit illuminato, ut possit movere illam potentiam ; igitur per idem est aliquid proportionatum moventi primo et secundo ; igitur si per habitum proportionatur potentia sibiipsi, per idem sufficienter proportionatu Spiritui sancto, ut alii moventi ; non igitur propter istam motionem oportet ponere necessario alios habitus.

COMMENTARIUS.

19 (m) *Aliter dicitur quod oportet*, etc. Proponit sententiam Divi Thomæ 1. 2. *quæst.* 68. *art.* 1. et Richardi *hic. art.* 1. *quæst.* 1. qui dicunt dona et virtutes distingui, quia virtutes ponuntur ad voluntatem disponendam, ut est mobilis a recta ratione ; dona vero ad eam disponendam, ut est mobilis a Deo. Quæ sententia ut melius intelligatur, advertendum ex eodem Divo Thoma, quod omne quod movetur, debeat proportionari suo motori ; unde cum homo natus sit moveri a duobus principiis, uno intrinseco, quod est ratio, altero extrinseco, quod est Deus, debet proportionari utrique, ut ab eo moveatur ; proportionatur autem rationi per virtutes, et Deo per dona ; ergo dona et virtutes distinguuntur.

Supp Pon Sent Thom Richa

Hanc sententiam præter Cajetanum et Medinam *ibid.* sequuntur ex recentioribus plures inferius citandi num. 27.

2 (n) *Contra hoc quia etiam falsum est*, etc. Tribus rationibus impugnat hanc sententiam. Primo, quia falsum est, quod ratio ita moveat voluntatem, ut virtus non habeat aliud munus, quam disponere, ut moveatur volun-

Impu tr Virtu habet tum nc movi volu

tas a ratione, prout supponere videtur hæc sententia. Ubi advertendum, quod non negat Scotus moveri voluntatem a ratione, prout male intellexit Cajetanus et Medina, ac etiam quidam Scotistæ ; sed quod non moveat taliter, ut virtus tantum habeat rationem dispositionis ex parte voluntatis, ut recipiat motionem, et per hoc corruit responsio ejusdem Cajetani et Medinæ dicentium quod sine dubio ratio moveat voluntatem ex parte objecti regulando, præcipiendo ac illuminando ; hoc enim Scotus hìc non negat, nec negare potest quantum ad illuminationem et regulationem consistentem solummodo in propositione illius, quod faciendum esset, sine qua propositione certum est quod voluntas agere nequeat. Quantum autem ad præcipiendum, negandum quidem est Scotistis id convenire rationi, sed id non facit ad propositum, unde ad suum locum referatur.

Dices cum Cajetano quod S. Thomas non velit virtutem esse dispositionem, ut ratio moveat, sic ut ipsa etiam virtus non sit activa ; ergo male intellexit Scotus D. Thomam.

Contra, quia si virtus ut virtus, et ut distinguitur a dono, habeat activitatem, ultra hoc quod est disponere ad recipiendam motionem rationis, vel illa activitas est distinctæ rationis ab activitate doni vel ejusdem. Si secundum dicatur, ergo donum et virtus non distinguuntur ; si primum, facilius intelligeretur distinctio virtutis et doni per illam activitatem, quam per rationem dispositionis ; ergo verisimile est, quod si S. Thomas intelligeret virtutem, ut distinguitur a dono habere activitatem talem, per eam potius quam per rationem dispositionis, eam distingueret a dono.

21. Secunda ratio Doctoris est, quod secundum hanc sententiam non relinquatur locus ad distinguendas beatitudines a donis et virtutibus ; nec enim possunt esse dispositiones, ut moveatur homo nisi a Deo aut ratione. Si autem ponantur in ordine ad Deum, non distinguentur a donis ; si in ordine ad rationem, non distinguentur a virtutibus, ut patet. Hæc ratio habet locum ex supposito quod beatitudines ponantur esse habitus, aut principia actuum, ut tenent multi ex adversariis.

Impugnatur 2. sent. S. Thomæ. In sententia S Thomæ non distinguerentur beatitudines a donis et virtutibus.

Tertia ratio est, quod per eumdem habitum, per quem disponitur quis, ut moveatur a causa secunda, nempe a seipso, vel a sua ratione, disponatur etiam, ut moveatur a causa prima, seu primo motore, cujus ratio est, quod non possit moveri a causa secunda, quin moveatur a prima ; ergo ut disponatur quis ad hoc, ut moveatur a causa prima, non est necesse ponere donum aliquod dispositivum distinctum ab illo quod ponitur, ut a causa secunda moveatur.

Impugnatur 3.

Idem disponit ut moveatur quis a causa secunda et prima.

Respondet Medina, distinguendo consequens, ut moveatur a causa prima simul cum secunda, concedit ; ut moveatur a sola prima, negat. Contra, quia si per formam, qua disponitur quis, ut moveatur a causa secunda, potest disponi, ut moveatur a causa prima, una cum causa secunda, nihil impedit quo minus per eam disponatur, ut moveatur a causa prima sola. Confirmatur, quia si Deus se solo vellet movere voluntatem ad producendum actum virtutis moralis acquisitæ eo ipso modo quo mediante causa secunda id facit, profecto habitus istius virtutis sufficienter disponeret

Responsio Medinæ.

Rejicitur.

Quod disponit voluntatem ut moveatur a causa secunda, et prima posset disponere eam, ut moveatur a sola prima.

voluntatem ad cooperandum cum ista motione ; ergo habitus disponens ad cooperandum motioni causæ secundæ et primæ, sufficienter etiam disponit ad cooperandum causæ primæ soli moventi.

Replica. Et si dicas hoc esse verum, quando cooperatio est talis naturæ, ut connaturaliter exigat fieri mediante motione causæ secundæ, licet per accidens et extraordinarie, hîc et nunc non ita fiat ; non tamen id verum esse, quando cooperatio voluntatis exigit fieri a sola motione causæ primæ, ut exigit fieri cooperatio voluntatis procedens a donis.

Rejicitur. Cooperatio voluntatis procedens a dono exigit fieri mediante directione causæ secundæ. Contra, quia cooperatio voluntatis procedens etiam a dono exigit fieri mediante directione causæ secundæ, nec enim potest fieri absque propositione rationis magis quam cooperatio voluntatis procedens ab habitu temperantiæ.

22\. Impugnatur 4. Et hinc pro majori abundantia et confirmatione impugnationum Doctoris, suæque sententiæ, probatur ulterius sententiam Divi Thomæ non subsistere, quando dicit quod voluntas indigeat aliquo habitu, ut moveatur a principio extrinseco ipsam movente, nimirum Deo, qui habitus sit distinctus ab habitu quo indiget, ut moveatur a principio intrinseco, quod est ratio ; vel supponit quod moveatur a solo Deo sine concursu rationis, vel non. Si primum, est manifeste falsum, quia intelligibile est quomodo Deus moveat voluntatem independenter a propositione objecti, circa quod versaretur.

Voluntas non potest moveri a Deo sine directione intellectus. Si secundum, ergo Deus solus non movet, ut supponit Medina ; sed Deus cum causa secunda, nempe intellectu, ea ratione qua intellectus unquam movet. Rursus quæro, quando voluntas dicitur indigere habitu particulari, ut moveatur a Deo, de qua motione Dei loqueris ? an de motione aliqua objectiva, quæ fit per propositionem objecti alicujus determinantis voluntatem moraliter et intentionaliter, seu de motione aliqua physica ? Si de motione objectiva intentionali, certum est nullam dispositionem requiri ex parte voluntatis, sed solum ex parte intellectus cujus est percipere objectum sic propositum, ipsumque proponere voluntati ; sed neque ex parte intellectus etiam requiritur ad apprehensionem talis objecti ulla dispositio intrinseca, quia potest apprehendere ipsum propositis speciebus ejus. Ad judicandum autem ipsum sub aliqua ratione, si sit ex terminis evidens, determinabitur intellectus ex se ; si non sit sic evidens, determinabitur ad assentiendum, vel virtute aliarum propositionum certarum aut probabilium similiter propositarum, sine ulla dispositione intrinseca prævia ad ipsum actum, vel determinabitur per revelationem alicujus, ad credendum isti propositioni, et ad hoc sufficiet pro dispositione fides acquisita vel infusa.

Si vero loquaris de motione physica, aut illa erit motio per productionem alicujus qualitatis præviæ, necessario prærequisitæ ad actum voluntatis ; aut erit motio per actualem concursum Dei cum voluntate ad producendum actum. Si per productionem alicujus qualitatis præviæ, non requiretur ulla qualitas, aut dispositio particularis ex parte voluntatis, ut sic moveatur. Quemadmodum enim potest recipere ipsam qualitatem disponentem sine alia dispositione, ita etiam posset recipere istam qualitatem, ad

quam disponit sine alia dispositione prævia, est enim eadem ratio.

Deinde non potest assignari ulla qualitas prævia, per quam moveatur a Deo voluntas ad operationes suas omnes, præter habitus naturales et supernaturales ; suppono enim non dari qualitatem prædeterminantem physice, et si daretur, non esset ad propositum, quia talis æque requiritur, ut moveatur a Deo, et ut moveatur a causa secunda, secundum eos, qui illam ponunt.

Si autem loquaris de motione per concursum actualem Dei cum voluntate, talis nunquam requirit dispositionem ex parte potentiæ, cum qua concurrit Deus, nisi quando esset physice incompleta in ratione causæ secundæ ad actum, ad quem concurrit Deus ; ergo ut colligatur voluntatem debere disponi ad hujusmodi motionem per aliquod distinctum a virtutibus, debet ostendi quod actus, ad quem Deus illam movet, sit excedens activitatem Physicam ejus, et virtutum tam naturalium quam supernaturalium. Hoc autem adversarii facere nequeunt, et si potuissent, profecto clarius et melius colligerent distinctionem donorum a virtutibus per ordinem ad talem actum, quam per hoc quod virtutes et dona aliter ac aliter disponant.

Probatur præterea, quia Deus solus æque movet voluntatem ad actus virtutum infusarum Theologicarum, ac ad ullos alios actus, qui procederent a donis, et consequenter habitus illi Theologici æque disponunt voluntatem, ut moveatur a Deo, ac dona ; ergo non bene distinguitur donum a virtutibus per hoc quod donum disponat, ut moveatur voluntas a Deo ; virtus vero, ut moveatur a ratione. Consequentia est manifesta. Probatur antecedens, quia eatenus dona possent disponere, ut moveatur voluntas a solo Deo, quatenus aut ipsi exigunt a solo Deo produci, aut actus ad quem dantur, excedit activitatem naturalem voluntatis, ex eo quod sit supernaturalis in substantia. Sed virtutes Theologicæ per se infusæ exigunt a solo Deo produci, et actus ad quos dantur, sunt supernaturales in substantia, atque adeo excedunt activitatem voluntatis physicam ; ergo æque disponunt, ut voluntas a Deo moveatur, ac dona. Nec refert quod actus donorum essent essentialiter perfectiores, quam actus harum virtutum, quia hoc dato, quamvis sit falsum, non sequitur quin tam virtutes quam istæ disponerent, ut voluntas posset moveri a Domino Deo ; quod probo, quia inter ipsa dona aliqua aliis sunt perfectiora, et tamen omnes dicuntur disponere, ut voluntas moveatur a Deo, ergo quamvis virtutes infusæ essent imperfectiores donis, adhuc possent disponere, ut voluntas moveretur a Deo.

Quamvis dona essent perfectiora virtutibus, hæ tamen disponerent voluntatem, ut moveretur a Deo.

Confirmatur, quia major est differentia inter virtutes infusas et acquisitas, quam inter infusas et dona, dato quod dona ab ipsis distinguerentur, quia infusæ et acquisitæ sunt diversissimi ordinis, illæ scilicet supernaturalis, hæ naturalis ; virtutes autem infusæ et dona sunt ejusdem ordinis supernaturalis, ergo potius infusæ deberent poni in eodem ordine dispositionis cum donis, quam cum virtutibus, et consequenter potius deberent dici disponere, ut voluntas moveatur a Deo, si id dicatur de donis, quam ut moveatur a ratione, et non a Deo, si id dicatur de virtutibus

Virtutes infusæ potius deberent eodem modo disponere, quo dona, quam quo acquisitæ.

acquisitis, et non de donis. Hæc efficaciter confutant hanc sententiam quatenus distinguitur ab aliis sententiis Henrici et D. Bonaventuræ; quatenus autem omnes conveniunt in hoc, quod dona, virtutes et beatitudines distinguantur, refutabuntur per principia sententiæ Doctoris, sed.

25. Objectio pro D. Thoma. Objicies pro Divo Thoma, quod movetur ab aliquo, debet proportionari illi; ergo ut voluntas moveatur a Deo, debet ipsi proportionari per aliquod distinctum ab iis, per quæ proportionantur rationi.

Responsio 1. Motum potest seipso proportionari, ut moveatur a quocumque. Respondeo primo, falsum esse antecedens, quia posset esse seipso proportionatum, sicut est in proposito voluntas antecedenter ad omnem habitum proportionata, ut moveatur a ratione ad actus naturales, ad quorum aliquem necessario movetur ante habitum, quandoquidem per actum acquiritur primus gradus habitus naturalis. Et certe quando ponuntur isti habitus, non ponuntur ut voluntas proportionetur rationi, sed ut promptius operetur, ut manifestum est. Replica. Et si dicas quod antecedens sit verum, saltem quando id quod movetur non est seipso proportionatum motori, et hoc sufficere ad propositum, quia voluntas non est seipsa proportionata, Responsio 2. ut moveatur a Deo, transeat totum, sed inde non sequitur quod debeat proportionari per aliqua distincta a virtutibus. Unde secundo respondeo, negando consequentiam, quia posset proportionari per ipsas virtutes saltem supernaturales, sicut per eas potest disponi juxta præmissa.

Quam proportionem debet causa subordinata habere cum altera causa. Confirmatur, quia proportio, quam debet habere aliqua causa subordinata cum altera causa, non est aliud quam quod habeat facultatem sufficientem ad concurrendum cum illa ad effectum, in ordine ad quem est ipsi subordinata, et si habeat hanc activitatem ex se, erit ex se proportionata, si non proportionabitur per illud, per quod recipit illam activitatem; unde nisi possit ostendi quod detur aliquis actus ex iis, quos pro hoc statu elicere solent fideles justi, ad quem voluntas ex se, aut cum virtutibus non habeat sufficientes vires physicas, non potest dici quod non sit proportionata sufficienter, ut moveatur a Deo, et concurrat cum ipso ad omnes illos actus, ex se quidem sola ad actus naturales; per habitus autem supernaturales ad reliquos actus, non esse autem ullum talem actum contendimus, et postea magis patebit.

SCHOLIUM.

Sine assertione ponit Doctor non esse necessario admittendos alios habitus in via præter virtutes intellectuales, morales et Theologales. Ratio naturalis dictat dari habitus acquisitos speculativos et practicos in intellectu, et morales ad se et ad alterum disponentes: fides vero docet dari tres Theologicas, sive consistant in habitu, sive non; de quo nihil est fide certum, quia cap. *Majores. de Baptism.* et *Clem. un. de sum. Trin.* tantum dicitur id esse probabilius. Doctor tamen hic et supra d. 23. § *Ad quæstionem*, inclinare videtur ad sententiam tenentem secundum fidem ponendos esse habitus infusos, quæ est probabilissima. Hoc posito probat viatorem quoad Deum sufficienter perfici tribus Theologicis, et quoad creaturam, perfici sufficienter in intellectu per prudentiam, (non loquitur de speculativa,) et in appetitu, aliis tribus cardinalibus.

Ad istam (a) quæstionem potest dici sine assertione, quod non sunt necessarii in via, nisi illi habitus, qui sunt virtutes morales, intellectuales et Theologicæ. Quod ostendi-

tur sic : Nam ratione naturali concluditur necessitas habitus intellectualis perficientis intellectum circa speculabilia, et habitus perficientis intellectum circa operabilia ; et ita habetur habitus intellectualis speculativus et practicus. Consimiliter ratione naturali concluditur necessitas habitus perficientis appetitum circa ea quæ sunt appetibilia in ordine ad se, et ulterius circa appetibilia in ordine ad alterum ; et ita habetur prima distinctio virtutis appetitivæ ordinantis talem potentiam in actibus ad se, et ad alterum.

Præter istos habitus, etsi forte concludatur per rationem naturalem, quod homo non sufficienter perficitur istis habitibus, sicut nititur ostendere solutio primæ quæstionis primi quoad necessitatem alterius cognitionis acquisitæ ; tamen ratio naturalis non sufficienter concludit, quis habitus intellectus distincte, et quis appetitivus sit necessarius alius ab istis ; sed rationabiliter tenetur propter illas persuasiones, quæ positæ sunt in quæstione illa primi, quod præter istos habitus est necessarius ille habitus cognitivæ, et illi habitus appetitivæ, quos Ecclesia Catholica docet esse necessarios ; et fide tenemus tres virtutes Theologicas esse necessarias perficientes immediate animam respectu objecti increati.

Ex istis arguo (b) sic : illi habitus tantum ponendi sunt in viatore, quibus perficitur, circa omne objectum, quantum perfici potest in via ; hujusmodi sunt septem virtutes in genere, non curando de scientiis speculativis acquisitis ; igitur præter scientias speculativas acquisitas nullus erit habitus in viatore ponendus, alius simpliciter a septem virtutibus. Probatio majoris, objectum circa quod perfici potest viator, non potest esse nisi Deus vel creatura ; sed circa Deum sufficienter perficitur tribus virtutibus Theologicis, et hoc perfectissime quantum perfici potest, si illi tres habitus sint perfectissimi in suo genere ; circa creaturam vero (non loquendo de speculativis), intellectus perfectissime perficitur per prudentiam, si prudentia sit perfectissima ; ipsa enim est de omni agibili, et quantum ad omnem conditionem agibilis perfectissima notitia.

Similiter quantum ad appetitum perfectissime perficitur tribus virtutibus moralibus, si sint perfectissimæ, quia tam circa alium, et appetibile alteri, quam circa se, et appetibile sibi, et hoc, vel primo et directe, vel secundario propter illa prima ; et hoc intelligendo de istis quatuor virtutibus cardinalibus, quod non sint in aliquo unus habitus numero, qui sit sibi universalis temperantia, vel universalis justitia, hoc est circa omnia, sed quod singulæ species justitiæ insint in suis propriis singularibus. Appetitus circa creaturam sufficienter perficitur tribus cardinalibus virtutibus.

Per tres autem virtutes Theologicas sufficienter perficitur viator circa Deum immediate, quia circa ipsum, ut immediate cognoscendum in via, sufficienter perficit, quia de Deo in via non potest haberi nisi cognitio fidei, sicut dictum est *supra in isto* 3. *dist.* 24. Circa autem ipsum, ut diligibilem in se, sufficienter perficit charitas, et ut appetibilem ut commodum mihi, sufficienter perficit spes, sicut patet in quæstionibus Qualiter virtutes perficiant animam.

superioribus de fide, spe et charitate. Sed non convenit viatorem habere circa Deum actus ordinatos alios, quam intelligere, diligere ipsum in se, et appetere eum mihi, ut bonum meum: ergo.

Consimiliter circa omne aliud bonum a Deo, ut circa objectum, sufficienter perficitur viator habitibus intellectualibus et appetitivis; sed isti habitus intellectivi perficientes intellectum sunt virtutes intellectuales, et illæ sufficienter perficiunt viatorem, quantum possibile est, et ad considerandum, et ad syllogizandum practice. Habitus etiam appetitivi sunt virtutes appetitivæ, quæ virtutes sufficienter perficiunt viatorem ad appetendum, vel ad diligendum, sive in ordine ad se, sive ad aliud: igitur homo perfectus tribus virtutibus Theologicis, et virtutibus intellectualibus speculativis et practicis, et virtutibus moralibus ordinantibus ad se, et ad alterum, perficitur quantum potest competere viatori; igitur non videtur aliqua necessitas ponendi aliquos alios habitus ab istis, qui sunt virtutes Theologicæ intellectuales et morales.

COMMENTARIUS.

26. Supplem. Poncii. (a) *Ad istam quæstionem,* etc. Refutatis aliorum sententiis de distinctione donorum et beatitudinum a virtutibus, hic proponit suam, sed sine assertione, quod maximam ejus modestiam et humanitatem commendat, dum quam efficacissimis rationibus, ut videbimus, probat sententiam, et cujus oppositam non minus efficaciter confutavit, adhuc non vult absolute defendere, sed quasi proponere; ita enim intelligo illud *sine assertione.*

Est autem sententia hæc quam proponit, quod non sit necesse pro hoc statu ponere aliquem habitum distinctum ab habitibus virtutum acquisitarum et infusarum, et non loquitur de necessitate simpliciter, qualem haberet illud, sine quo nullo modo posset homo perfici sufficienter ad acquisitionem beatitudinis; tum quia talem non asserunt, qui tenent dona et virtutes distingui; tum quia sic etiam non sunt necessarii ulli habitus acquisiti cum sine ullis talibus salventur pueri, nec etiam infusi; nam sine his etiam posset Deus perducere homines, etiam adultos et peccatores, ad vitam æternam de potentia absoluta, et tamen dantur; ergo cum Scotus teneat non dari habitus donorum aut beatitudinum distinctos ab habitibus virtutum, ex eo potissimum, quod non sunt necessarii, non loquitur de necessitate simpliciter in ordine ad omnem potentiam Dei tam ordinariam quam absolutam. Sent.

Nec etiam loquitur de necessitate quoad melius esse, qualem se habet quodcumque quod potest perficere hominem ad aliquam operationem bonam, et utilem ipsi in ordine ad finem suum consequendum, sine quo tamen posset, et soleret finis communiter acquiri, quia probabile est aliquod datum esse de facto in via distinctum a virtutibus infusis Theologicis et acquisitis, conducens ad operationem bonam, ut illud lumen quod communicabatur Paulo, quando vidit Deum clare (ut vidisse satis probabiliter asseritur), ergo cum Scotus negat necesse esse dari aliquod distinctum a virtutibus illis, non intelligit de ne- 2

cessitate ad melius esse, quia sine dubio sic erat necessarium istud lumen Paulo. Itaque loquitur de necessitate respective ad potentiam ordinariam, ita scilicet ut velit quod ordinarie non requirantur in via alii habitus, aut qualitates intrinsecæ permanentes, et productivæ actuum intellectus, aut voluntatis distinctæ a virtutibus infusis et acquisitis. Potest etiam intelligi loqui de necessitate rationis et auctoritatis, ita scilicet ut velit nullam esse rationem, aut auctoritatem, quæ concludat dari habitus in intellectu aut voluntate, distinctos a virtutibus prædictis; et de hujusmodi necessitate intelligo illud axioma vulgare, quo tam frequenter utuntur Scholastici: *Non sunt multiplicanda entia sine necessitate;* ex quo colligitur, quæ non sunt necessaria non poni. Quod si intelligeretur de alia necessitate, quam de necessitate rationis aut auctoritatis, qui asseret homines communiter habere tres aures, non posset convinci per istud axioma; et similiter qui diceret illud axioma non esse universaliter verum, quia multi effectus de facto dantur, qui non sunt necessarii ulla necessitate, ex qua sequeretur eas dari, præter necessitatem rationis, aut auctoritatis; comprehendo autem sub ratione hîc experientiam, ergo si illud axioma intelligendum est de alia necessitate, non erit verum universaliter. Sed quidquid sit de hoc, quod sic breviter attigisse modo sufficiat, sententia Doctoris est, non dari de facto alios habitus in intellectu aut voluntate distinctos a virtutibus infusis Theologicis ac moralibus, si dentur tales, et acquisitis, quam præter suos sequuntur Gabriel, Major, Palat, et alii hîc, Altis. *lib.* 3. *summ. tract.* 11. *q.* 1. Alm. *tract.* 3. *mor. c.* 13. Lorca *d.* 25. *de virt. memb.* 2. Aversa 2. *p. q.* 68. *sect.* 2. et magis in eam propendet Vasquez 1. 2. *d.* 89. Estque contra Auctores jam impugnatos, quos sequitur ex recentioribus Valent. *q.* 8. *de virtutib.* Suar. *lib.* 6. *de gratia, c.* 10. Granad. *contr.* 5. *tr.* 2. *d.* 2. Solet autem hæc sententia probari aliquibus rationibus inefficacibus, quas refutandas duxi, ne quis iis fidat, et ut melius intelligatur controversia.

Probatur ergo primo, quia si essent aliqui alii habitus distincti a virtutibus, maxime dona, ut fatentur adversarii; sed illa non sunt distincti habitus, quia omnis virtus est necessario donum Dei, quod quidem de fide est, loquendo saltem de virtutibus conducentibus ad vitam æternam; ergo virtutes et dona non sunt habitus realiter, et multo minus specie distincti. Hæc probatio non videtur ad sensum controversiæ, quia quando dicunt adversarii dona distingui a virtutibus, non intelligunt per *donum*, quidquid donatur a Deo, et ut sic appellari potest et debet *donum*; hac enim ratione accepto *dono*, concedunt dona et virtutes non distingui debere realiter, sed ad summum formaliter. Sed intelligunt per *dona* aliquas particulares qualitates excellentes communicari solitas viatoribus justis, et distinctas specie a virtutibus, quibus hoc nomen *donum*, quamvis revera conveniat etiam virtutibus propriissime, quasi per antonomasiam accommodari solet. Unde distinguerent, et bene, consequens: virtutes et dona, hoc est, illæ qualitates particulares, quæ appropriate, et per antonomasiam dona dicuntur, negatur; virtutes et dona, hoc est, illa quæ proprie dona dicun-

28. Probatio 1. aliorum.

Rejicitur.

Quid intelligunt adversarii nomine doni in hac controversia.

tur, ex eo quod donentur a Deo, conceditur.

29. Probalio 2. aliorum. Omne donum est virtus.

Probatur secundo, quia omne donum etiam ex illis septem, de quibus hîc principaliter agitur, est virtus; convenit enim ipsis omnibus, non solum ratio virtutis ut sic, communis acquisitæ et infusæ, sed etiam ratio virtutis, ut sic infusæ, maxime secundum adversarios, qui supponunt ipsa esse per se infusa et connexa cum charitate; ergo non dantur dona aliqua, quæ non sint virtutes, et quæ consequenter sint habitus distincti a virtutibus. Antecedens patet, quia quælibet definitio ex pluribus, quibus definiri solet virtus ut sic, et virtus infusa, nullo negotio accommodari potest illis septem donis. Confirmatur, quia Augustinus *q.* 8. *in Evangelia*, Ambrosius *lib.* 1. *de Spiritu*, *c.* 20. Gregorius 1. *Mor. c.* 13. vocant septem illa dona virtutes. Hæc probatio urget contra illos, qui expresse negant dona habere rationem virtutis, ut est Valentia 1. 2. *d. q.* 8. qui tamen non sufficienter eam solvit, dum dicit virtutem proprie dictam debere esse perfectionem adjuvantem ad agendum; hoc autem non convenire donis, quæ perficiunt ad patiendum. Hæc, inquam, solutio non sufficit, primo, quia patientia est virtus propriissime, et tamen non est minus ordinata ad patiendum, quam ullum donum. Secundo, quia certum est ex donis aliqua saltem conducere ad actiones aliquas producendas, ut patet in dono consilii et intellectus, quæ sine dubio juvant ad actum aliquem intellectus producendum. Et si dicas dona quidem conducere ad actiones producendas, sed tamen non nisi ad tales, quæ ordinantur ad patiendum; contra, quia hoc

Hæc probatio urget contra Valentiam.

Impugnatur solutio Valentiæ primo. Secundo. Aliqua dona conducunt ad agendum.

non tollit quin donum saltem, ut principiat actionem, sit virtus, deinde gratissime dicitur, quod dona ut sic, non principient nec conducant nisi ad actiones ordinatas ad patiendum. Quod si per illum modum loquendi velit Valentia quod virtus ut sic, habet tantum perficere et juvare, ut homo se moveat, et quod hoc non convenit donis, quæ perficiunt tantum hominem in ordine ad hoc, ut moveatur a Deo; hoc etiam non sufficit, ut patet ex dictis supra contra sententiam Divi Thomæ, et nunc etiam breviter, quia quandoquidem donum non juvet, nec disponat hominem, ut moveatur a Deo, nisi concurrendo cum homine ad actum bonum, ut sic conducit, nihil impedit, quod habeat rationem virtutis, in cujus descriptione nihil per se ponitur, nisi quod sit qualitas inclinans, seu concurrens ad actum bonum ad quod impertinenter se habet, quod iste actus sit actus, ad quem movet ipsemet homo seipsum, aut ad quem moveat ipsum Deus.

Dona solum... ducun... pal... du...

Aversa supra eidem sententiæ, tenenti scilicet, quod dona ut dona, non sint virtutes proprie loquendo, favet, dicens nomen *virtutis* late sumi quandoque, et sic Patres vocare dona virtutes, eaque esse tales, quandoque stricte, et sic dona non esse virtutes, nec tales vocari a Patribus; strictam autem acceptionem virtutis non convenientem donis formaliter consideratis dicit esse, qua virtus accipitur pro habitu, ut inclinat ad actus, qui ordinarie fiunt, quod non convenit donis, quæ inclinant ad actus, quia raro et extraordinarie fiunt

3... Resp... Avers... fave... sent... Val...

Sed contra primo, quia ipsemet excogitavit hanc strictam acceptionem virtutis, et nec eam refundere potest

Re... Virtu...

in ullum gravem auctorem, nec de ea, aut ipsemet in definitione virtutis, ut sic, mentionem fecit, aut ullus alius; certum autem est, virtutem stricte sumptam ibi definiri. Secundo, absurdum est rationem virtutis stricte sumptæ dependere ab hoc quod actus ejus fierent, aut non fierent, et multo minus quod fierent ordinarie, et quis diceret charitatem supernaturalem non esse virtutem stricte et proprie sumptam, quamvis actus ejus non fieret nisi rarissime et extraordinarie, præsertim cum in eo casu haberet omnem rationem intrinsecam, quam de facto habet. Confirmatur hoc, quia virtus heroica acquisita est proprie dicta virtus, et tamen actus ejus, et ipsamet rarissime habetur.

Quamvis autem hæc probatio secunda conclusionis multum urgeat eos, qui negant dona esse virtutes, tamen non videtur se sola sufficere ad intentum principale controversiæ præsentis, quia qui diceret dona esse habitus distinctos a virtutibus, non necessario intelligeret quascumque virtutes, etiam proprie et stricte dictas; sed virtutes Theologicas infusas, et virtutes acquisitas morales, ac virtutes infusas ipsis correspondentes, a quibus solis diceret distingui septem dona Spiritu sancti, non a quibuscumque aliis virtutibus, quia fateretur ipsamet dona esse propriissimas et perfectas virtutes, et sane de hoc principaliter est præsens controversia.

Melius ergo aggreditur probationem hujus sententiæ Doctor ostendendo superfluitatem quorumcumque habituum præter infusas et acquisitas virtutes. Quod ut distinctius faciat, supponit primo constare ratione naturali dari habitus intellectuales tam speculativos, quorum est perficere intellectum in ordine ad cognoscenda objecta speculabilia, quam practicos, quorum est perficere eumdem in ordine ad operabilia. Ad veritatem autem hujus suppositi non est necesse tenere, quod dentur habitus intellectuales distincti a speciebus, aut secundum se, aut quatenus coordinantur inter se tali vel tali modo, quam controversiam remitto ad Philosophiam. Sufficit enim modo quod omnes fatentur, et experientia constat, acquirere nos pro hoc statu facilitatem ad cognoscendas veritates tam speculativas quam practicas, et quod illud per quod sic facilitamur, vocetur habitus, quodcumque demum sit.

Supponit secundo similiter, ratione naturali constare quod acquiramus facilitatem in appetitu nostro ad tendendum in objecta, quæ sunt appetibilia tam propter se quam propter aliud; nec ad hoc etiam refert scire an omnis habitus dans formaliter hanc facilitatem subjectetur in ipso appetitu rationali, nempe voluntate, an vero in appetitu sensitivo, aut quinam in voluntate, quinam in isto appetitu subjectantur. Nec refert etiam quomodo aut hi habitus, aut habitus intellectus concurrant ad suos actus, an scilicet quoad substantiam, vel solum quoad modum, physice et immediate, vel moraliter et dispositive, quæ etiam examinanda Philosophis relinquenda sunt. 32. Dantur habitus appetitivi.

Supponit tertio, quod quamvis forte concludatur ratione naturali hos habitus, quos naturaliter possumus acquirere, quantum ad potentiam completam physicam, non sufficere nobis ad acquirendam tam determinatam 33.

cognitionem finis ultimi nostri et mediorum, quibus ipsum consequi possumus, quam esset nobis expediens, ut debito conatu ad eum acquirendum uteremur, atque adeo requiri aliquos alios habitus, aut actus, præter illos acquisitos; tamen nullo modo potest pertingere ratio naturalis independenter a revelatione ad cognoscendum determinate, qui actus, aut habitus alii essent necessarii. Primam partem hujus suppositi statuit propter ea, quæ dixerat *q.* 1. *Prol.* ubi contra Philosophos statuit necessitatem doctrinæ revelatæ. Dicit autem *forte,* quia revera rationes, quibus ibi utitur, non sunt demonstrativæ, nec necessario concludentes independenter a revelatione, quamvis sint omnium optimæ, quæ ad illud propositum adduci solent. Secunda etiam pars patet, quia non possunt assignari principia aliqua naturalia, ex quibus id concludi posset seclusa revelatione.

Non potest ratione naturali seclusa revelatione ostendi necessitate habituum supernaturalium in substantia pro hoc statu.

34\. Supponit quarto, quod quandoquidem Ecclesia, hoc est, congregatio istorum hominum, qui sunt in Ecclesia, etiam non considerata ut habet infallibilem assistentiam Spiritus sancti, sed mere ut est congregatio humana, constanter dicat requiri alios habitus, omnino valde rationabile sit, ut quis credat tales requiri fide humana, et illos esse eos quos satis probabiliter requiri suadebant rationes contra Philosophos adductæ. Et ulterius addit quod fide tenemus tres virtutes Theologicas esse necessarias, ubi sine dubio loquitur de fide divina, nam quando Auctores Catholici simpliciter dicunt tenere se aliquid, aut tenendum esse de fide, id intelligendum venit de fide divina infusa, quod maxime confirmatur quantum ad Doctorem hoc loco, nam *in hoc ipso* 3. *d.* 23. § *ad quæstionem,* expresse dicit: *Oportet ponere fidem infusam propter auctoritatem Scripturæ et Sanctorum:* quod etiam distinctionibus sequentibus dicit de spe et charitate. Hinc autem oritur difficultas, ex quibus Scripturis et Patribus dicat Doctor oportere ponere fidem infusam, nam licet jam post Concilium Tridentinum sit certum infundi aliqua dona distincta ab actibus, quæ sint principia actuum supernaturalium, et etiam sit absque controversia talia dona esse habitus, quamvis hoc ultimum forte non sit de fide; tamen ante Concilium Tridentinum videtur fuisse probabilius tantum dari tales habitus, ut patet ex Concilio Viennensi relato *in Clementina, de summa Trinitate,* ubi probabilius asseritur infundi habitus, et ex Innocentio III. in cap. *Majores, de Baptismo,* ubi dicit id fuisse dubium suo tempore. Unde Sotus *lib.* 2. *de gratia, cap.* 18. ait post Concilium Viennense id fuisse tantum probabilius, et ante non tam certum, quod similiter docet Curiel 1. 2. *q.* 110. et multi alii; unde ergo poterat Scotus colligere quod fuerit de fide?

Dantur tres virtutes Theologicæ.

Id es[t] fide d[e] secun[dum] Scot[um]

Respondeo imprimis, quamvis Scotus non cognosceret nisi probabiliter, aut probabilius dari habitus infusos, deque iis fieri mentionem in Scripturis et Patribus, potuisse ipsum simpliciter dicere, quod id esset de fide, juxta nimirum illam opinionem probabilem, quam habuit de hoc, nam certe quæ probabiliter, aut saltem quæ probabilius existimamus esse talia, absolute et simpliciter dicimus esse talia, ut patet. Respondeo secundo, nec Innocentium dicere, quod fuit suo tempore dubitatum infundi ha-

3[5]. Unde [...] tuit [...] lige[...]

Fue[...] tan[...] pro[...] lius[...]

bitus, aut virtutes adultis, sed tantum parvulis; nec Concilium etiam Viennense definiisse probabilius esse infundi adultis habitus, sed id probabilius fuisse de parvulis. Unde tam Innocentius, quam Concilium potius supponere videntur infundi adultis habitus, alias de ipsis facerent mentionem, sicut fecerunt de parvulis, quod ut clarius constet, utriusque verba propono. Itaque Innocentius sic ait: *Illud vero quod opponentes inducunt fidem aut charitatem, aliasque virtutes parvulis, utpote non consentientibus non infundi, a plerisque non conceditur absolute, cum propter hoc inter Doctores Theologos quæstio referatur; aliis asserentibus per virtutem Baptismi parvulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri*; *nonnullis dicentibus dimitti peccatum, et infundi virtutes habentibus illas quoad habitum, non quoad usum, donec perveniant ad ætatem adultam. Nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi* (*quæ per Baptismum applicatur pariter omnibus baptizatis*) *opinionem secundam, quæ dicit tam parvulis quam adultis conferri in Baptismo gratiam informantem et virtutes, tanquam probabiliorem et dictis Sanctorum ac Doctorum modernorum Theologiæ magis consonam et concordem, sacro approbante Concilio, duximus eligendam.*

Unde plane existimo non fuisse dubium de infusione habituum supernaturalium fidei, spei et charitatis respectu adultorum unquam post sopitas Pelagianorum et Semipelagianorum controversias, contra quos Pontifices et Concilia olim statuerunt etiam necessitatem harum gratiarum. Propter auctoritatem ergo horum Pontificum, et loca Scripturæ, quibus contra eosdem hæreticos utebantur, merito dixit Scotus fuisse de fide suo etiam tempore dari habitus Theologicos infusos. Quia vero illæ auctoritates et loca in particulari agunt de illis tribus virtutibus, propterea ad particulares de iisdem tractatus, tanquam ad locum proprium ea remittemus.

(b) *Ex istis arguo sic*, etc. Suppositis his principiis, nimirum quod dentur habitus infusi Theologici tres, *fides*, *spes* et *charitas*, et habitus practici morales acquisiti, qui omnes reducuntur ad quatuor capita seu genera: *Prudentiam*, scilicet, *justitiam, fortitudinem*, *temperantiam*, probat conclusionem clarissime, quia solæ hæ septem cum omnibus suis speciebus (supponit enim quamlibet ex acquisitis non esse species infimas virtutis ut sic, sed subalternas et consequenter habere sub se varias alias species, quæ est sententia communis, et hoc est quod intendit § *seq.* dum dicit non esse intelligendum quod istæ quatuor virtutes acquisitæ cardinales sint in aliquo unus habitus numero, id est, quod nulla ex illis sit unus numero habitus universalis, qui sufficiat ad omnes actus istius virtutis, verbi gratia, una numero temperantia ad omnes actus temperantiæ, sed quod dentur plures specie justitiæ, et plures specie temperantiæ realiter, et numero distinctæ), sufficienter perficiunt hominem habitualiter in ordine ad omnes operationes bonas, etiam perfectissimas, quas potest secundum legem ordinariam habere. *Si*, inquit, *hæ septem virtutes sint in ipso perfectissimæ*, quod addit, quia fieri potest ut aliquis haberet has septem virtutes cum omnibus suis speciebus, sine 37.

Tres Theologicæ, et quatuor cardinales sufficienter perficiunt hominem pro hoc statu habitualiter.

eo quod posset perfectissime operari, in casu scilicet quo non essent in ipso, nisi in gradu remisso ; at si essent in gradu perfecto perfecte agere posset, et ut perfectius, et perfectius agere posset, non esset necesse ut haberet alios habitus, sed sufficeret hos ipsos intendere magis ac magis ; ergo non est necesse ponere in homine alios habitus in ordine ad ullos actus, et consequenter dona et beatitudines, si sint habitus, non erunt habitus distincti ab his virtutibus.

Probatur. Omnes operationes bonæ, aut sunt circa Deum, aut circa creaturas.

38. Antecedens, in quo tantum esse potest difficultas, probatur clarissime, quia non potest homo exercere operationes moraliter bonas, nisi vel circa Deum, vel circa creaturas ; sed ad omnes operationes, quas potest exercere circa Deum per intellectum, perficit sufficienter fides ; nihil enim cognoscimus de Deo immediate, nisi per fidem, ad omnes etiam, quas potest per voluntatem perficit spes et charitas, nam nullum habemus actum indirecte et directe circa Deum, nisi vel quo amamus ipsum, ut in se bonum, et ad hoc sufficit charitas, vel quo amamus ipsum ut nobis bonum, et ad hoc sufficit spes. Quod si haberentur alii actus, omnino ponendi essent alii habitus Theologici præter has tres, contra communem. Similiter ad omnes operationes bonas, quas potest per intellectum exercere circa creaturam, perficit sufficienter prudentia per se et suas species, qui per *prudentiam* intelligitur habitus inclinans ad omne agibile, hoc est, ad proponendum omne quod est bonum moraliter. Ad omnes, quas potest exercere per voluntatem perficit sufficienter justitia, temperantia et fortitudo ; non potest enim quis habere ullum actum bonum circa creaturam, nisi vel illos, quibus amat se et appetit sibi bona, et ad hos sufficit temperantia et fortitudo ; vel illos, quibus amat alios, et vult ipsis bona, et ad hos sufficit justitia ; ergo a primo ad ultimum, non requiritur ad ullos actus bonos, quos de lege ordinaria elicere solemus, aut debemus pro statu viæ ullus habitus præter tres Theologicas, et quatuor Cardinales cum suis speciebus.

Theologicæ sufficiunt ad operationes spectantes ad Deum.

Ad operationes circa creaturas sufficiunt acquisitæ virtutes,

Hæc est summa hujus litteræ, sed subministrat aliquas difficultates, quas examinare oportet, et imprimis supponitur in ea quod non dentur virtutes infusæ aliæ quam Theologicæ, quod tamen in controversia est, sed probandum remitto *ad distinctionem* 36. ubi magis directe id asserit.

Præterea, dicitur fides infusa sufficienter ordinare ad Deum, quia nihil cognoscitur de Deo immediate, nisi per fidem, contra quod facit quod imprimis scientiæ naturales aliquæ, ut Metaphysica, versantur circa Deum immediate. Et si dicas Doctorem non loqui hic de scientiis speculativis, quas ut non pertinentes ad propositum data opera seponit in ipso textu, non tollitur difficultas, quia naturaliter cognoscitur practice Deum esse amandum tanquam summum bonum, et honorandum ac metuendum, et alia plura practice de ipso cognoscuntur ; ergo non solum dantur scientiæ speculativæ, sed practicæ de Deo immediate, distinctæ a fide omni.

Rursus, non est dubium quin detur fides naturalis de ipso, etiam ut finis supernaturalis videndus et possidendus æternaliter post hanc vitam ; talem enim habent hæretici, et possent

habere infideles. Præterea, scientia Theologica distincta sine dubio a fide, de ipso habetur quoad plurima ; quomodo ergo potest esse verum, quod nihil cognoscatur de Deo, nisi per fidem præsertim infusam ?

Respondeo, Doctorem non negare has omnes cognitiones jam objectas haberi de Deo, nec ab ullo negari posse, sed loquitur hîc ad propositum suæ assertionis, ita scilicet ut velit nullam cognitionem haberi de Deo pro hoc statu regulariter, et extra casum, in quo Deus forte aliquibus communicavit notitiam claram sui, aut intuitivam, (ut Paulo forte,) aut abstractivam (ut Angelis probabiliter) nullam, inquam, haberi cognitionem de Deo, quare exigeret aliquem habitum, aut principium physicum supernaturale, et per se infusum præter cognitionem fidei ; ex hoc enim sequitur fidem sufficienter ordinare et perficere habitualiter intellectum in ordine ad Deum, ita ut non requiratur infusio ullius alterius principii physici determinantis ad aliquam cognitionem, aut Dei secundum se, aut ullius alterius rei ordinate ad Deum ; et in hoc ipso sensu intelligendum est quod charitas et spes infusa perficiant appetitum in ordine ad Deum, non quod non detur charitas aut spes naturalis Dei, sed quod non requiratur infusio ullius alterius habitus præter charitatem et spem, ut voluntas omni modo tendat in Deum, quo de facto regulariter tendere solet.

Similiter etiam intelligi debet quod dicit virtutes morales sufficienter ordinare ad creaturas, non quod non tendant aliquæ ex ipsis in Deum, nec quod intellectus et voluntas alio modo non tendant in creaturas, quam per prudentiam et virtutes appetitivas acquisitas, nam revera tendunt in illas, etiam per virtutes infusas, sed quod si considerentur secundum se, et ut præscindunt ab ordine ad Deum ac vitam æternam, sufficerent virtutes acquisitæ, et quod etiam quocumque modo considerentur non requirantur alii habitus distincti a tribus infusis Theologicis et acquisitis moralibus, ut intellectus et appetitus perficiantur perfectissime circa ipsa, loquendo semper intra genus perfectionis, quæ regulariter de facto communicari solet viatoribus quibusvis. Quod si darentur virtutes morales per se infusæ, ut temperantia per se infusa, justitia per se infusa (ut communiter tenetur, et maxime ab adversariis) id enim tolleret vim hujus discursus, in quantum pertinet ad præsentem difficultatem ; sed potius confirmaret, quia hoc dato, minus posset esse requisitum pro hoc statu, ut infunderentur aliqui habitus distincti a virtutibus Theologicis et moralibus tam acquisitis quam infusis, cum non possit considerari aliquis actus necessarius pro hoc statu, sive circa Deum, sive circa creaturam, quam vel actus naturalis in substantia, aut supernaturalis in substantia ; sed ad omnem naturalem in substantia possent sine dubio sufficere virtutes acquisitæ, et ad omnem pariter supernaturalem in substantia virtutes per se infusæ Theologicæ et morales.

Alia difficultas circa hanc litteram est, sed minoris momenti, quod in ea dicatur nullum haberi actum voluntatis circa Deum, nisi quo amamus ipsum, aut secundum se, aut ut nobis bonus est, nec circa creaturas, nisi quo amamus nos, aut quo amamus 41. 3. Difficultas circa præmissum discursum.

alios ; contra hoc est, quod quando dolemus de peccato, aut ipsum vindicamus, sive ut est contra Deum, sive ut contra nos aut proximum, non amemus per illum actum Deum, nos, aut proximos.

Solvitur. Respondeo illis et similibus actibus amari etiam Deum, nos, aut proximos, non tamen necessario formaliter et directe (quidquid dicant aliqui), sed virtualiter et indirecte, ac æquivalenter, nam cum tales actus habeant pro motivo formali, aut ipsam honestatem virtutis alicujus, et consequenter objecti talis virtutis, aut ipsam deformitatem vitii oppositi, ut oppositum est, eo ipso quo quis detestatur, aut vindicat tale vitium virtualiter tendit in virtutem, sicut qui recedit ab uno termino, necessario accedit ad aliud aliquod oppositum, et hinc fit ut idem habitus, qui inclinat ad virtutem prosequendam, inclinet etiam sufficienter ad fugiendum oppositum vitium.

Idem habitus sufficit ad prosequendum bonum et sugiendum malum.

42. Hoc ergo modo explicatus discursus Scoti, videtur concludere ad nullam operationem bonam ex iis, quæ ordinarie competunt viatoribus etiam justis, requiri infusionem ullius principii physici habitualis, distincti a virtutibus Theologicis et moralibus, et consequenter dona, si sint principia habitualia physica, ordinarie collata viatoribus in ordine ad operationes, quas sæpius exercent (ut supponunt adversarii dicentes eas habere connexionem cum gratia habituali, et consequenter ea conferri omnibus justis) non distingui ab illis virtutibus : neque potest evadi dicendo cum Cajetano quod per virtutes infusas et morales perficiatur viator circa omne objectum, quod attingit in via, non tamen omni modo, quia dona licet sint circa eadem objecta, sunt tamen circa illa alio modo, quia sunt circa illa ut actus oriuntur ex instinctu Spiritus sancti ; unde major, inquit, Scoti est diminuta. At certe magis diminuta est responsio Cajetani, quia partem tantum tangit majoris Scoti, qui non solum dixit perfici viatorem circa omnia objecta per virtutes, sed etiam perfectissimo modo, si virtutes perfectissimæ sint : unde ut adæquate et non diminute responderet Cajetanus, deberet ostendere quod aliquo modo posset versari viator circa aliqua objecta, quo non posset per virtutes, hoc autem non facit, ut magis patet ex impugnatione præmissa sententiæ Divi Thomæ. Confirmatur ulterius, specialiter ostendendo quod dicit Cajetanus non subsistere, nimirum virtutes non sufficere, ut viator habeat actum circa objecta procedentem ex instinctu Spiritus sancti. Quia ille actus voluntatis, qui habetur ex instinctu illo particulari Spiritus sancti, vel habet idem objectum formale et materiale, quod habet aliqua virtus, vel non habet ; si non habet, ergo male concedit Cajetanus majorem Scoti in ullo sensu, ut patet ; si sic, ergo virtus illa potest ad ipsum concurrere, et consequenter virtus potest concurrere ad actum procedentem ex instinctu Spiritus sancti, atque adeo vera erit major Scoti, in sensu etiam negato a Cajetano.

Replica Cajet.

Reju...

Suffi... virtut... actus ... los ex ... tinctu ... ritus ... ti

Dices ex eodem Cajetano virtutes nullas posse concurrere ad actus circa objecta ex instinctu particulari Spiritus sancti, quamvis sint eadem objecta, circa quæ alio modo proposita possent versari per actus ; quod ut intelligatur, advertendum ex eodem

Alia ... ca

tripliciter moveri hominem ad operandum. Primo, quatenus intellectus per lumen naturale, et prudentiam proponit ipsi quid sit faciendum, et ut moveatur juxta hoc, sufficiunt virtutes acquisitæ. Secundo, quatenus intellectus adjutus lumine fidei proponit ipsi quid est faciendum, et ut moveatur juxta hoc sufficiunt virtutes infusæ. Tertio, quatenus Deus ipse movet ipsum, et ad hoc requiruntur dona; unde quemadmodum ut moveatur quis ad operandum juxta motionem intellectus illustrat per fidem supernaturalem, non sufficiunt virtutes acquisitæ, sed requiruntur infusæ, quæ sint distinctæ speciei et altioris ordinis, quamvis respiciant idem objectum formale et materiale quod respicitur ab acquisitis, maxime in nostra sententia; ita etiam ut quis moveatur ad operandum juxta motionem specialem Spiritus sancti, non sufficient virtutes infusæ, sed requirentur alia principia distincta rationis, quamvis tendant in eadem objecta virtutum infusarum.

Sed contra hoc primo, quia sequeretur quod dona essent perfectiora, et altioris ordinis, quam virtutes infusæ, et consequenter quam charitas, quod est contra ipsummet D. Thomam et omnes. Probatur sequela, quia ex eo quod virtutes infusæ exigunt perfectius movens, quam acquisitæ, bene colligitur secundum adversarios, quod sint altioris ordinis, et consequenter perfectiores ex se. Sed ex hac doctrina manifeste sequitur dona exigere perfectiorem motorem, quia Deus ipse ut particulariter movens est perfectius motor, quam intellectus præditus fide, non minus quam intellectus præditus fide divina est perfectior motor quam intellectus præditus prudentia; ergo dona erunt altioris ordinis, et consequenter in se perfectiora quam virtutes infusæ, etiam Theologicæ.

Rejicitur 2. Deus solus non movet ad actus donorum.

Contra secundo, quia ut supra dixi, certum est quod Deus non moveat ad actus bonos ullos hominem, nisi mediante propositione intellectus; ergo falsum est Deum solum esse motorem ad actus donorum, et non esse motorem ad actus virtutum infusarum, præsertim cum ad hos non minus, quam ad illos moveat semper per gratiam actualem prævenientem et conconcomitantem, et etiam infundat habitus supernaturales, sine quibus potentia non esset completum principium physicum sufficiens ad eos producendos.

45. Rejicitur 3.

Contra tertio, quia quando moventur ad operandum ex instinctu Spiritus sancti homines, actus quo intellectus proponit illud bonum, ad quod operandum moventur, et qui omnino necessarius est, ut voluntas ex se cæca operetur, vel est actus innixus revelationi divinæ alicui, vel innixus discursui, et deductus ex præmissis evidentibus, aut probabilibus, vel tendens in objectum complexum ex se evidens, aut probabile, sive abstractive, sive intuitive, neque enim inter hæc videtur posse dari medium aliquod, si sit innixus revelationi ulli mediate aut immediate, ad eum sufficiet fides aliqua, aut habitus aliquis mediante fide acquisitus, aut infusus, ut verbi gratia, habitus Theologicus, et non erit consequenter propositio improportionata virtutibus, ut patet; si sit independens a revelatione, sive sit discursivus, ut assensus conclusionis, sive immediatus, ut intellectus principiorum, ipsemet intellectus propositis specie-

Non requiritur donum ut quis moveatur ex instinctu Spiritus sancti.

bus sine ullo alio principio physico sufficiet, ut etiam patet, et consequenter erit actus naturalis in substantia : ergo non excedet propositionem fidei infusæ, nec erit ordinis supernaturalis, et consequenter ut voluntas feratur in ipsum, non indigebit elevatione supernaturali, ut est evidens.

46. Voluntas eodem habitu posset tendere in objectum propositum per supernaturalem fidem, et per quamcumque aliam supernaturalem cognitionem.

Confirmatur hoc, quamvis admitteremus quod esset actus supernaturalis et majoris perfectionis quam fides adhuc non sequeretur quod voluntas deberet habere aliud auxilium distinctum a virtutibus infusis, ut ferretur in objectum illo modo propositum, quod est contra adversarios. Probatur sequela, voluntas per eumdem habitum virtutis acquisitæ moralem inclinatur sufficienter ad amandum objectum bonum moraliter ordinis naturalis, et quando proponitur per fidem naturalem, et quando proponitur per opinionem, aut etiam scientiam naturalem secundum omnes, alias ponendæ essent circa idem objectum materiale et formale plures temperantiæ, verbi gratia, distinctæ speciei, quod est inauditum ; ergo similiter per eumdem habitum virtutis infusæ supernaturalem inclinatur sufficienter ad volendum objectum propositum supernaturaliter per fidem et cognitionem illam supernaturalem distinctæ rationis, sive sit perfectior, sive imperfectior. Consequentia patet a paritate rationis, nec ulla prorsus disparitas potest assignari. Confirmatur, quia per eumdem habitum charitatis voluntas potest tendere in Deum propositum in via per fidem, et in patria per visionem beatificam. Sed major est differentia inter has duas propositiones, quam inter propositionem fidei, et propositionem quamcumque aliam viæ, quæ fieret per donum aliquod ; ergo diversitas propositionis ex parte intellectus non infert diversitatem habitus ex parte voluntatis. Et hinc patet falsum esse manifeste quod dicunt adversarii, quod quando movens est perfectius mobile, debeat mobile perfectius disponi, ut moveatur ab ipso, quod est principium D. Thomæ, nam certum est intellectum ut affectum cognitione naturali certa et evidenti, esse perfectiorem motorem respectu voluntatis, quam idem intellectus ut affectus cognitione obscura et incerta fidei naturalis aut opinionis, et tamen voluntas non disponitur per perfectiorem habitum naturalem, ut moveatur per intellectum affectum scientia, quam per intellectum affectum opinione, aut fidei. Et certum est præterea, intellectum ut illustratum visione beatifica esse perfectiorem motorem quam est ut illustratus ulla cognitione alia viæ, et tamen voluntas, ut jam dixi, eodem habitu charitatis disponitur, ut feratur in objectum utroque modo ab intellectu propositum. Adde quod non colligatur certo sufficienter necessitas habitus charitatis supernaturalis ex necessitate fidei supernaturalis, quasi voluntas non possit per charitatem naturalem tendere in objectum propositum per illam fidem ; ergo similiter non colligitur necessitas doni alicujus ex parte voluntatis distincti a virtutibus, quamvis concederetur necessitas alicujus doni ex parte intellectus.

Aliam rationem assignat ex D. Thoma, Medina supra, ad probandum non sufficere virtutes intellectivas et appetitivas absque donis, nimirum quod aliquando Sancti aliqui agunt aliqua, quæ non agunt mediante propositione

fidei supernaturalis, aut prudentiæ, ut cum, verbi gratia, intelligunt aliquid in Scripturis, et non ex auditu, aut faciunt aliquod opus virtutis, cujus exemplum non habetur in Scriptura, Patribus, aut traditione, aut cujus non possint assignare rationem aliquam humanam ; tum enim non agunt per propositionem fidei, aut prudentiæ acquisitæ, ergo per propositionem distinctæ rationis. Sed solutio patet ex dictis, nam ostensum est non esse aliquam propositionem, quæ non sit fidei aut prudentiæ acquisitæ, aut enim est propositio dependens a revelatione, et erit fidei aut habitus Theologici, aut erit ex terminis probabiliter, vel clare evidentibus, mediate vel immediate, et sufficiet propositio terminorum, aut habitus acquisitus ; deinde si admitteremus quod esset propositio diversæ rationis et supernaturalis, non sequeretur aliquod donum nisi in solo intellectu, ut supra ostendi.

Quod autem dicit Medina fidem esse ex auditu, et qui intelligit aliquid in Scriptura, quod non audivit aliunde, non intelligere ex fide, videtur improbabile, quia certum est non requiri ad fidem concipiendam ex lectione aliquam auditionem auris corporeæ, ut ipse videtur supponere ; nec ullam omnino distinctam ab ipsa lectione, et ea quæ requirebatur, ut intelligeret quis Scripturam esse alicujus auctoritatem habentis sufficientem ad generandam fidem. Nec juvat Medinam quod addit idiotas intelligere legendo Scripturam, et audiendo verba multa, quæ non intelligunt viri doctissimi, quia id intelligunt per fidem, Deo ipsis revelante interius, quod Doctoribus non revelat. Quod si Medina existimet fidem, qua quis credit revelationi particulari, non esse fidem supernaturalem infusam, sed aliquam distinctæ rationis, omnino fallitur, ut modo suppono ex iis quæ diximus supra de fide *dist.* 25. *q.* 3. Hæc omnia magis confirmabuntur inferius agendo de singulis donis, tum enim clarius videbimus, quod ista dona non sunt distincta a virtutibus.

SCHOLIUM.

Ponit mirabili comprehensione et claritate, divisionem habitus ut sic, ac etiam subdivisiones ejus, percurrens per habitus tam intellectus quam voluntatis et appetitus. Discurrit pulcherrime de habitibus concupiscibilis et irascibilis, ponens differentiam objectorum et actuum harum potentiarum satis clare, docensque in voluntate, et si non cum tanta distinctione, dari concupiscibilem et irascibilem. Littera ista est vere aurea, plena gemmis moralis Philosophiæ, suo auctore digna ; ponitur schemate duplici substantia divisionis habitus, juxta duplicem modum, quo Doctor eum dividit.

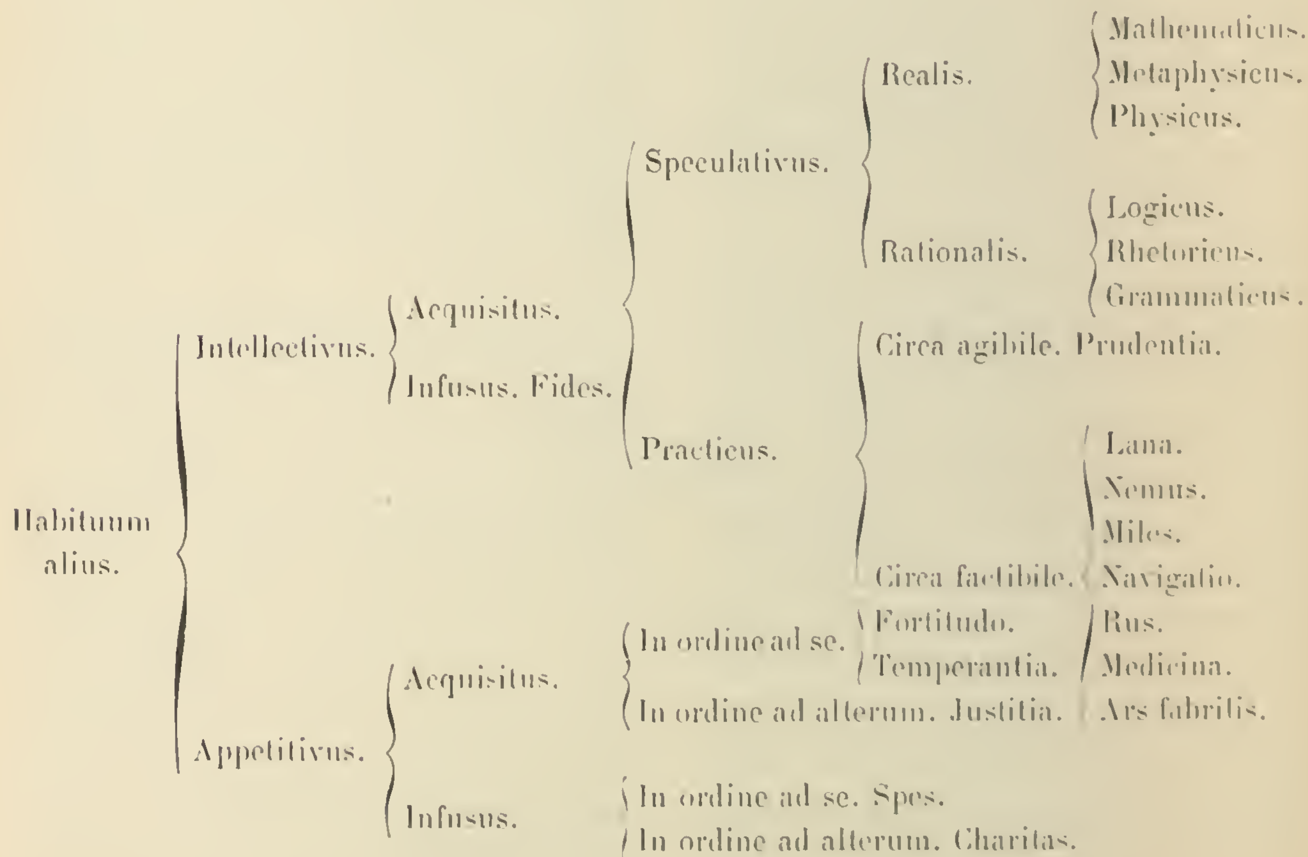
Notandum ulterius (c) quod sicut habitus in genere Qualitatis est quoddam genus intermedium, ita habet sub se multa intermedia, antequam veniat ad species specialissimas. Sive enim primo dividatur per intellectualem et appetitivum, quod videtur probabile, et ulterius utrumque horum per acquisitum et infusum ; sive e converso, primo per acquisitum et infusum, et utrumque per intellectualem et appetitivum, saltem ulterius intellectuale acquisitum dividitur per speculativum et practicum, et appetitivum acquisitum in ordine ad se et ad alterum. Acquisitum autem speculativum dividitur per realem, et rationis, vel quia est circa ens reale vel rationis.

8. De divisionibus et subdivisionibus habitus.

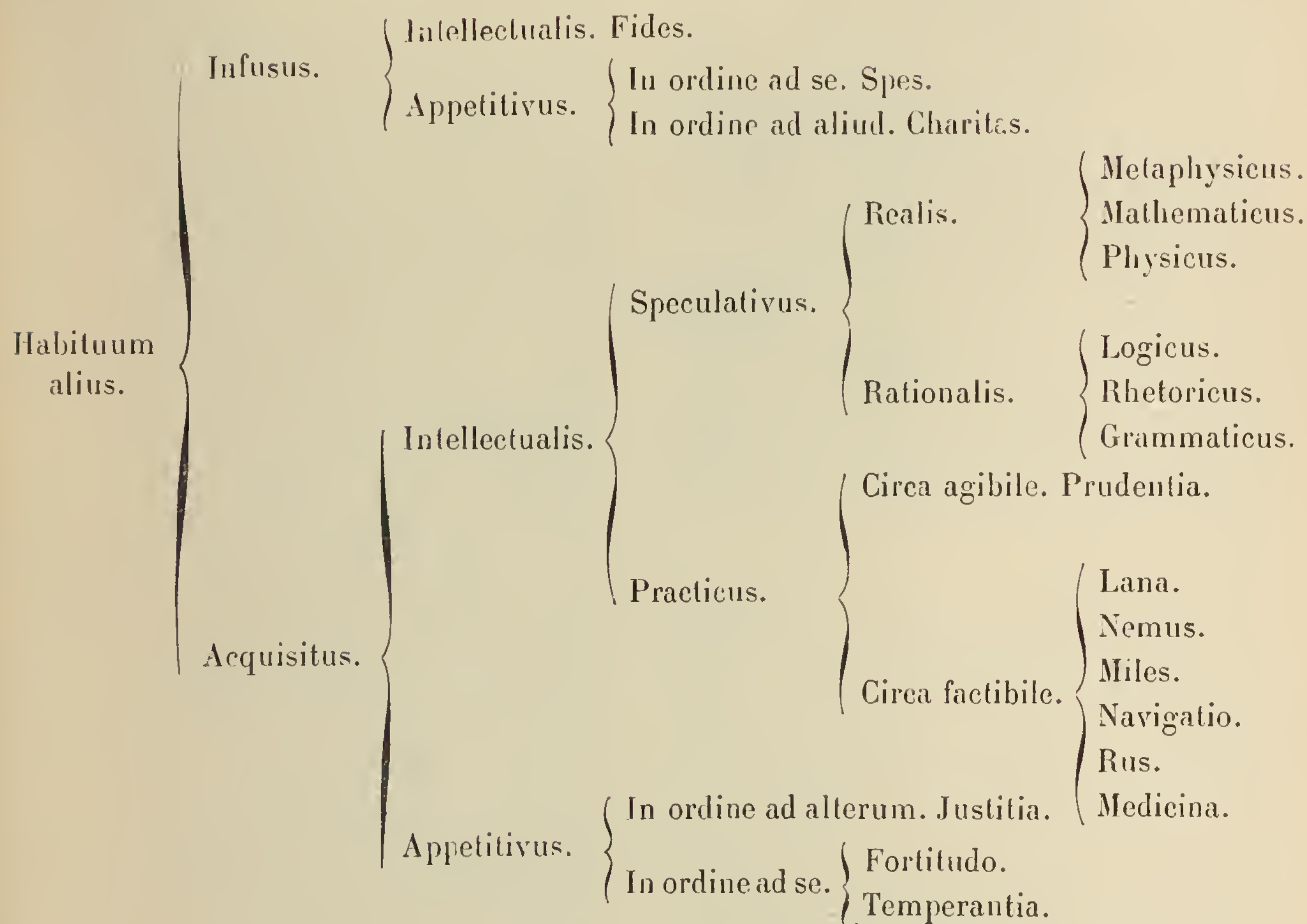
Divisio habitus speculativi. Divisio habitus practici.

Qui autem circa ens reale, dividitur illa divisione, quae ponitur 6. *Metaph.* scilicet in Mathematicam, naturalem et divinam ; et quodlibet membrum illius dividitur forte multis divisionibus, antequam deveniatur ad species specialissimas. Habitus etiam practicus acquisitus dividitur in eum, qui est circa agibile, et in eum qui est circa factibile ; et qui est circa factibile, plures habet divisiones antequam deveniatur ad species specialissimas ; qui autem est practicus circa agibile, dividitur multiplici divisione, sicut patebit *in quæstione de connexione virtutum.* Sive enim sit scientia practica, sive sit prudentia practica, non est unicus circa omnia agibilia, sicut ibi tangetur.

Prima divisio habitus in appetitivum et intellectualem.



Secundum aliam viam prima divisio habitus est in infusum et acquisitum, ut sequitur.



De tota illa divisione habitus intellectivi, non accipitur in numero virtutum, nisi una virtus infusa, quæ est fides, et quoddam genus intermedium ad multas practicas acquisitas, quod dicitur prudentia ; et sic connumerando species satis communes possunt haberi tres, scilicet fides, prudentia et scientia practica. Scientia autem speculativa, quia non perficit hominem ad bene operandum, ideo non connumeratur inter virtutes cardinales ; minus enim est necessaria homini ad recte vivendum humane quam prudentia, et etiam quam fides, ad recte vivendum politia Ecclesiæ.

9. *Virtus disponens ad alterum, ut sic est justitia, virtus disponens ad se, ut sic, nomine caret.*

Appetitivæ etiam possunt poni (d) quatuor, duæ acquisitæ et duæ infusæ, stando in ipsis speciebus sub habitu appetitivo infuso et acquisito. Sub infuso quidem primo sunt spes et charitas ; sub acquisito autem virtus disponens appetitum ad se et ad alterum. Quæ ad alterum, vocatur uno nomine communi, quod est justitia ; quæ autem ad seipsum, non habet nomen commune ; et

forte illa est ratio, quare non statur in illa numeratione virtutum cardinalium, sed descenditur sub illa ad alias proximas sub eis.

Appetibilium enim (e) ad seipsum quædam sunt appetibilia ex se, quæ scilicet nata sunt ex se statim convenire; et quædam etiam sunt primo fugibilia, quæ scilicet nata sunt ex se statim disconvenire. Alia sunt appetibilia non primo, et alia non primo fugibilia, sed secundario propter illa primo appetibilia, et primo fugibilia. Virtus in communi, quæ disponit circa prima, vocatur temperantia; quæ circa secunda, fortitudo; et prima pertinet ad concupiscibilem, et secunda ad irascibilem.

10. Objectum concupiscibilis. Actus et objectum irascibilis.

Quarum distinctio (f), ut aliqualiter videatur, est notandum, quod concupiscibile respicit illud, quod ex se natum est esse conveniens, vel disconveniens, ita quod nullo alio posito circa ipsum, nisi sola apprehensione facta, natus est sequi actus delectandi vel tristandi, sive prosequendi vel fugiendi, quantum est ex parte ejus; talia non respicit irascibilis. Actus enim irascibilis est irasci, quod secundum Philosophum 2. *Rethoricorum*, est appetere vindictam secundum rationem apparentem, propter apparentem parvipensionem; igitur objectum irascibilis est vindicare, vel verius, si hoc est actus ejus, vindicabile seu punibile, quod posset dici irascitivum, vel usitatiori modo loquendi, offendens: quod offendens non dicitur statim disconveniens concupiscibili, sed quia impedit illud quod est primo conveniens appetitui, puta gustativo canis, ut cibum, ideo concupiscitur primo; prohibens autem cibum et removens, offendit animal concupiscens; objectum igitur irascibilis est tale offendens, circa quod irascibilis habet quoddam *nolle:* non quidem proprie refugientis, sicut concupiscibilis nolens refugit, sed magis respuentis, sive repellentis, quia irascibilis nolens repellit; non enim concupiscit tantum amovere illud impediens, sed etiam ultra punire; quære *supra dist.* 26. *hujus.*

Quia tamen ejus actus (g) est velle ulcisci, vel nolle, et objectum nolitum, non punitum, est adhuc præsens, ideo semper *irasci* est cum tristitia, non tantum concupiscibilis, sed etiam cum tristitia irascibilis; et hoc non nisi tunc, quando irascibilis habet actum imperfectum, quando scilicet desiderat vindicare, sed non vindicat. Quando autem actu vindicat, tunc actus ejus est perfectus, assimilatus fruitioni ex parte concupiscibilis, et tunc *irasci* irascibilis est sine tristitia, imo est cum magna delectatione propria secundum Aristotelem 2. Rhetoric. *Ira viri quasi mel.*

Sicut ergo concupiscibilis (h) indiget ordinari circa ea quæ sunt nata primo appeti, ne ea inordinate appetat, sed secundum moderamen rectæ rationis, ita etiam irascibilis indiget moderari per habitum, ne immoderate velit propellere offendens, et ulcisci de illo, sed moderate velit propellere propellenda, et non propellere non propellenda: habitus autem, quo disponitur ad propellendum propellenda, non est nominatus, licet posset dici bellicositas, vel aliquid tale; habitus autem quo disponitur ad non repellendum non

repellenda, sed ad sustinendum, dicitur patientia ; et quia difficilius est non repellere offendens quam repellere, ideo patientia est nobilissima fortitudo, juxta illud Poetæ : *Nobile vincendi genus est patientia*, vincit enim qui patitur. Irascibilis igitur non habet pro objecto arduum, sive appetibile, quod est objectum concupiscibilis, sed ipsum offendens, ita quod actus ejus adæquatus est velle vindicare, vel nolle offendens ; velle quidem quasi imperfectum, dum irascitur, ante repulsionem vel sustinentiam, quod assimilatur ei, quod est desiderium ex parte concupiscibilis ; et velle vel nolle perfectum, quod assimilatur fruitioni in concupiscibili, dum moderate repellit, vel moderate sustinet.

Si dicas quod cujus est velle unum oppositum, ipsius est nolle alterum oppositum; sed ipsius concupiscibilis est velle unum oppositum ; igitur ipsius est nolle alterum. Respondeo, semper quando irascibilis habet actum suum, sunt ibi duo nolita, unum concupiscibilis, et aliud irascibilis, ut in exemplo posito, nolitum concupiscibilis est carere cibo ; ex qua nolitione sequitur in concupiscibili tristitia, qua quasi refugit nolitum, et non repellit. Est etiam ibi aliud nolitum, scilicet illud quod aufert cibum, et illud est nolitum ab irascibili, non actu refugitivo, sed repulsivo, et dum non actualiter repellitur, est tristitia propria irascibilis.

Patet autem (i) quod isti dolores, scilicet irascibilis et concupiscibilis, non sunt idem dolor, quia si offendens illud offeratur sub ratione impossibilis repellendi, erit major tristitia in concupiscibili, et tamen non erit proprie ira ; nullus enim maxime timens irascitur, secundum Philosophum 2. *Rhetoric*. et tamen timens, quanto magis timet, tanto majorem dolorem habet ipsius concupiscibilis refugientis, quod timetur ; et licet aliquando doleat irascibilis, de non posse vindicare, quando scilicet non est potestas vindicandi, tamen de alio dolet concupiscibilis, scilicet de carentia objecti concupiti. Dolor etiam concupiscibilis fit cum alia mutatione organi in parte sensitiva, quam dolor irascibilis, quia ille concupiscibilis est cum restrictione, sicut delectatio opposita fit cum dilatatione ; dolor autem irascibilis fit cum calefactione, quæ est accensus sanguinis circa cor. Et ex hoc sequitur, quod irascibilis et concupiscibilis in parte sensitiva habent diversa organa, quia idem non posset moveri simul diversis motibus talibus.

Timens non irascitur.

Dolor concupiscibilis est cum restrictione, irascibilis cum calefactione.

In parte autem (k) rationali possunt habere similem distinctionem objectorum, sicut in parte sensitiva, nam voluntati est aliquid primo delectabile, puta bonum sibi conveniens secundum se, vel conveniens appetitui sensitivo, cui conjungitur in eodem supposito. Potest etiam habere voluntas objectum offendens, et secundum rectam rationem, et contra rectam rationem, et respicere illud ut offendens actu nolendi repulsivo et imperioso. Non tamen est tanta distinctio horum in voluntate, quanta est in appetitu sensitivo, quia voluntas non est organica ; nec oportet dicere magis, quod alterum istorum sit vis, et alte- 13

In voluntate est concupiscibilis et irascibilis.

rum potentia, quam e converso, sed sicut ratio distinguitur in portionem superiorem et inferiorem, per comparationem ad objecta diversa, et tamen est simpliciter eadem potentia.

De vi autem (l) nescio quid oporteat loqui ; est enim verbum superfluum. Idem enim simpliciter est ratio operandi circa ista objecta distincta, superius scilicet, et inferius, sicut dictum est *dist.* 16. *et* 24. *secundi.* Eodem etiam modo potest dici, circa primo et secundo delectabilia vel tristabilia, quod eadem potentia vel vis omnino est ratio operandi ; nam potentia est illud, quo potens est potens, et quo potens est fortis. In spiritualibus enim idem est esse potentem et fortem ; non erit igitur hîc distinctio nisi ex parte objectorum in quæ tendit, sicut si diceremus intellectum distingui in principia et conclusiones, inquantum tendit in conclusiones per principia, sed propter talem distinctionem principiorum et conclusionum nullus distinguit intellectum, nec in potentias, nec in vires.

In spiritualibus idem est esse potentem, et fortem.

COMMENTARIUS.

49.

Supplem. Poncii.

(c) *Notandum ulterius*, etc. Ut magis confirmet vim præcedentis conclusionis, qua dixit hominem sufficienter perfici in ordine ad omnes operationes per virtutes infusas tres et quatuor acquisitas, hîc dividit habitum ut sic, quam supponit cum omnibus esse qualitatem facilitantem potentiam ad actus, et consequenter esse genus intermedium Prædicamenti Qualitatis, cujus supremum genus est qualitas ut sic, quæ non habet facilitare potentiam aliquam ex se formaliter, cum multæ qualitates sint quæ facilitent potentiam ut albedo, calor, et similia. Dicit ergo quod hoc genus intermedium Qualitatis, quod est habitus facilitans potentiam, seu aliquo modo determinans ipsam ad agendum, dividi possit vel primo in habitum intellectualem, hoc est, subjectatum in intellectu, et appetitivum, hoc est, subjectatum in appetitu, et postea quilibet ex his dividi in infusum et acquisitum, vel e contra, primo in acquisitum et infusum, et postea quilibet ex illis in intellectualem, et appetitivum. Ideo autem non resolvit quænam divisio absolute prius fieri debeat, sed relinquit utrumque dividendi modum probabilem, quia cum idem habitus ut sic, sub eodem omnino conceptu dividi possit adæquate utraque divisione, non est tam facile assignare quænam differentiæ prius contrahant ipsum, nec ad præsens institutum pertinet, ad quod perinde est quid dicatur.

Qualitas ut sic non facilitat potentiam.

D... mod... test habi...

Advertendum autem in qualibet ex his divisionibus, licet membra dividentia distribuantur per ordinem ad extrinsecum, revera tamen per illum ordinem explicari differentiam essentialem intrinsecam et formalem habitus, tanquam per posterius, quod notius est aut facilius explicatu, prius quod ignotum est et difficilius explicatu. Itaque quando dividitur in habitum intellectualem, et appetitivum, membra dividentia discriminantur a se invicem, et ab habitu ut sic, per ordinem ad potentias, quas natæ sunt determinare et perficere formaliter, intellectum scilicet, et potentiam appetitivam, et per habitum intellectualem

Quo... dat... sic h... in int... tua... app... v...

intelligitur habitus natus inhærere intellectui, et per habitum appetitivum intelligitur habitus natus inhærere voluntati. Quando etiam dividitur in acquisitum, et infusum, membra dividentia distinguuntur per ordinem ad causam producentem, et per infusum intelligitur iste habitus qui non est natus connaturaliter produci per actum physice, nec consequenter præsupponere actum connaturaliter, quamvis posset actus ad primam productionem disponere meritorie de congruo et ad ejus augmentum etiam de condigno. Per acquisitum intelligitur ille, qui connaturaliter natus est produci per actus, et qui consequenter præsuponit ad omnem partem sui aliquem actum productum a sola potentia sine ullo habitu, aut aliquo comprincipio supplente defectum habitus, licet hoc non obstante posset produci ipse habitus a Deo ante omnem actum, et esset in tali casu infusus, sed per accidens. Hinc vero videtur probabiliter colligi posse quod prius debeat dividi habitus ut sic in intellectualem et appetitivum, quam in infusum et acquisitum, quia magis essentialiter et intrinsece habitus ut habitus, videtur respicere potentiam, quam perficit formaliter, quam causam a qua producitur, et consequenter videtur prius debere potius dividi per ordinem ad potentiam, quam per ordinem ad causam efficientem. Secundo colligi etiam potest quod si explicentur membra dividentia per respectum formaliter, divisio non sit generis per differentias essentiales determinantes, qualis est animalis in rationale et irrationale, sed per proprietates, qualis est animalis in risibile et irrisibile; si vero explicentur, ut bene possent, per respectum fundamentaliter acceptum, erit generis per differentias essentiales, quia ratio formalis fundamentalis, ratione cujus convenit habitui, talis ordo particularis sive ad subjectum, sive ad causam, est differentia essentialis ejus ab aliis habitibus, quibus non convenit similis ordo, ut patet.

Qualis est divisio habitus in intellectualem et appetitivum, infusum et acquisitum.

Ulterius addit intellectualem habitum acquisitum dividi in speculativum et practicum adæquate per ordinem, scilicet ad actus, ad quos inclinat, qui si sint praxes, habitus erit practicus; si non sint, erit speculativus. Quidnam autem sit praxis, fuse tractavit *q. 4. Prologi*, nec modo examinandum est. Similiter etiam per ordinem ad actus saltem proxime dividitur habitus acquisitus appetitivus ut sic, in illum, qui ordinatur ad actus spectantes primario ad bonum alterius, et in actus spectantes ad bonum proprium. Reliqua pars divisionis habitus speculativi est clarissima, nec indiget explicatione.

Habitus intellectualis acquisitus dividitur in speculativum et practicum adæquate.

50. (q) *Appetitivæ etiam possunt poni quatuor.* Hîc habitum appetitivum ut sic dividit in species principaliores; et dicit quod si quis vellet persistere in divisione habitus appetitivi ut sic, in species immediatas, haberet tantum assignare quatuor species. Duas infusas sub habitu appetitu infuso, ut sic, nempe fidem et spem; et duas acquisitas sub habitu appetitivo acquisito, ut sic, nempe tristitiam qua ordinatur quis ad alterum, et virtutem quæ ordinat quempiam in ordine ad se, quæ virtus, ut sic, secundum conceptum genericum non habet aliquod unum nomen sibi impositum, quemadmodum virtus ordinans ad alterum, ut sic generice considerata, appellatur

Habitus infusus appetitivus ut sic immediate dividitur in duas species, spem et charitatem.

Habitus appetitivus acquisitus dividitur immediate in duas species tantum.

uno nomine *justitia*, et hinc forte oritur quod prima, et maxime generalis divisio, qua solet dividi virtus appetitiva acquisita ut sic, non detur per duo illa membra, quorum unum caret proprio nomine, sed potius per tria, subdividendo virtutem ordinantem appetitum in ordine ad se in duo membra, quorum quodlibet gaudet proprio nomine, nimirum in illam, quæ vocatur *temperantia*, et illam quæ vocatur *fortitudo*, quarum utraque convenit in hoc quod ordinet hominem in ordine ad se, et per hoc distinguuntur a justitia ut sic, quæ ordinat ad alterum. Unde si virtus, ut sic, disponens appetitum in ordine ad se, haberet proprium nomen, non dicerentur esse virtutes cardinales, ut de facto dicitur, sed tantum tres, prudentia nimirum ex parte intellectus, et justitia, ac illa virtus ex parte appetitus.

51. Circa hoc oritur difficultas, quomodo sufficienter distinguatur habitus justitiæ ut sic ab habitu communi temperantiæ et fortitudini per hoc quod ille tendat in bonum alterius, hic in bonum proprium; et ratio dubitandi potissimum est duplex: Primo quod secundum Scotum *dist. præced.* per *meum* et *tuum* non varietur virtus, et consequenter quod per eamdem virtutem, nimirum per temperantiam possint velle mihi bonum temperantiæ, et alteri etiam; ergo temperantia non tantum fertur in bonum proprium. Secundo, quia omnis virtus est perfectio habentis inclinans ipsum ad bonum honestum, quod sit ipsi honestum, ita ut si quis tenderet in illud bonum, quod esset honestum alteri, et non sibi, actus, quo sic tenderet non esset actus virtutis, sed vel indifferens, vel vitiosus,

1. Difficultas contra divisionem habitus appetitivi in eum qui ordinat ad se et ad alterum.

ut patet, quia nulla datur virtus, quæ non inclinat ad bonum proprium habentis ipsam. Respondeo nihil minus sufficienter eas virtutes sic distingui, quia per bonum in ordine, ad quod distinguuntur hæ virtutes, non intelligitur bonum honestum, quasi justitia tenderet in bonum, quod esset honestum alteri tantum, nam supponitur omnem virtutem tendere in bonum, quod sit honestum operanti virtuose; et hoc ex ratione communi virtutis ut sic ipsi competere, sed potius per illud bonum intelligitur bonum commodum quod est quasi materiale respectu honestatis. Sicut enim in via Scoti virtus, quæ moderatur delectationes tactus, distinguitur specie a virtute, quæ versatur circa alias delectationes moderandas, et illarum distinctio colligitur ab objecto materiali, nimirum a delectationibus diversæ rationis, ita etiam optime potest virtus, quæ versatur circa bonum aliorum, qualis est justitia, distingui ab ea, quæ versatur circa bonum commodum proprium, et illarum etiam distinctio potest optime desumi ab ordine earum ad illa objecta materialia distinctæ rationis, non quod non habeant quoque objectum formale virtutis, nimirum honestatem distinctæ rationis, sed quod illa etiam distinctio honestatis desumi possit ex distinctione objecti materialis præsertim in proposito.

Solvi... Quid i... ligitur bonum illa di... ne

Per hoc patet ad secundam rationem dubitandi. Ad primam autem dico, Scotum tantum velle, quando est eadem bonitas honesta, quæ appetitur, seu quando ex affectu ejusdem honestatis aliquid appetitur, non debere variari virtutem per hoc, quod quis appetat illam honestatem, aut ex affectu ejus aliquid aliud sibi, aut alteri, ita ut

5... Qu... non v... tur vi... per... et h...

diverso indigeat habitu ad appetendam illam alteri ab eo, quo inclinatur ad appetendam illam sibi. Quando autem distinguitur hìc justitia a temperantia. quod hæc feratur in bonum proprium, illa in alienum, supponitur esse distincta honestas in bono commodo appetendo sibi, ab ea quæ est in bono commodo appetendo alteri, quod omnes fatentur; et quod non ex affectu ejusdem bonitatis honestæ appetat quis illa bona, unde distinguo consequens primæ rationis. Temperantia non tantum fertur in bonum proprium, quin ex affectu ejusdem bonitatis, quo sibi bonum proprium appetit, possit etiam appetere bonum proprium alterius, concedo, quin ex affectu diversæ bonitatis appetere possit bonum alterius, nego consequentiam.

Quæ distinctio, et tota hæc difficultas, ut clarius intelligatur, advertendum, in appetendo bono alterius commodo, quatenus tale est præcise, esse honestatem specialem ex natura ipsiusmet objecti, nisi adesset aliqua mala circumstantia; recta enim ratio dictat id esse honestum et conveniens naturæ rationali. Justitia autem ut sic habet pro objecto formali motivo hanc honestatem, et nullo modo temperantia, aut fortitudo potest inclinare ex ejus affectu. Alia est honestas ex natura rei in appetendo bono proprio, quia recta ratio dictat esse honestum et conveniens procurare bonum proprium, et ad hoc ponitur virtus innominata communis temperantiæ et fortitudini, ejusque affectu nequit agere justitia secundum se, aut aliam speciem ejus. Itaque temperantia eatenus dicitur esse circa bonum proprium, quatenus est ex affectu ejus honestatis, quæ specialiter habetur in ordinata acquisitione istius boni commodi, quod dicitur proprium, sive appetat illud bonum commodum sibi, sive aliis. Justitia vero dicitur esse circa alienum quatenus versatur circa honestatem, quæ est in appetitione boni quod est commodum alteri, sive illud bonum appetat alteri, sive sibi.

Secunda difficultas contra hanc divisionem est, quod non videatur adæquata, quandoquidem non comprehendat omnem virtutem moralem appetitivam; non enim videtur comprehendere charitatem naturalem, hæc enim non videtur spectare posse ad justitiam, cum per eam sibi bonum appetat quis, non etiam ad temperantiam aut fortitudinem cum per eam aliis appetat bonum. Respondeo, si loquamur de charitate naturali, qua Deum naturaliter diligimus, et alia propter ipsum, quæque correspondet charitati supernaturali, eam manifeste spectare ad justitiam; si de charitate, qua quis alios amat non propter Deum, nec propter seipsum etiam esse partem justitiæ, si loquamur de aliqua particulari virtute, quæ talis sit, et mediante qua aliquod determinatum bonum amamus et appetimus aliis; si autem loquamur de virtute, qua non appeteremus aliquod derminatum bonum, sed bonum ut sic, aut omnia bona indiscriminatim, etiam erit vel ipsa justitia, vel aliqua species ejus, vel aggregatum ex omnibus speciebus ejus.

54. 2. Difficultas circa eadem divisionem.

Ad quam virtutem appetitivam spectat charitas qua amamus alios.

Si denique loquamur de charitate, qua amamus nos, et appetimus propterea bona nobis, spectabit ad temperantiam et fortitudinem ut patet; nec est opinandum quod sit aliqua una charitatis qua volumus bona nobis, et aliis æque primo, saltem qua acquiri

55. Ad quam spectat charitas, qua diligimus nos non propter Deum.

possit indifferenter tam per actus, quibus volumus nobis bona, quam per actus, quibus volumus aliis bona. Quam limitationem addo ut abstraham a difficultate in materia de habitibus et virtutibus, examinari solita, an scilicet unus habitus possit acquiri per actus elicitos ex motivis diversarum virtutum, si sint possibiles tales actus, quod non spectat ad præsens examinare.

56. Divisio appetibilis ut sic in ordine ad appetentem.

(e) *Appetibilium ad seipsum*, etc. Ut ostendat differentiam istarum specierum, in quas dividitur virtus ordinans ad se, et quarum una vocatur *temperantia*, altera *fortitudo*, dividit appetibile ut sic, in ordine ad se, ut distinguitur ab appetibili in ordine ad alterum in varias species, dicens quædam esse per se primo appetibilia, et non ratione alicujus alterius appetibilis, ut v. g. honor, aut delectatio; quædam vero per se primo non appetibilia, sed fugibilia, ut, v. g. dolor.

Quomodo fugibile possit vocari appetibile?

Ubi statim occurrit difficultas, quomodo hujusmodi possint vocari appetibilia. Et si dicas sic vocari posse, quia saltem ratione alterius possunt appeti, contra est quod hìc dividatur appetibile in ea quæ sunt per se appetibilia, et paulo post dividitur in illa, quæ non sunt appetibilia nisi ratione alterius; ergo utrumque ex his membris debet esse per se appetibile, ut divisio sit bona et ad propositum. Respondeo ergo aliter appetibile ut sic, qua tale, sumere denominationem ab appetitu ut sic, et esse illud circa quod versatur appetitus, sive appetendo, sive fugiendo; unde cum illa quæ non sunt per se appetibilia, sed potius fugibilia, sint talia, circa quæ appetitus fugiendo et nolendo, possit versari, merito habent rationem appetibilis, et quidem per se primo, si per se primo convenit ipsis habere talem rationem, quam voluntas fugere possit, ut habent dolores. Itaque merito Doctor dividit ea quæ sunt appetibilia in ordine ad appetentem, in illa quæ sunt per se primo appetibilia, hoc est, prosequibilia, et illa quæ sunt per se primo inappetibilia, hoc est fugibilia, quibus apponuntur alia appetibilia, quæ non sunt, nec per se primario prosequibilia, nec fugibilia, sed secundario tantum, et ratione illorum quæ sunt primo prosequibilia, ut dolor v. g. qui licet secundum se non sit prosequibilis, si tamen non posset quis acquirere honorem, qui est primo per se appetibilis absque dolore, dolor esset appetibilis non per se, sed propter honorem; itaque hæc divisio tota hoc modo clare et distincte dari potest. Appetibile in ordine ad appetentem dividitur in appetibile per se primo et in appetibile tantum secundario et utrumque membrum dividitur in prosequibile et fugibile; primum quidem membrum in prosequibile et fugibile per se primario; secundum in prosequibile et fugibile per se secundario. Ad propositum, ergo virtus quæ versatur circa appetibile per se primo vocatur *Temperantia*, et pertinet ad partem animæ concupiscibilem; quæ vero versatur circa appetibile, secundario vocatur fortitudo, et pertinet ad partem animæ irascibilem. Hæc est litteralis expositio hujus textus, in quo quia explicantur quatuor virtutes cardinales, qua tales, pro majori complemento de ea divisione aliqua addenda sunt, quæ hanc doctrinam confirmabunt.

Appetibile sumit denominationem ab appetitu.

Appetibilia in ordine ad appetentem dividuntur per se primo et per se secundo appetibilia.

Itaque harum quatuor virtutum, quæ cardinales vocantur ob principa-

litatem quamdam earum quasi in iis tamquam in cardine humana vita, ut recta sit, versari debeat, mentio habetur non solum apud sanctos Patres, Ambrosium *lib.* 5. *in Lucam*, qui hujus appellationis auctor a quibusdam censetur, Augustinum 1. *contra Academicos* 7. Gregorium 2. *mor.* 37. Bernardum *serm.* 22. *in Cantic.* Prosperum *de vita contemplat.* *c.* 18. sed etiam in ipsa Scriptura, Sapient. 8. *Sobrietatem et prudentiam docet et justitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus ;* ubi per *sobrietatem* intelligitur temperantia, per *virtutem* fortitudo, quin et Cicero etiam *libro de senectute,* has quatuor constituit principales, et Philo Judæus *lib. primo allegoriarum* comparat eas quatuor fluminibus Paradisi.

Variis autem modis explicari possunt, et primo quidem sic, ut per *prudentiam* intelligatur habitus inclinans ad actum discretum, seu conformem discretioni ; per *justitiam* habitus inclinans ad actum, quem convenit, aut decet hominem facere ; per *fortitudinem* habitus inclinans ad recte faciendum cum aliqua firmitate, non obstante difficultate ; et denique *Temperantiam* habitus inclinans ad servandam mediocritatem, non ponendo plus, nec minus quam deceat. Sed hic modus explicandi non est ad propositum Patrum aut Doctorum, quia secundum eum non videretur virtus ut sic, in quatuor virtutes distinctas realiter ; quælibet enim virtus esset Prudentia, Justitia, Temperantia, et Fortitudo, quælibet enim inclinat ad actum discretum, quem convenit facere, non obstante aliqua difficultate, et ita denique ut non inclinet ad plus, nec minus faciendum, quam oportet secundum rationem. unde non serviret ad distinguendas virtutes, nec ad eas redigendas ad certas classes, in ordine ad quod hi Auctores hac divisione virtutis in quatuor cardinales utuntur, nec sane existimo propterea bene in hoc sensu explicari a S. Thoma *q.* 61. *art.* 4. *ad primum* illud Gregorii 22. Mor. c. primo : *Prudentia vera non est, quæ justa, temperans, et fortis non est ; nec perfecta temperantia, quæ fortis, justa, et prudens non est* ; *nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans, et justa non est* ; *nec vera justitia, quæ prudens, fortis, et temperans non est.* Imo quandoquidem ipsemet, aut ipsius sequaces utantur hoc loco contra nos in controversia de connexione virtutum, omnino inconsequenter videntur ad hanc expositionem loqui, nam hac expositione data non urgeret aliquid contra nos in illa controversia, ut patet.

59. 2. Explicatio illius divisionis.

Secundo explicari possunt membra dividentia sic, ut sint distincta realiter, et non sint membra immediate dividentia virtutem moralem ut sic, nec genera intermedia comprehendentia sub se omnes alias virtutes, tamquam partes subjectivas, seu species ; sed particulares quædam virtutes distinctæ speciei ab aliis, ita ut nec de illis prædicari possint formaliter ; nec illæ de ipsis, quæ tamen particulares virtutes sint omnium præcipuæ, intelligendo scilicet per *prudentiam* habitum intellectualem inclinantem ad dictandum quod rectum est ; per *justitiam* habitum inclinantem ad reddendum debitum strictum, quod reddi debet in commutationibus et distributionibus ; per *temperantiam* habitum inclinantem

ad moderandas delectationes tactus; per *fortitudinem* habitum inclinantem ad standum in bono rationis, non obstante periculo mortis. Ita explicat S. Thomas hæc membra *a.* 3. et conformiter de iis agit 2. 2. ubi alias virtutes ad eas reducit tamquam partes potestativas, quatenus scilicet cum iis habent proportionem, seu affinitatem quamdam.

Vera et melior explicatio.

Sed quomodocumque hoc modo explicari possint, et sic essent cardinales, ac principales virtutes, certe multo melius et facilius explicantur sic, ut comprehendant directe sub se omnes virtutes, sicut *supra* explicuit Scotus, qui omnium brevius et exactius harum virtutum quatuor naturam, et differentiam generi eam assignavit, ut ex dictis patet, et magis per dicenda confirmabitur.

60. (f) *Quarum distinctio aliqualiter videatur*, etc. Quia dixerat fortitudinem pertinere ad irascibilem partem, et temperantiam ad concupiscibilem, occasione hujus agit hìc de distinctione concupiscibilis et irascibilis, ex qua melius intelligitur etiam distinctio temperantiæ et fortitudinis. Supponit autem dari has duas partes, id quod quantum ad rem ipsam patet experientia; quantum autem ad nomen, eo utitur Augustinus *de spiritu et anima*, Hieronymus *super c.* 13. *Matth.* Damascenus *lib.* 2. *fidei*, Aristoteles 3. *de Anima text.* 46. et cum iis Theologi ac Philosophici communiter, quamvis non conveniant in explicandis significatis.

Datur in homine pars concupiscibilis et irascibilis.

Quomodo eas explicat Henricus.

Henricus enim *quodl.* 8. *q.* 15. ait has partes distingui solum per hoc, quod concupiscibilis versetur circa bonum absolute; irascibilis vero non circa bonum absolute, sed circa bonum arduum; quæ videtur etiam sententia D. Thomæ 1. 2. *q.* 23. *art.* 1. et suorum. Sed contra hoc est, quod omnis virtus versetur circa difficile, et consequenter circa arduum; ergo et pars concupiscibilis cum suis virtutibus. Confirmatur, quia bonum arduum nihil aliud videtur esse, quam bonum difficile, vel bonum absens; sed aliqua virtus, quæ admittitur ab adversariis esse partis concupiscibilis, versatur circa tale bonum; nam certe ipsamet temperantia, quatenus principiat desiderium efficax servandi mediocritatem in comedendo, tendit in bonum difficile, etiam absens, ut patet. Confirmatur secundo, quia virtus ad facilitandam potentiam, quæ sine virtute pateretur difficultatem in operando, ut patet ea experientia, qua colligimus dari habitus: ergo versatur circa difficile.

Contra secundo efficaciter: nihil videtur magis difficile quam diligere inimicum; sed charitas inclinat ad hoc, quæ tamen, si quæ alia, pertinet ad partem concupiscibilem, ergo non bene distinguitur pars concupiscibilis ab irascibili per hoc, quod concupiscibilis feratur in bonum absolute, irascibilis vero in bonum arduum. Video adversarios dicturos nec charitatem, nec ullam partem justitiæ, seu virtutis ordinantis ad alterum, spectare ad partem concupiscibilem, aut irascibilem, quia omnis talis virtus subjectatur in voluntate secundum se præcise in qua ut sic, non reperitur pars concupiscibilis et irascibilis, sed solum in parte sensitiva hominis, in qua etiam solummodo ponuntur virtutes ordinantes ad se ut temperantiam et fortitudinem. Sed contra primo, quia, ut supponimus *ex distinctione*

præcedenti, falsum est quod in ipsamet voluntate non detur habitus temperantiæ et fortitudinis. Secundo, etiam dato quod non, secundum Divum Thomam *supra*, potentiæ et virtutes exigunt objecta diversa; ergo si voluntas ex se cum suis propriis virtutibus possit tendere in bonum tam arduum quam non arduum, pars sensitiva concupiscibilis et irascibilis non possunt tendere in illa, aut saltem non possunt inter se, ab aliis per ordinem ad illa bona distingui.

Dices partem concupiscibilem et irascibilem non tendere in bonum qualecumque, sed in bonum sensibile, arduum et non arduum. Contra, quia præter quam quod voluntas tendat etiam in bonum sensibile, quandoquidem sit potentia superior, et potentia superior, potest tendere in objectum potentiæ inferioris, ut modo suppono, et patet experientia; præter hoc, inquam, si per hoc quod pars sensitiva tendat quandoque in bonum sensibile non arduum, et quandoque in bonum sensibile arduum, distinguitur in ipso duplex pars, concupiscibilis, irascibilis; et omnis virtus ejus distribuitur in illas duas partes, ita ut quæ est in una parte, non spectet ad alteram, nec possit tendere in objectum ejus; quandoquidem voluntas etiam possit tendere in bonum sibi proportionatum, (sit sensibile, vel non sit) et absolute, et etiam ut arduum, non minus, quam pars sensitiva (ut fateri debent adversarii, qui spem Theologicam, quæ spectat ad voluntatem, sine dubio dicunt habere pro objecto bonum arduum) debet distingui in voluntate duplex pars saltem formaliter distincta, ut bene Doctor *in hac ipsa quæst. inferius*, et consequenter habitus omnes ejus debent distribui ita in illas partes, ut qui spectat ad unam partem, non possit tendere in objectum alterius partis. Sed hoc est falsum, si distinctio istarum partium desumatur a bono arduo et non arduo, quia, ut dixi, charitas in utrumque fertur; ergo istæ duæ partes non sufficienter sic distinguuntur. Confirmatur hoc: charitas una potest tendere in bonum arduum et non arduum, si ulla virtus possit tendere in bonum non arduum; ergo unus habitus partis sensitivæ potest etiam tendere in utrumque bonum, et consequenter pars animæ, in qua subjectatur; ergo non sufficienter distinguuntur duæ partes animæ, nec virtutes ad eas pertinentes per hoc quod una tendat solummodo in bonum, altera vero solummodo in bonum arduum.

Unus habitus potest inclinare ad bonum arduum et non arduum.

63. Itaque alio modo distinguendæ sunt istæ partes, et sine dubio nullo modo melius id fieri potest, quam ut Scotus hîc facit, qui distinguit illa per ordinem quidem ad bona distincta, non tamen ita ut sufficiat objectum unius esse bonum per se, et alterius bonum arduum. Dicit ergo objectum partis concupiscibilis sensitivæ, circa quod versatur, esse illud quo propositum per potentiam cognoscitivam sensitivam internam ex se sine ullo alio natum est esse conveniens vel disconveniens appetitui, ita ut vel delectetur appetitus, si illud objectum sit conveniens et præsens; vel desideret ipsum, si sit conveniens et absens; vel tristetur, si sit disconveniens et præsens; vel timeat, si sit disconveniens. Unde quia cibus respectu appetitus canis est objectum hoc modo conveniens appetitui canis, omnis actus quo tendit in cibum, ut sic est actus par-

Vera explicatio partis concupiscibilis et irascibilis, quid sit objectum partis concupiscibilis.

tis concupiscibilis ejus, et quia verbera sunt disconvenientia hoc modo eidem, propterea omnis actus, quo tendit in illa, erit etiam partis concupiscibilis ejus.

64. Possit hìc dubitari quomodo proposito objecto convenienti vel disconvenienti, natus sit sequi actus delectandi vel tristandi, sive prosequendi vel fugiendi. Sive enim dicatur objectum ipsum esse causam partialem istorum actuum, aut apprehensionem ejus, aut utrumque simul, sive (quod mihi apparet melius, supposito quod voluntas sit causa adæquata sui actus, nec cum ea concurrat physice, aut objectum, aut cognitio ejus ; eadem enim videtur esse ratio utrobique) ipsemet appetitus dicatur esse causa totalis eorum, præsupponens tamen cognitionem tanquam conditionem sine qua non, applicantem ipsi objectum, circa quod versetur, nisi apprehendatur objectum sub ratione convenientis aut disconvenientis, difficile apparet quomodo sequantur isti actus eo proposito ; nec minus difficile est ostendere quomodo proponatur, saltem primo, ut conveniens, si dicatur quod sic proponatur. Sed hæc difficultas examinari solet *in libris de Anima* ; et quantum ad præsens institutum sufficit certum esse experientia quod sint aliqua objecta ex seipsis convenientia et disconvenientia, quibus propositis appetitus nunc delectatur, nunc tristatur, nunc desiderat, nunc timet.

65. Ut appetitus habeat suos actus, debet proponi objectum sub ratione convenientis, aut disconvenientis, Breviter etiam ad difficultatem dici potest, quod ut appetitus habeat hujusmodi actus, ista objecta debeant proponi ut convenientia, vel disconvenientia, non quidem formaliter, quatenus scilicet proponeretur ipsamet convenientia, vel disconvenientia formalis istorum objectorum, quæ ut sic, est respectus formaliter, et consequenter non potest percipi per potentiam sensitivam, sed fundamentaliter, quatenus proponitur ratio fundamentalis, ex qua intellectus devenit in cognitionem talis respectus. Quæ ratio fundamentalis est ipsamet sensatio potentiarum exteriorum, quam causant illa, v. g. ut cibus proponatur cani per modum convenientis, debet proponi ipsi simul cum delectatione, quam habuit potentia gustativa, quando comedit panem ; et ut verbera proponantur per modum disconvenientis, debent proponi simul cum dolore, quem sentit tactiva, quando verberatur, et hoc quidem sufficeret, ut appetitus cibum prosequeretur, et verbera fugeret, præsertim cum etiam verisimile sit, quod sicut habet sympathiam naturalem cum potentiis subordinatis sibi in eodem supposito, ex quo fit ut illis affectis delectatione vel dolore, et ipse etiam delectetur et doleat, ita similiter quando proponitur delectatio, aut dolor earum, proponatur etiam dolor et delectatio propria.

Solum contra hoc faceret quod hinc sequeretur non posse proponi appetitui sensitivo aliquid per modum convenientis ante aliquam experientiam habitam de illo objecto, aut alio simili per potentiam externam aliquam, quod videtur esse contra experientiam, de ovibus fugientibus lupum ante illam experientiam habitam de disconvenientia ejus. Sed respondeo, si detur talis experientia, aut aliqua similis, semper, propositis talibus objectis, proponi etiam aliquem dolorem, aut similem affectionem, quæ

vel causatur tum propositis istis objectis ob antipathiam naturalem, quæcumque demum sit causa ejus, vel cujus saltem species tum excitatur ob similem rationem.

Quidquid autem sit de hoc, id omnino tenendum quod pars concupiscibilis habeat pro objecto suo omne illud, quod est ex se hoc modo conveniens, sive sit arduum, sive non. Unde si distinguatur, ut supponitur, ab irascibili parte, hæc sine dubio aliud objectum habere debet, nam aliunde non posset cognosci distinctio eorum, quam ex objectorum distinctione. Itaque addit Doctor objectum irascibilis vel vindicare, vel verius, si vindicare sit actus ejus, vindicabile seu punibile, seu offendens, hoc est illud quod vindicatur, seu circa quod versatur actus vindicandi. Quia vero aliquid potest esse offendens dupliciter : Primo quatenus est disconveniens ; quod enim disconvenit nocet et offendit, nam in hoc consistit disconvenientia ejus. Secundo, quatenus ponit impedimentum respectu consecutionis boni convenientis ; ex his vero illud quod est offendens primo modo, est objectum concupiscibilis. Hinc optime explicat offendens, quod est objectum proprium irascibilis, esse offendens non primo modo, sed secundo ; et dicit partem irascibilem circa ipsum habere quoddam *nolle*, sed non tamen ejusdem rationis cum *nolle* partis concupiscibilis, quia hujus *nolle* est pure refugientis, illius autem *nolle* est rejicientis et removentis, non quomodocumque, sed puniendo, et malum infligendo. Hanc tamen distinctionem necessario assignare debuit, quia quælibet potentia et virtus, quæ nata est prosequi unum objectum, nata est etiam non solum velle media positiva conducentia ad illud, sed præterea nolle tam illud, quod ipsi contrarium est, quam etiam ea quæ impediunt ejus consecutionem. Unde eo ipso quo concupiscibilis vult illud, quod est ipsi primo conveniens, non vult illud, quod est primo disconveniens, et præterea etiam illud quod impedit consecutionem istius, quod est primo conveniens, v. g. canis quia vult cibum, quod est primo conveniens ipsi, non solum non vult carentiam ejus, sed etiam non vult impedimenta ejus secundum partem etiam concupiscibilem ; unde non posset distingui pars concupiscibilis ab irascibili per hoc quod hæc quomodocumque nollet ista impedimenta, aut vellet ea removere ; debet ergo habere voluntatem aliquam particularem removendi ea quæ non competat concupiscibili ; illa autem optime explicatur esse voluntas removendi ea cum vindicta et inflictione pœnæ. Itaque actus irascibilis versatur circa offendens, seu ponens impedimentum respectu boni primo convenientis, vel mali disconvenientis, et est vel actus quo punit illud offendens, vel quod non vult esse impunitum, seu quo vellet punire si posset, seu quo dolet non esse punitum, seu quo timet non puniendum, seu quo sperat non puniendum, et etiam quo non vult punire, nec actu, nec desiderio, etsi qui sint alii similes actus.

Concupiscibilis respuit et rejicit impedimenta boni concupiti.

Quinam sint actus irascibiils.

67. Pro majori explicatione hujus rei, applicemus exemplum, tam respectu boni convenientis quam respectu disconvenientis ; proponitur cani, v. g. cibus gratus, concupiscit per partem concupiscibilem, et conatur illum sibi procurare ; si occurrat aliquis impediens, quem potest facile removere,

Exemplum declarativum prædictæ doctrinæ.

per eamdem concupiscibilem removet illud absque punitione; si non potest facile removere, proponitur ipsi vindicta, et per irascibilem conatur vindicare mordendo et discerpendo; quod si faciat perfecte, delectatur irascibilis, et concupiscibilis etiam, si tum removeatur impedimentum boni concepti; si non potest punire ad votum, tristatur; si appareat impossibile, desperat; si possibile, sperat; et quandoque nimis audaciter ad puniendum progreditur, quandoque nimis timide. Si proponantur alia motiva fortius moventia, omnino a vindicando desistat, ut si proponantur verbera, nisi desisteret. Rursus proponatur cani objectum disconveniens, ut verbera imminentia, per partem concupiscibilem fugere conatur, et si occurrat impedimentum facile removibile, per eamdem absque ira removet; si sit difficulter removibile per irascibilem irascitur, et similiter movetur, ac movebatur circa impedimenta boni convenientis, quæ omnia patent experientia quam habemus de cane et aliis animalibus, ac præcipue de nobis ipsis in similibus occasionibus.

68. Ex his autem possumus dare occasionem adversariis explicandi suam sententiam in sensu bono, et nostræ sententiæ non disconvenienti, nam diximus, et patet experientia, non moveri nos ira ex quacumque propositione impedimenti boni convenientis, sed ut sic moveamur debere proponi impedimenta per modum alicujus difficilis obstaculi, aut certe sub aliqua ratione particulari, sub qua trahit ad volendum vindictam. Quod si adversarii vellent per suam arduitatem nihil aliud significare quam hoc, concederem libenter partem irascibilem versari circa bonum arduum, et in hoc distingui a concupiscibili, nec circa hoc posset nobiscum cum illis esse aliqua quæstio quam de nomine. Imo ipsemet S. Thomas 1. *p. q.* 81. hoc modo videtur explicare arduitatem, quidquid sit de ejus sequacibus, qui vix nobis reconciliari possunt, nam ponunt spem habere pro objecto bonum arduum, et eam propterea spectare ad partem irascibilem, cum tamen præcipui actus spei Theologicæ non versentur circa vindictam ullo modo.

Quomodo bonum arduum possit esse objectum irascibilis.

Adverte autem hìc, si consideretur vindicta ut medium ad consecutionem objecti primo convenientis, etiam concupiscibilem circa eam versari posset, sicut una virtus potest tendere in objectum alterius virtutis, et actum ejus imperare ex motivo proprio, quatenus istud objectum, et actus est medium ad honestatem propriam acquirendam, sed irascibilis non fertur in ipsam, ut sic, sed secundum se præcise, quatenus proponitur ipsi, ut secundum se conveniens. Et hoc confirmari potest per illud quod dicit Doctor *in* 4. dari nempe virtutem particularem pœnitentiæ, cujus actus proprius sit vindicare, nam si vindicta non esset conveniens secundum se, sed quatenus medium ad aliquod aliud, id esset falsum, virtus enim habitus ad illam inclinans esset illa virtus, et habitus qui inclinaret ad illud aliud. Nec hinc tamen sequitur quod vindicta sit primo conveniens, sicut objectum partis concupiscibilis, quia vindicta nunquam potest proponi conveniens, nisi consideretur objectum vindicandum ut impedimentum alterius boni, quamvis posset quis ipsum velle vindicare, et non in ordine ad

acquisitionem istius alterius boni, ut patet ex eo quod possit illud objectum tolli, quatenus haberet rationem impedimenti sine vindicta, et quod tamen adhuc posset vindicari ; ergo signum est quod non vindicetur præcise sub ratione impedimenti, actualis saltem.

Probat porro Doctor irascibilem versari circa vindictam, ex Philosopho 2. *Rhetor. cap.* 2. ubi fusissime de ira tractat, et supponit semper eam esse ex aliquo genere contemptus, quod tamen universaliter vix verum esse potest, cum in animalibus irrationalibus appareat esse ira sæpissime, quæ tamen non videntur percipere parvipensionem aut contemptum. Imo infirmi homines non videntur posse apprehendere se contemni, aut parvifieri, quoties irascuntur denegantibus sibi potum, quem appetunt, et quem sciunt negari sibi potius ob bonum eorum, quam in contemptum ; itaque intelligendus est de ira aliquomodo rationabili, aut quatenus communius afficit homines. Quantum autem ad propositum Scoti hoc ipsum sufficit, nam certum est quod actus magis proprius et principalis irascibilis sit ira, ex qua propterea sumit denominationem ; si ergo ex Philosopho ira est vindicta, vel velle vindicare, ergo objectum principale irascibilis est objectum ut vindicandum, sed per nihil convenientius distingui potest a concupiscibili, quam per ordinem ad objectum magis principale ejus; ergo vera est doctrina Scoti secundum Philosophum.

(g) *Quia tamen ejus actus est velle*, etc. Pro majori distinctione concupiscibilis et irascibilis advertit hîc tristitiam, quæ consequitur aliquando actum irascibilis, esse distinctam ab ea, quæ sequitur tum ad actum concupiscibilis, ubi supponit dari duas tristitias simul quandoque in anima ; unam in parte concupiscibili ortam ex absentia boni convenientis et impedimenti præsentia, alteram in parte irascibili ortam ex carentia vindictæ quam desiderat. Quando vero actu vindicat perfecte et ad votum, quia tum habet præsens quod desideravit, non tristatur amplius, sed potius delectatur, et hinc Philosophus *supra* dicit iram esse instar mellis. Hæc autem delectatio vel actus, ad quem sequitur, habet se respectu irascibilis, sicut fruitio respectu concupiscibilis, hoc est, sicut delectatio, qua perfunditur concupiscibilis quando consequitur bonum quod concupiscit, vel sicut actus, ad quem sequitur ista delectatio.

jectum materiale.

72.

Necessitas habitus duplicis in parte irascibili. Habitus irascibilis ad propellendum bene vocari potest bellicositas. Habitus ejus ad sufferendum vocatur patientia. Uterque habitus est species fortitudinis. Adæquatus actus irascibilis est velle, vel nolle vindicare.

(h) *Sicut ergo concupiscibilis*, etc. Quia ut concupiscibilis, ita etiam irascibilis potest ferri in objectum suum contra dictamen rectæ rationis, quod aliquando dictat propellendum et vindicandum, ordinato tamen modo objectum offendens ; aliquando vero non repellendum, sed sustinendum, ideo merito debet perfici pars irascibilis tum habitu quo inclinetur ad propellendum juxta præscriptum rationis, huncque habitum dicit carere nomine, sed bene vocari posse *bellicositatem*, tum alio habitu quo inclinetur ad sufferendum, et non repellendum, qui vocatur *patientia*, uterque autem habitus est species fortitudinis, quæ est una ex virtutibus cardinalibus, sed perfectior est patientia. Addit actum adæquatum irascibilis esse velle vel nolle vindicare, ita scilicet, ut nullus sit actus ipsius, qui non sit aliqua volitio

vel nolitio vindictæ, quod patet ex eo quod vindicta ipsa, aut objectum vindicandum sit objectum ejus adæquatum.

Censura Cajetani. Cajetanus 1. 2. *quæst.* 25. *art.* 1. Scotum, dum assignat pro objecto adæquato irascibilis offendens, et dum prætcrea dicit quod quoties irascibilis habet actum suum, toties etiam habet nolle in januis irascibilis errasse, quia scilicet sequitur hinc irascibilem versari circa malum repellendum, et consequenter spem, quæ est prima passio irascibilis, non posse spectare ad illam.

73. Non intellexit Scotum. Verum longe crassius erravit Cajetanus non solum quatenus non intellexit Scotum, sed etiam quatenus contradixit doctrinæ sui Magistri; utrumque ostendo. In primis certum est Scotum irascibili tribuere actum versatum circa bonum seu conveniens, quia ipsa repulsio offendentis est bona, et ipsa vindicta, qua repellitur; sed Scotus tribuit volitionem sic repellendi parti irascibili, ergo tribuit ipsi actum circa bonum, quod etiam ipsemet bene insinavit, § *quarum distinctio*, dum dixit eam habere *quoddam nolle circa offendens, non refugitivum tamen, quale habet concupiscibilis, sed magis respuentis et repellentis*. Deinde non minus certum est irascibilem posse habere spem de ista repulsione et vindicta, quam possit habere de repulsione sine vindicta (si ad eam spectaret hæc repulsio, ut putat Cajetanus.) unde ergo sequitur quod ex sententia Scoti spes non spectaret ad irascibilem.

74. Cajetan. contradicit S. Thomæ. Præterea quod Cajetanus adversetur suo Magistro probatur, quia S. Doctor 2. *p. quæst.* 81. *art.* 2. expresse distinguit irascibilem a concupiscibili, quod hæc feratur in bonum, illa vero resistat impugnantibus, quæ impugnant convenientia, et inferunt nocumenta; *unde*, inquit, *dicitur quod ejus*, id est, irascibilis, *objectum sit arduum, quia tendit ad hoc ut superet contraria*. Sed certum est quod contraria bono convenienti et inferentia nocumenta, et impugnantia bonum conveniens ut sic, sint mala; ergo non minus objectum irascibilis, secundum S. Thomam est malum, quam secundum Scotum, et consequenter non est magis difficile in sententia Scoti salvare quomodo spes, cujus objectum est bonum, possit spectare ad irascibilem, quam in sententia D. Thomæ. Unde Cajetanus, qui ex hoc capite rejicit sententiam Scoti, discordat a suo Magistro.

Quod si quæras, in quo ergo Scotus, et D. Thomas disconveniunt in hac difficultate? respondeo in hoc tantum, quod S. Thomas videatur statuere pro munere irascibilis repellere contraria bono convenienti, quod appetit concupiscibilis, ita ut id non possit convenire concupiscibili; Scotus vero merito existimat posse competere concupiscibili etiam repellere illa contraria, quia, ut ipsemet ait, § *si dicas*, cujus est velle unum oppositum, ejus est nolle alterum, et consequenter aliquo modo rejicere, non tamen competeret ipsi repellere illa vindicando ut convenit irascibili; quod si placeret ita intelligere D. Thomam non discordarent, et supra dixi, quod videri possit eo loci D. Thomam explicare arduitatem juxta sententiam Scoti, nos autem non ambimus cum D. Thoma controversiam habere, quem semper mallemus esse a nobis, quam contra nos. Diff. sent. Scoti et Th.

(i) *Patet autem quod isti dolores*, etc. Hìc ostendit dolorem concupiscibilis esse distinctum a dolore irascibilis. Primo, quia potest contingere ut augeatur dolor concupiscibilis, et diminuatur, aut tollatur penitus dolor irascibilis, ut quando, v. g. proponeretur per potentiam cognitivam utrique, quod impedimentum boni convenientis, et vindicandum non possit repelli aut vindicari, tum augebitur sine dubio dolor concupiscibilis, et minuetur dolor irascibilis, ille saltem qui conjungitur cum ira, quæ secundum Philosophum *supra* non compatitur cum maximo dolore, qualem haberet in tali casu concupiscibilis ; quod si etiam maneret aliquis dolor in irascibili, ex eo scilicet quod non posset repellere vindicando, tamen iste dolor est alius a dolore concupiscibilis partis ; hic enim est de absentia objecti convenientis, et de præsentia impedimenti, quatenus tale præcise, ille vero est de absentia vindictæ, aut de præsentia objecti vindicantis præsentis, et non vindicati. Secundo colligit eos dolores distingui ex diversa mutatione organi sensitivi, ex quo etiam colligit, quod habeant diversa organa isti duo appetitus, quod tamen est in controversia.

Suarez 3. *de Anima*, *et in tractatu de habitibus*, dicit has duas partes concupiscibilem et irascibilem sensitivam non esse potentias eas realiter distinctas, et proinde non habere diversa organa, quam sententiam existimat debere esse Scotistarum ; sed immerito, ut patet ex hoc Doctoris loco. Expresse eamdem sententiam tenet Hurtadus et Aversa *quæst.* 56. *Philosophiæ.* Fundamentum potissimum est, non esse multiplicanda entia, nec consequenter potentias sine necessitate, sed omnia quæ his duabus potentiis adscribuntur, possunt commode in eamdem potentiam refundi ; ergo dicendum est quod non sint realiter distinctæ. Confirmat Aversa auctoritate Philosophi 3. *de Anima text.* 51. ubi agens de potentiis animæ, ait : *hæc enim plus differunt, quam concupiscitivum et irascitivum* ; sed hoc esset falsum, si hæc duo distinguerentur realiter, ergo non sic distinguuntur. Communior sententia est eas realiter distingui, qua parte saltem includunt organum. Ita Scotus *hìc*, D. Thomas 1. 1. *quæst.* 81. *art.* 3. cum suis, Toletus 3. *de Anima quæst.* 26. et ante ipsos Plato apud Plutarchum *lib.* 4. *de placitis*, *cap.* 4. concupiscibilem collocans in hepate, irascibilem in corde. Probatur ratione D. Thomæ inclinant ad objecta opposita, et actus oppositos, concupiscibilis enim fertur in bonum, irascibilis in arduum et molestum ; actus quoque concupiscibilis, verbi gratia, amor, minuit iram, quæ est actus irascibilis.

Secunda sententia affirmat.

Probatio D. Thom. Rejicitur.

77. Concupiscibilis et irascibilis reperiuntur in voluntate.

Sed nobis non licet inniti huic rationi, quia secundum nos, hæ duæ facultates, ut postea dicemus, reperiuntur in ipsa voluntate, seu potius ipsa voluntas rationalis secundum se in distincta realiter potest versari circa objecta concupiscibilis et irascibilis, et elicere actus circa ipsa, qui tam opponuntur, quam actus sensitivi harum partium opponi possunt ; ergo ex diversitate objectorum et actuum non sufficienter colligitur distinctio realis harum partium. Confirmatur, quia ipsa concupiscibilis pars fertur in bonum, ipsum concupiscendo, et in impedimentum boni no-

lendo ipsum ; ergo ex hoc capite non licet inferre distinctionem concupiscibilis ab irascibili. Confirmatur secundo. quia si actus unius, verbi gratia, irascibilis, imminuat actus alterius, non magis inde infertur quod sint distincta realiter eorum actuum subjecta, quam quod non sint, imo potius videtur colligi debere, quod non sint, quia difficilius est assignare quomodo unus actus diminuat actum subjectarum in alio subjecto quam in proprio, quia in proprio posset dici quod diminueret formaliter, sicut calor frigus ; in alieno autem non item. Confirmatur tertio, quia concupiscibilis principiat amorem, et odium lætitiam et tristitiam ; irascibilis principiat spem et desperationem, timorem et audaciam ; ergo ex eo quod irascibilis et concupiscibilis principient affectus oppositos non sequitur eas distingui realiter.

Confirmatio primæ impugnationis. Concupiscibile fertur in bonum et impedimentum ejus. Confirmatio secunda. Facilius potest unus actus imminuere alterum in eadem, quam in adverso subjectatum. Confirmatio tertia. Concupiscibilis et irascibilis principiant diversos affectus.

78. Probatur ergo aliter, et melius communior hæc sententia a Scoto, quia idem organum materiale non potest moveri simul motibus incompossibilibus calefactionis et frigefactionis, dilatationis et constrictionis ut patet. Sed quando irascitur quis, dolor, quem sentit, fit cum calefactione, et non cum restrictione cordis, dolor vero, quem sentit concupiscibilis, fit cum restrictione, et cum aliqua consequenter frigefactione ; ergo concupiscibilis et irascibilis, non habent idem organum, sed diversum, et consequenter distinguuntur realiter ; et per hoc patet ad fundamentum oppositæ sententiæ, nam necessitas hujus multiplicationis fundatur bene in hac experientia. Ad Confirmationem ex Philosopho respondeo, negando minorem, quia diversitas distinctionis aliarum potentiarum animæ maxime externarum a distinctione concupiscibilis consistere potest in hoc quod illæ sic distinguantur, ut habeant diversa organa sensibiliter et manifeste ; hæc autem non item, et in hoc etiam quod illæ non subordinentur in suis actionibus, hæ vero sic, ut patet.

Probatio melior. Dolor irascentis fit cum calefactione, dolor concupiscibilis cum frigefactione. Solutio fundamenti oppositi.

Si autem quæras, quomodo actus irascibilis et concupiscibilis earumque passiones diminuant se invicem, si habeant distincta realiter subjecta. Respondeo, quantum ad actus, id posse provenire ex eo quod

Pluribus intentus minor est ad singula sensus

quod axioma non de externis tantum, sed de internis etiam intelligendum patet experientia, quoad passiones autem oriri potest et ex eodem capite, et etiam ex eo quod alteratio realis concomitans unam passionem, verbi gratia, calefactio concomitans iram, diminuat alterationem realem, quæ concomitatur alteram ut frigefactionem, quæ concomitatur dolorem concupiscibilis.

Quomodo actus concupiscibilis et irascibilis minuant se invicem.

Ex his obiter colligendum est organum irascibilis aut concupiscibilis non posse in via Scoti constitui in cerebro, ut Cavellus *in commentariis ad quæstiones Scoti de Anima* asserit. Ratio est manifesta, quia Scotus ex alteratione diversa organi colligit diversitatem horum appetituum ; sed illam diversitatem alterationis ipse ponit circa cor expresse, et ibi etiam eam fieri patet experientia, ergo organum istarum debet constitui aut in corde, aut circa cor, secundum Scotum, et certe si constituerentur in cerebro, non video quomodo ex diversa alte-

Organum irascibilis non ponitur in cerebro ... [illegible]

ratione, quæ fieret circa cor, colligi posset quod diversa haberent organa.

Itaque potius sine dubio, vel una in corde, et altera in parte aliqua vicina, vel utraque in ipso corde, una tamen in una, et in altera parte collocanda est, ut communius tenetur, et suadetur satis probabiliter experientia alterationum, quæ in corde ex affectibus earum sentimus. Nec refert, quod sensus communis, cujus est proponere objectum appetitui, collocetur in cerebro, et propterea nimis distaret ab appetitu, quia hoc non obstante appetitus potest ob naturalem subordinationem habere actus suos circa illa objecta, sicut non obstante quod ipse appetitus sive collocetur in cerebro, sive in corde, nimium distet a potentia loco motiva, quæ est in manu et aliis partibus, illa potentia imperante appetitu habet actum suum. Et sane perinde est appetitui esse in organo vicino ad organum sensus communis, atque in organo remoto ; parva enim, aut magna distantia non facit ad propositum propositionis, ut patet. Sed hæc fusius in Philosophia tractanda relinquo.

(k) *In parte autem rationali*, etc. Hîc asserit, quod *supra* diximus in ipsa voluntate etiam posse distingui has duas partes, concupiscibilem et irascibilem, quia voluntas potest velle bonum, et velle vindicare offendens, quod etiam tenet Suarez *in prima secundæ*, Aversa *supra*, et ipsemet sanctus Thomas 1. *part. quæst.* 20. *et* 1. 2. *quæst.* 22. *Non tamen est*, inquit, *tanta distinctio harum partium in voluntate, quanta in parte sensitiva, quia in ea non distinguuntur realiter, sed tantum formaliter*, quandoquidem voluntas non sit organica, hoc est non habeat organum ex cujus alteratione possit colligi distinctio realis earum, sicut colligitur in parte sensitiva. Nec est dicendum quod pars concupiscibilis sit potentia et irascibilis vis, potius quam e converso, ut quidam antiquiores Scoto dicere videbantur, inde distinctionem realem earum inferentes, quasi scilicet vis potentiæ debere distingui realiter ab ipsa ; sed sicut eadem realiter ratio distinguitur in portionem superiorem et inferiorem per ordinem ad diversa objecta, ita eadem realiter voluntas potest distingui in concupiscibilem, quatenus respicit quædam objecta, et in irascibilem, quatenus respicit alia.

Concupiscibilis non est potentia aut vis potius quam irascibilis, nec e converso.

(l) *De vi autem*, etc. Confirmat jam dicta, addendo esse superfluum et inutile, vocare unam partem ex his, de quibus agimus, vim, et alteram potentiam, ut ex hoc colligeretur distinctio earum ; quælibet enim ex his potest vocari potentia et vis ; potentia quippe est facultas, qua quis potest aliquid facere, sed per concupiscibilem potest quis aliquid facere, et etiam per irascibilem. Similiter vis est illud quo mediante aliquis est fortis, sed idem est esse fortem et potentem in spiritualibus ; ergo per quodcumque aliquid spirituale est potens ad aliquid, per idem est fortis ad illud, et consequenter tam irascibilis quam concupiscibilis est vis, sicut utraque est potentia. Dixit autem quod idem est esse potentem et esse fortem, non simpliciter, sed in spiritualibus, quia in corporalibus fortitudo potest desumi ex diversitate complexionis, quæ aliquando sana est, aliquando infirma, ratione cujus fit ut aliquis sit aliquando fortis, ali- 82.

Idem est esse potentem et fortem in spiritualibus.

quando imbecillis, et unus altero fortior; hoc autem non habet locum in spiritualibus, ut patet.

Quod si etiam altera ex ipsis solummodo vocari deberet vis, et altera potentia, adhuc non sequeretur distinctio realis magis, quam ex eo quod altera solummodo vocetur concupiscibilis, et altera irascibilis; unde patet quam superfluum sit adducere ista diversa nomina ad propositum, cum ista nomina significare possint eamdem realiter potentiam, ut comparatur ad diversa objecta, seu actus.

SCHOLIUM.

Temperantiam esse habitum proprium concupiscibilis, fortitudinem irascibilis; dari tres Theologicas ex 1. Cor. 13. et quatuor cardinales, ex Sap. 8. et uberius explicat quomodo sufficienter istæ septem perficiunt viatorem.

14. Habitus perfectivus concupiscibilis est temperantia, irascibilis fortitudo.

His suppositis (m) de irascibili et concupiscibili, redeo ad virtutes, et dico quod proprius habitus perfectivus concupiscibilis, est temperantia, et proprius perfectivus irascibilis dicitur fortitudo in communi, et hoc loquendo de habitibus acquisitis, et non infusis; ambæ autem infusæ perficiunt concupiscibilem, quia Deus, quem habent pro objecto, est tantum volibilis, et non nolibilis. Etsi utraque istarum specierum intermediarum, tam scilicet fortitudo quam temperantia, possint subdividi, tamen in connumeratione virtutum cardinalium remanent indivisæ.

Secundum hoc (n) igitur in connumeratione omnium virtutum sunt tres Theologicæ, et quatuor cardinales. De Theologicis habetur ab Apostolo, 1. *Cor.* 13. de moralibus *Sapient.* 8. Iste numerus septenarius simpliciter perficit viatorem, ita quod secundum gradus istarum in specie sua est ipse perfectus; secundum enim quod istæ sunt intensiores et remissiores, secundum hoc est magis vel minus perfectus; et si sint intensissimæ, quantum possunt esse in via, est homo simpliciter perfectus, quantum potest esse in via, non curando modo de ista perfectione, quæ habetur per virtutes speculativas acquisitas, quæ prius exclusæ sunt. Per istas quippe septem virtutes, intelligendo de eis, et de speciebus earum necessariis, de quibus postea dicetur, si sint in se perfectissimæ, est homo simpliciter perfectissimus, et circa Deum in se, et circa omnia alia a Deo, ut intelligibilia ratione practica, et ut appetibilia vel sibi, vel alteri, et hoc in ordine ad se, in quem possunt virtutes acquisitæ ex se, vel in ordine ad finem ultimum, in quem possunt virtutes acquisitæ cum charitate.

COMMENTARIUS.

(m) *His suppositis de irascibili*, etc. Redit ad propositum, et asserit proprium habitum virtuosum partis concupiscibilis esse temperantiam, et proprium habitum irascibilis esse fortitudinem; et hinc facile temperantia a fortitudine distingui potest, quia inde sequitur temperantiam versari circa primo conveniens vel disconveniens, quandoquidem subjectatur in parte seu potentia, quæ habet ista pro objecto: fortitudinem vero versari

circa secundo conveniens vel disconveniens, non quomodocumque tamen, ut supra ostensum est, sed puniendo vel vindicando, quemadmodum scilicet ipsa potentia, ad quam facilitandam ponitur, versatur circa illa.

Præterea utramque virtutem appetitivam infusam, charitatem scilicet et spem, ponit in parte concupiscibili rationali, seu in voluntate rationali, quatenus concupiscibilis est, et non quatenus irascibilis, quia Deus qui (ut supponit hîc ex antea dictis) est objectum earum, est volibilis, et non nolibilis tali voluntate, ut ita loquar, qualis est actus irascibilis, nam si ponerentur in irascibili, oportet ut irascibilis circa objectum earum haberet actum iis mediantibus, ad hoc enim in illa ponerentur; ergo si non potest hoc facere, non sunt in illa ponendæ, ut patet.

Sed contra hanc rationem occurrit quod videatur irascibilem posse habere actum vindicativum circa Deum, quatenus impedit consecutionem boni concupiti, cur enim qui appeteret divitias, et videret Deum submergere navem, aut comburere domum, in qua haberentur, non posset vellet vindicare hoc si posset, et dolere si non posset; imo sic de facto mali Christiani facere videntur, dum blasphemant ob similia infortunia. Respondeo, Scotum hæc non negare, sed asserere quod Deus non sit nolibilis voluntate pertinente ad irascibilem per spem aut charitatem infusam, hoc enim præcise sufficit ad intentum ipsius, inde enim sequitur quod neutra in irascibili sit collocanda. Cum illa ergo limitatione intelligi debet probatio Scoti, quæ limitatio sufficienter colligitur ex intento ejus.

Probari etiam potest quod utraque ponenda sit in concupiscibili aliter, quia utraque versatur principaliter circa Deum, ita ut actus principales earum terminentur ad Deum, non ut est impeditivus aliorum bonorum concupitorum, ut patet; ergo ponendæ sunt in parte, quæ ut sic potest tendere in Deum; sed illa est concupiscibilis, ut etiam patet, ergo in ea ponenda sunt. Alia probatio.

(n) *Secundum hoc igitur*, etc. Concludit hîc principale intentum totius hujus quæstionis, nimirum sufficienter perfici viatorem pro hoc statu moraliter per tres infusas, et quatuor cardinales, secundum se, et suas species. Quod etiam æque verum esse quomodocumque diceretur de ipsarum divisione et subjecto. 85.

SCHOLIUM.

Primum dictum hujus litteræ, justitia, fortitudo, temperantia, sunt genera intermedia. Secundum, prima concupiscibilia sunt duo, honor et voluptas vel delectatio. Tertium, bonum honestum vel delectabile, primo movens ad concupiscendum. Quartum, virtus moderatrix circa honores, est humilitas; quæ moderatur circa voluptates, retinet nomen generis, temperantiam, cujus tot sunt species, quot sunt voluptates moderandæ; nec solum versatur circa sensibilia, sed circa speculabilia, in quibus potest esse intemperantia. Quintum, nobilissima fortitudinis species est patientia. Non resolvit an ad eam requiritur actus positivus, et certum est quod sic, alioquin non esset virtus.

Ulterius ad videndum (o) de beatitudinibus, donis et fructibus, notandum est, quod tres virtutes morales acquisitæ, scilicet fortitudo, temperantia et justitia sunt genera intermedia; nam prima concupiscibilia videntur esse duo, scilicet honor et 15.

voluptas vel delectatio stricte sumpta. Aliter ponitur, quod primo bonum est conveniens, et hoc vel honestum, vel delectabile, sive etiam utile; sed utile non potest esse primo motivum ad concupiscendum, quia non concupiscitur, nisi in ordine ad aliud. Idem concludit illud 1. Joan. 2. *Omne quod est in mundo*, etc. nam concupiscentia oculorum, quæ scilicet respicit divitias, non potest esse prima, loquendo de divitiis, inquantum sunt bonum utile, et non delectabile. Quod si loquamur de divitiis, inquantum sunt pulchræ, hoc est, inquantum sunt bonum delectabile, sic possunt primo concupisci, sicut aliud pulchrum visibile, ita quod prima concupiscibilia, ut dictum est, a natura rationali sunt honor et delectatio stricte sumpta. Igitur primæ species temperantiæ, quæ moderantur circa concupiscibilia, erunt duæ, quia quæ moderatur circa honores, dicitur humilitas; quæ circa voluptates, retinet nomen generis; et quot possunt esse voluptates distinctæ, circa quas voluntas moderatur, tot possunt esse species illius temperantiæ quæ moderatur ipsas voluptates, puta altera circa gustabilia, altera circa tangibilia; nec solum de voluptatibus sensitivis, quibus delectatur voluntas conjuncta, sed etiam de voluptatibus propriis ipsi voluntati, ut voluntas est. Unde voluntas Angeli potest appetere bonum delectabile, licet non habeat appetitum sensitivum conjunctum.

Duæ primæ species temperan-tiæ.

Voluntas Angeli potest appetere bonum delectabile.

16. Et quod illæ temperantiæ distinguantur, probatur, quia circa aliqua potest esse summa delectatio, circa alia nulla; potest enim esse aliquis temperatus simpliciter circa venerea, ut volens uti tantum sua, vel simpliciter nolens uti; et intemperatus circa gustabilia, volens comedere non comedenda, vel nolens comedere comedenda. Potest etiam aliquis esse temperatus circa sensibilia, et intemperatus circa speculabilia. puta si voluntas sua delectetur in hoc quod intellectus summe speculatur intelligibilia, quorum speculatio non est multum utilis secundum se, hæc delectatio est immoderata, et moderanda.

Quæ autem sunt (p) species fortitudinis, non oportet ad propositum ita explicare, quia non tangitur inter alia, nisi fortitudo in se, vel patientia, quæ, ut dictum est, est nobilissima fortitudo, quæ non repellit repellenda, ita quod pati est quoddam permittere; et si diceretur de permissione, quod sit actus positivus, *velle* scilicet, vel *nolle*, vel forte nihil velle, vel non impedire, ita diceretur qualis actus sit pati in voluntate respectu terribilis.

COMMENTARIUS.

(o) *Ulterius ad videndum de beatitudinibus*, etc. Ut ostendat particolarius dona, beatitudines et fructus non distingui a virtutibus acquisitis, infusis, et consequenter acquisitas et infusas sufficienter perficere hominem habitualiter pro hoc statu, quod omnes faterentur, nisi quatenus existimarent dona, aut beatitudines ab illis distingui, et esse habitus, incipit hic dividere virtutes acquisitas, et cardinales in suas species, non quidem omnes, quia hoc non requirebat intentum

ejus, sed aliquas tantum, nimirum eas, ad quas reduci posse existimat eam partem donorum, beatitudinum et fructuum, quæ ad infusas reduci non debent.

Itaque notat, quamlibet ex tribus virtutibus appetitivis acquisitis esse genus intermedium virtutis moralis appetitivæ, ut sic, habens sub se plures species ; quod primo hîc ostendit de temperantia hoc modo : temperantia ut sic, respicit bonum primo conveniens, et propterea spectat ad concupiscibilem ; sed tale bonum ut sic, dividitur adæquate in honorem et voluptatem seu delectationem stricte sumptam, (hoc est, illam, quæ causatur ab objecto, non qua honestum, nec qua utile, seu illam, quæ propter se appetitur, et non quatenus ordinatur ad aliud, aut connectitur cum alio appetibili) tanquam in species distinctas ; nec idem habitus inclinat ad utramque, ut patet experientia, qua constat unum esse facilem ad vitandos honores, et difficilem ad vitandas delectationes ; ergo ponendi sunt duo habitus temperantiæ, unus circa honores versatur, alter circa voluptates seu delectationes.

Minorem quoad primam partem probat, primo, quia bonum ut sic, dividitur adæquate in honestum, delectabile et utile; sed utile, qua tale, non est primo conveniens, quia non est conveniens, nisi ut medium acquirendi aliud bonum, nimirum illud respectu cujus dicitur utile ; ergo bonum primo conveniens adæquate dividitur in honorem seu bonum honestum, et delectationem seu bonum delectabile. Hîc autem advertendum non capi hîc a Doctore *bonum honestum*, ut dicit formaliter honestatem virtutis; tum quia circa illam omnis virtus versatur, et non magis spectat ad temperantiam ut sic, quam ad fortitudinem et justitiam; tum quia, ut moderate agat quis circa eam, non est ponenda virtus, ut patet. Sed ponitur, ut moderate quis feratur circa bonum honestum (de quo hîc agitur) humilitas, secundum Doctorem. Itaque capitur hîc *bonum honestum* pro ipso honore, et reverentia, præscindendo a rectitudine virtutis.

Capitur pro ipsomet honore et reverentia quæ solet exiberi hominibus.

Eamdem minoris partem probat secundo ex illo *primæ Joan*. 2. *Omne quod in mundo est, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitæ*, ubi omnia bona mundana desiderabilia comprehendunt bona delectabilia sub *concupiscentia carnis;* bona externa, ut divitiæ sub *concupiscentia oculorum;* dignitates et honores sub *superbia vitæ*. Sed ex his divitiæ non sunt per se expetibiles, nisi quatenus essent delectabiles, ut si essent gratæ oculis ob pulchritudinem, ut est aurum, argentum, gemmæ quædam, et ut sic, pertinerent ad concupiscentiam carnis non minus, quam alia delectabilia; ergo solum sunt duo genera bonorum per se primo expetibilium. Confirmatur hæc doctrina ex Philosopho 8. *Ethic. ad Nicomachum, cap*. 2. ubi dividens bonum ut sic, in bonum simpliciter, id est, honoratum, et jucundum et utile, dicit hoc ultimum non appeti, nisi in ordine ad aliquod ex illis primis, et consequenter non esse appetibile per modum finis, sed per modum medii. 88.

Duo tantum genera bonorum per se primo appetibilium.

Potest etiam eadem doctrina confirmari auctoritate S. Thom. 3. *contra gentes cap*. 123. ubi dicit paupertatem, si consideretur ut præcise dicit abdicationem bonorum, non esse virtu-

Paupertas ut præcise dicit abdicationem bonorum non est virtus.

tem, sed talem esse juxta motivum, propter quod fit ista abdicatio, ita nimirum, ut per paupertatem non significetur aliqua particularis virtus; sed misericordia, quando abdicatio fit ad subveniendum pauperi; religio, si fiat ad observantiam voti; charitas, si ad vitandum peccatum; pœnitentia, si ad vindicandum peccatum, etc. quod etiam tenet Suarez 2. *de gratia, cap.* 22. *num.* 6.

89. Ad moderandos honores ponitur humilitas. Ad moderandas delectationes ponitur virtus particularis retinens nomen generis in quo convenit proxime cum humilitate, nempe temperantiæ. Tot sunt temperantiæ speciales distinctæ, quot delectationes. Potest quis esse temperatus circa venerea, et non circa cibum aut potum, et e contra. Habitus temperans amorem cibi distinguitur a temperante amorem potus.

Ad hæc ergo duo bona primo expetibilia moderanda, seu ad hoc ut quis non feratur in ea, nisi secundum præscriptum rectæ rationis, ponendæ sunt duæ species temperantiæ ut sic, una in ordine ad honores, nempe humilitas, et altera circa delectationes, quæ quod careat proprio nomine, retinet nomen generis, et vocari solet simpliciter *temperantia*, dividiturque in tot species realiter et formaliter distinctas, quot sunt voluptates sic distinctæ, præsertim tales, ut quis posset facilitari ad unas, quin facilitetur ad alias temperate prosequendas. Unde quia quis potest esse valde temperatus circa cibum et potum, quin sit temperatus circa venerea, et e contra, ut patet experientia, propterea habitus, quo inclinatur ad temperatum cibum et potum, distinguitur specie ab eo quo inclinatur ad temperate se gerendum circa venerea; et similiter dicendum arbitror, quod habitus quo inclinaretur quis ad temperate comedendum, posset esse distinctæ speciei ab eo quo inclinaretur quis ad temperate bibendum, nam experientia constat posse quem esse facilem ad unum, quin sit facilis ad alterum.

Ponendus habitus ad temperandas delec-

Addit præterea non solum ponendum habitum ad temperate se gerendum circa delectationes sensitivas, sed etiam circa spirituales et proprias, ipsi voluntati, ac consequenter intellectui; certum est enim quod quis ex nimio amore harum delectationum, possit facere quæ non deberet, et omittere quæ deberet facere; unde infert voluntatem Angeli (et idem est dicendum de voluntate humana separata) posse appetere bona delectabilia, quamvis careat appetitu sensitivo, et proinde erit sine dubio capax habitus temperantiæ.

Confirmatur hoc, quia quando proponeretur bonum delectabile spirituale, et non sensitivum voluntati, sive Angelicæ, sive humanæ, non est ita determinata ad prosequendum, vel fugiendum illud, quin possit pro libitu alterutrum facere; ergo, si sæpius prosequatur, acquiret habitum inclinantem potius ad prosequendum, quam ad non prosequendum; et similiter si sæpius fugiat, acquiret habitum inclinantem potius ad fugiendum quam ad prosequendum, ergo est capax habitus inclinantis ad prosequendum vel fugiendum bonum delectabile spirituale. Hoc autem supposito, certum est nihil impedire, quo minus sit capax virtutis temperantiæ circa tale bonum prosequendum. Quod si dicatur esse ex se eam inclinatam ad tale bonum prosequendum, et propterea non indigere habitu, contra, quia non est ita inclinata, quin possit sæpius non prosequi; ergo saltem potest acquirere habitum non prosequendi, et per eum inclinari ad non prosequendum; sed in tali casu non erit inclinata ad prosequendum, ergo per frequentes actus prosecutionis quas non obstante inclinatione ad non prosequendum acquisita per habitum non prosequendi posset elicere, acquirere poterit habi-

tum prosequendi, per quem et tolleret habitum non prosequendi, et inclinaretur ad prosequendum.

Si dicas esse æque indifferentem ad prosequendum et fugiendum, neutrumque ipsi esse difficile, atque adeo eam ad neutrum indigere habitu. Contra, primo, absurdum videtur quod æque sit inclinata ad bonum et malum; secundo cur similiter dici non posset æque inclinata ad juste et injuste faciendum, et sic non indigere habitu ad juste faciendum? tertio, hoc dato, ergo saltem indigere potest habitu, ut magis inclinetur ad unum quam ad alterum; quarto denique, voluntas non potest esse magis determinata ad bonum, quam intellectus ad verum propositum, sed hoc non obstante ponitur habitus in intellectu respectu veri; ergo ut in voluntate respectu boni, etiam delectabilis.

Ex quibus patet in voluntate non solum poni debere habitum charitatis, spei et justitiæ, sed etiam habitus temperantiæ, et etiam fortitudinis, et consequenter non solum in ordine ad bonum alienum, et operationes, sed in ordine quoque ad bonum proprium, et passiones, quod negatur a sancto Thoma *q.* 56. *art.* 6. *et* 601, *art.* 2. quem sequuntur Conimbricenses *disp.* 7. *Ethic. quæst.* 5. sed communius asseritur cum Scoto *dist. præcedenti,* in qua per se tractat hanc difficultatem, quam propterea eo remitto.

Solum hîc breviter insinuandum, non sufficienter defendi S. Thomas a Cajetano admittente qualitates habilitantes et facilitantes in voluntate in ordine ad bonum proprium, et negante illa esse habitus; tum quia nihil aliud intelligimus nos per habitus, quam qualitates facilitantes, et præsertim si ad nihil aliud deserviunt istæ qualitates, quam ut facilitent, ut contingit in proposito; tum etiam, quia qua ratione negat ipse qualitates subjectatas in voluntate, et eam facilitantes ad bonum proprium, et ad superandas ac temperandas passiones esse habitus, similiter nos negaremus qualitates subjectatas in ipsa, et determinantes ad bonum alienum, et actiones esse habitus, et sic tam sequeretur voluntatem non habere habitus proprios ad bonum alienum, et operationes quam ad bonum proprium, et passiones, contra sanctum Thomam et ipsum Cajetanum.

Nec melius defenditur a Medina *super eamdem quæstionem* 56. qui admittit in voluntate habitum circa bonum proprium difficile, non vero circa facile, et ita intelligit Divum Thomam; sed contra primo, quia sic posset dici quod circa bonum alienum difficile esset ponendus in ea habitus, non vero circa facile; et ita quod eadem ratione deberet poni in ea habitus circa bonum proprium ac alienum, quod negat S. Thomas et Medina cum ipso. Secundo, quia falsum est habitum poni tantum ad tollendam difficultatem, sed etiam ad magis determinandam potentiam, potest autem magis ac magis determinari circa bonum etiam facile, si detur aliquid tale, ut dari supponit Medina. 93. Nec defenditur a Medina.

Nec denique satisfacit Salas 1. 2. *tract.* 11. *disp.* 2. 5. 2. concedens voluntati habitum circa bonum proprium, sed negans virtutem, et ita explicans S. Thomam. Sed contra, quia nihil aliud intelligimus, aut intelligi debet per virtutem moralem habitualem, de qua loquimur, quam habitum 94. Nec a Sala.

inclinantem voluntatem aut potentiam moraliter operativam ad agendum juxta præscriptum prudentiæ; sed hoc conveniret isti habitui non minus, quam ei quo inclinaretur voluntas ad bonum alienum, ergo. Quod si dicas ultra hoc exigi, quod versetur circa difficile, jam ostensum est, posse esse voluntati difficile prosequi temperato modo bonum delectabile proprium, et spirituale, non minus quam bonum alienum, imo videtur quod magis debeat esse difficile, quia delectatio propria magis debet afficere et consequenter determinare ipsam quam aliena. Et quis dubitet quin esset magis difficile voluntati deserere aliquod studium, seu aliquam contemplationem valde placentem, quam honorare parentes, aut subvenire egenti, cum haberet multas divitias; ergo si ad hæc facienda ponitur habitus, qui sit virtus, ad illud etiam faciendum similiter poni debet. Sed hæc breviter insinuasse sufficiat de his, quæ per se spectant ad distinctionem præcedentem, ad cujus complementum obiter dicta sunt.

95. (b) *Quæ autem sunt species*, etc. Quia, ut supra dictum est, dividit habitus solum in ordine ad assignandas species, de quibus inter dona et beatitudines, ac fructus fit mentio, in iis autem solum exprimuntur ex iis virtutibus, quæ spectant ad partem irascibilem, ipsa fortitudo secundum se, et nobilissima species ejus, quæ est patientia, ex eo quod difficilius sit pati difficultates, et impedimenta boni concupiti absque ira, aut repulsione seu resistentia, quod est patientiæ, quam ea repellere, si repelli possunt, aut dolere, si non possunt, ut patet experientia; hinc dicit non esse dividendam fortitudinem ulterius. Non resolvit autem, an actus patientiæ sit necessario positivus, sed dicit quod si diceretur permissionem impedimenti boni concupiti esse velle illud impedimentum esse positum, aut nolle positive illud repellere vel punire, sive actu, sive desiderio, aut nec habere velle vel nolle circa illud, conformiter ad id quod diceretur de hoc, assignaretur, qualis actus sit patientiæ, an scilicet positivus, an negativus; et si positivus, an volitio vel nolitio.

Patientia nobilissima species fortitudinis.

An patientia sit positivus vel negativus.

Circa hoc autem notat *Scholiastes* quod quamvis Scotus nihil resolvat, revera tamen certum sit, quod debeat esse positivus, quia scilicet alioquin non esset virtus. At non video quomodo hoc sequeretur, quia omissio pura libera si daretur, posset esse non solum indifferens, aut mala moraliter, sed etiam bona, et juxta præscriptum rationis, ergo posset virtus; quacumque enim ratione posset sufficere ad exercitium libertatis actus secundus non formalis, sed interpretativus, nimirum pura omissio, circa objectum propositum habita pro illo tempore vel instanti pro quo posset haberi aliquis, actus circa ipsum eadem ratione posset actus virtuosus non formaliter, sed, interpretative sufficere ad exercitium virtutis in actu secundo. Non assero hic dari omissionem puram, sicut nec asserit Doctor, sed dico quod si daretur talis omissio, esset sine dubio virtus, non tamen talis quæ posset generare aut augere habitum; et hoc fortassis tantum intendit Scholiastes, quia cum non esset quid positivum, non posset positive concurrere ad productionem aut augmentum habitus, ut patet.

Ser... Ca... Rej... Qu... esse... tivu... se... vi...

Sed contra hoc instabis, si quis frequenter ita se negative haberet, licet antea esset impatiens, sentiret facilitatem majorem ad patiendum, quam si ita se non haberet, nec esset tam impatiens ; ergo acquiret habitum patientiæ. Respondeo primo incertam esse experientiam, quia quidquid sit de possibili, certe de facto quoties patimur, verisimile est id nos facere mediante aliquo actu ; unde negari posset antecedens, cujus probatio dependet ab experientia nunquam habita, et quæ propterea æque facile negaretur. Respondeo secundo, dato antecedenti, experientia illa cui innititur, distinguendo consequens habitum patientiæ positive quoad voluntatem nego ; negative, concedo. Explico distinctionem : aliquis posset facilitari ad aliquid faciendum tribus modis ; primo, si diminueretur habitus, quo inclinaretur ad oppositum ; secundo, si facilitaretur potentia propositiva ad proponendum objectum sub ratione attractiva ; tertio per habitum positivum ipsiusmet potentiæ, quæ deberet agere ; itaque per illam frequentem omissionem virtuosam facilitaretur primo modo, quia quoties fieret, proponeretur objectum omittendum per intellectum sub rationibus attrahentibus voluntatem ad illam omissionem ; necessario autem augeretur habitus intellectus ad propositionem illam, et consequenter diminueretur habitus ipsius ad propositionem ejusdem objecti sub rationibus oppositis, attrahentibus scilicet ad impatientiam, et consequenter magis per hoc præcise facilitaretur voluntas ad omissionem sine ullo habitu positivo suo proprio, et redderetur minus facilis ad impatientiam, etiamsi nihil deperderet habitus patientiæ ; neque enim habitus facilitat voluntatem, nisi ex suppositione propositi objecti sub ratione formali, in quam tendit in illud habitus, ut patet. Sic ergo facilitaretur voluntas, non positive quoad receptionem habitus in se, sed negative, quatenus scilicet non tam impediretur per habitum oppositum. Rursus, quia satis probabile esset quod habitus deperdantur per desuetudinem, quomodocumque id fiat, posset dici quod habitus impatientiæ diminueretur per illam frequentem omissionem impatentiæ actualis, non quidem positive, sed occasionaliter, et sic etiam voluntas negative inclinaretur, quatenus scilicet tolleretur aut diminueretur ejus inclinatio ad oppositum per desitionem aut diminutionem impatientiæ habitualis. Itaque primo et secundo, non tertio modo facilitaretur voluntas.

SCHOLIUM.

Dividit justitiam in communi, ut opponitur virtuti ad se, in varias species. Amicitiam vocat justitiam perfectissimam, quia per eam communicat quis semetipsum, per reliquas species justitiæ communicat sua. De partibus subjectivis justitiæ tractat D. Thom. 2. 2. quæst. 61. et de partibus potentialibus ejus, seu de virtutibus justitiæ annexis, a quæst. 80. usque ad 91.

Justitia vero (q) subdividenda est, propter ea quæ sequuntur. Ubi sciendum est quod in ordine ad alterum potest aliquis primo recte se habere, communicando se illi quantum potest se communicare, vel communicando illi aliquid aliud ; virtus inclinans ad primum est amicitia, qua quis dat seipsum proximo, quantum potest se dare, 17. Nobilissima species justitiæ.

et inquantum potest proximus habere eum; et hæc est perfectissima virtus moralis, quia tota justitia est perfectior his quæ sunt ad seipsum, et hæc est perfectissima justitia.

Commutativa unde dicitur.

Si autem communicet sibi alterum, aut sunt bona extrinseca, aut intrinseca pertinentia ad victum humanum. De bonis extrinsecis, quæ indigent homines commutare, dicitur justitia commutativa, et hæc frequenter dicitur justitia pro tanto, quia ei commutatur aliquid æquivalens. Si autem communicet sibi aliud necessarium adjunctum, aut est regimen, et hoc convenit præsidenti, et hæc species justitiæ est innominata; posset tamen dici præsidentia vel dominatio justa; aut communicat ei subjectionem justam, et hæc denominatur a *subjici*, et potest vocari obedientia.

COMMENTARIUS.

98. Supplem. P. Poncii. Divisio justitiæ in quatuor species.

(q) *Justitia vero subdividenda est*, etc. In ordine ad eumdem finem dividit hîc justitiam, qua ordinamur ad procurandum bonum alterius in quatuor species, nimirum in amicitiam, qua communicamus nos ipsos aliis, et in justitiam communicativam, qua communicamus aliis bona extrinseca, quæ ad victum et vestitum spectant, et in virtutem, qua ordinamur ad communicandum aliis bona intrinseca, ut pacem et quietem animi. Et hanc, quæ innominata est, dividit in illam, qua inclinamur ad regendum bene, quæ etiam est innominata, sed vocari potest præsidentia seu dominatio justa; et in illam, qua inclinamur ad subjiciendum nos aliis juxta præscriptum rationis, et hæc vocari potest *obedientia*.

Virtus præsidentiæ.

Non solum autem ex his, sed ex omnibus aliis speciebus virtutis moralis appetitivæ existimat amicitiam esse perfectissimam; quod probat, quia justitia ut sic est perfectior, quam temperantia aut fortitudo, ut sic. Sed perfectissima species justitiæ est amicitia; ergo est perfectissima omnium virtutum appetitivarum moralium, quia perfectissima species perfectissimi generis est perfectissima omnium specierum; et inde perfectissima species Prædicamenti substantiæ est perfectissima species omnium specierum prædicamentalium, ut patet. Probatur major, quia perfectius est procurare bonum aliorum quam proprium: tum quia id est magis honoratum et dignum natura rationali; tum quia inde sequitur quod quis pro aliis, ut pro republica et bono communi debeat quandoque seipsum exponere morti, atque adeo privare bono proprio maxime principali, ut ipsa vita.

Probatur etiam minor, quia major perfectio communicationis alicujus boni debet moraliter desumi a bono communicato, non secundum se præcise, sed secundum quod æstimatur a communicante, et hinc si aliquis communicaret alicui caniculum, quem pluris faceret, quam mille scuta, quamvis revera non valeret decem, is cui communicaretur, deberet majores gratias referre, cæteris paribus, quam si dedisset mille scuta, ut patet. Sed nullum bonum potest quis communicare aliis, quod magis aut æque æstimet, ac se ipsum, ergo communicatio sui ipsius est perfectissima communicatio moralis, quam potest quis facere, et consequenter amicitia, per quam hoc facit, est perfectissima species justitiæ, ad quam spectat communi-

care bona aliis. Confirmatur, quia nulla virtus moralis magis accedit ad charitatem, quæ est perfectissima virtutum supernaturalium quam amicitia, et hinc ipsa charitas habet rationem propriæ amicitiæ erga Deum; ergo nulla est perfectior virtus moralis quam amicitia.

Dices, magis obligatur quis ad actus justitiæ commutativæ et obedientiæ, quam ad actus amicitiæ; ergo illa justitia ac obedientia est perfectior.

Respondeo, negando consequentiam, quæ si valeret, probaret etiam magis esse perfectas illas virtutes, quam charitatem etiam supernaturalem, quia magis quis tenetur ad eorum actus, quam ad hujus actus. Itaque illa major obligatio non provenit ex majori perfectione, sed ex majori necessitate; potest autem fieri ut quid imperfectius sit aliquando magis necessarium, ut patet. Respondeo secundo distinguendo antecedens, magis obligatur quis ad actum justitiæ commutativæ formaliter, nego; materialiter, transeat, et nego consequentiam. Itaque quando quis tenetur ad reddendum alicui alteri, quod debet ipsi debito justitiæ, non tenetur tum ad reddendum illud ipsi ex affectu justitiæ, sed satisfaceret debito justitiæ, quamvis redderet ex motivo amicitiæ, vel cujuscumque alterius virtutis; imo si redderet etiam actu malo, ut ex vana gloria, vel aliquo alio malo fine satisfaceret isti debito, ita ut non peccaret sic faciendo contra justitiam, quamvis peccaret contra istam aliam virtutem, cui contrarius esset iste malus finis, ut contra humilitatem, verbi gratia, et in hoc fundari videtur axioma illud commune, quod *finis præcepti non cadit sub præcepto*.

Dices secundo, Religio est species justitiæ, et est moralium perfectissima, secundum communem sententiam; ergo amicitia non est perfectissima species.

Respondeo distinguendo antecedens 102.
pro secunda parte, non comprehendendo amicitiam erga Deum acquisitam et moralem inter virtutes morales, concedo; comprehendendo, nego antecedens et consequentiam. Itaque quando dicitur religio esse perfectissima virtus moralium, comparatur ad reliquas virtutes præter charitatem naturalem Dei, quæ quia est ejusdem nominis cum charitate infusa, et ita similis illi, ut non possimus nostra experientia inter utramque discernere, quamvis revera sit moralis virtus et acquisita; tamen collocatur in eodem ordine cum charitate supernaturali, et in eodem tractatu simul de utraque agitur, et sane alias non potest esse dubium, quin quemadmodum charitas infusa est perfectior religione infusa, ita etiam charitas naturalis et acquisita respiciens Deum, sit perfectior religione acquisita respiciente ipsum, est enim eadem ratio utrobique, ut patet; sed de hoc etiam fusius tractari debet in materia de virtutibus in specie.

Datur aliqua virtus moralis acquisita perfectior religione acquisita.

SCHOLIUM.

Beatitudines octo, de quibus Matth. 5. non distingui a virtutibus, sed esse easdem; nominari vero beatitudines, quia ad beatitudinem disponunt, probat discurrendo per singulas. Inter eas sunt duæ species temperantiæ, humilitas, intellecta per paupertatem spiritus, secundum Augustinum, et munditia cordis, id est, carentia omnis inordinatæ delectationis et affectionis; fortitudo exprimitur: *Beati qui persecutionem*, etc. Item exprimuntur tres species justitiæ, amicitia, præsidentia, misericor-

dia. Item duæ Theologicæ, spes et charitas. Duæ autem virtutes intellectuales, prudentia et fides, non exprimuntur in se, nec in suis speciebus, sed supponuntur, quia sine illis istæ appetitivæ esse nequeunt. De his optime tractat D. Bonav. Breviloq. part. 5. cap. 4. 5. et 6. et hic art. 1. quæst. 1. docet tamen esse habitus distinctos a virtutibus. D. Thom. 1. 2. quæst. 69. art. 1. docet esse actus virtutum. Sed cum entia non sint multiplicanda sine necessitate, sententia Doct. cæteris videtur præferenda. Hanc tenent DD. citandi Schol. seq. fere omnes.

18. Resolutio de beatitudinibus.

His intellectis dico (r), quod beatitudines, quas ponit Salvator *Matth.* 5. sunt idem habitus, cum habitibus virtutum ; tamen aliquando nominantur species specialiores virtutum, quam sumantur in numero illo septenario virtutum prius assignato.

Duas quidem species temperantiæ enumerat Salvator inter beatitudines, scilicet humilitatem, quæ moderatur circa primum delectabile, scilicet honorem, et hanc exprimit ibi : *Beati pauperes spiritu*, ubi secundum Augustinum recte intelliguntur pauperes spiritu recti, ac timentes Deum, non habentes inflantem spiritum. Aliam speciem moderantem voluptates in communi, exprimit illud : *Beati mundo corde, etc.* Munditia enim cordis est immunitas voluntatis ab omni inordinata affectione vel delectatione, tam ratione sui quam ratione appetituum sensitivorum, quibus conjungitur. Fortitudinem exprimit in sua specie perfectissima ibi : *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam.*

19. Cap. 2. Qui dicendi mites ?

Justitia exprimit tres species : unam quidem, quæ est in communicando seipsum per amicitiam, et hanc exprimit cum dicit : *Beati mites.* Quamvis enim amicitia plus sit quam benevolentia, secundum Philosophum 8. *Ethic.* quoniam amicitia est non latens in contrapassis, et benevolentia plus sit quam militas, quia mites sunt, qui non offendunt, nec resistunt in malo, tamen hoc minimum, quod est quasi infimum in amicitia, exprimit illam, qua quis communicat se proximo. Aliam speciem, quæ dividitur in dominationem justam et obedientiam, exprimit per illud : *Beati pacifici.* Pax quippe servatur in hoc quod præsidens recte regit, et subditus recte obedit. Tertiam speciem justitiæ, quæ est quantum ad exteriora communicanda, exprimit ibi : *Beati misericordes* ; nullo enim alio modo potest aliquis esse perfecte dispositus circa exteriora communicanda proximo quam per misericordiam. Misericors enim communicat, non ut rehabeat, nec ut prius rebeneficiatus ab eo, cui communicat ; liberalis quidem, etsi communicet amico, potest tamen esse aliqua liberalitas inferior quam misericordia ; et ita liberalitas est imperfectior species justitiæ quam misericordia. Hanc autem justitiam, quæ est circa temporalia communicanda, expressit Salvator Luc. 8. *Cum facis convivium.* Sic igitur habemus tres virtutes morales expressas in se vel in suis speciebus. Duas autem Theologicas exprimit, charitatem ibi : *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam :* esurire quidem non est sine misericordia, sed habitus quo elicitur, est charitas ; propriissime enim charitas viæ est habitus, quo esurimus justitiam, et diligimus Deum in se, quod est

Ad virt pert sin beati

vera justitia. Spem exprimit per illud : *Beati qui lugent* ; luctus enim est habitus desiderandi illud.

Sic itaque in octo beatitudinibus duæ exprimuntur virtutes appetitivæ Theologicæ et tres morales, fortitudo in se, et temperantia in duabus speciebus, et justitia in tribus speciebus ; duæ autem virtutes intellectuales, una acquisita ut prudentia, et alia infusa ut fides, quæ non exprimuntur in se, nec in suis speciebus, satis dantur intelligi per appetitivas, quia non est voluntas optime disposita sine virtute correspondente in intellectu.

COMMENTARIUS.

(r) *His intellectis*, etc. Supposita hac divisione virtutum, ex qua constat dari unam speciem intermediam virtutis moralis ut sic, pertinentem ad intellectum, nimirum prudentiam, et sex species distinctas virtutis moralis appetitivæ ut sic, nimirum humilitatem et temperantiam delectabilium, patientiam, amicitiam, virtutem innominatam communicantem aliis bona interna, et communem dominationi justæ ac obedientiæ, et denique justitiam communicativam bonorum extrinsecorum. Supposito, inquam, hoc, probat jam alio modo, et quidem magis directe intentum principale, nimirum, dona et beatitudines non esse distinctos habitus a virtutibus infusis Theologicis et acquisitis moralibus.

Probat autem hoc, ostendendo positive quamlibet ex beatitudinibus, ac quodlibet ex donis pertinere ad aliquam virtutem infusam aut acquisitam ; inde enim sequitur manifeste quod non dicant habitus aliquos distinctos, nec etiam actus aliquos distinctæ speciei, ab actibus istarum virtutum. Summa ergo probationis hujus consistit in hoc : nulla beatitudo ex octo, nec ullum donum ex septem, nec ullus fructus ex duodecim, de quibus controvertitur, significat actum aut habitum distinctum realiter ab actu aut habitu aliquo ex actibus et habitibus virtutum infusarum et acquisitarum, seu quod idem est, nullum actum aut habitum significant, qui non coincidat cum actu aut habitu aliquo virtutis moralis infusæ aut acquisitæ ; ergo dona, beatitudines et fructus non sunt habitus aut actus virtuosi distincti realiter ab habitibus et actibus virtutum acquisitarum et infusarum ; consequentia est evidens.

Dona, beatitudines, fructus, reducuntur ad virtutes infusas, et acquisitas.

105. De beatitudinibus.

Hîc Doctor probat antecedens, in quo solo potest esse difficultas, et incipit a beatitudinibus octo, de quibus agitur *Matth.* 5. quia vero in his explicandis, nec Scotus convenit cum aliis Theologis, nec illi etiam inter se, hîc immorari aliquantulum oportebit, tum ut ipsa res secundum se intelligatur, tum etiam, ut defendatur probabilitas expositionis Scoti, quæ aliquibus difficilior apparet.

106. An beatitudines significent habitus, vel actus. 1. Sententia quod sint actus.

Præmittendum vero primo an hæ beatitudines, seu illa quæ significantur per eas sint habitus vel actus. Albertus hîc *art.* 2. Henricus *Quodlib.* 4. *quæst.* 23. Gerson. *tract. de beatitudinibus*, Alphab. 28. videntur dicere quod sint actus distincti ab actibus virtutum et donorum, quod tamen intelligit Suarez de distinctione accidentali, non specifica, prout ante ipsum id intellexit Gabriel *hîc conclus. ult.* sed quidquid sit de aliis, certe Henricus expresse loquitur de distinctione specifica. S. Thomas *quæst.* 69. *art.* 1.

dicit eas esse actus quosdam excellentes virtutum et donorum, et propterea non distinguit eas a virtutibus et donis, nisi sicut actus habituum distinguuntur ab habitibus. Eum sequuntur præter suos Suarez *lib. 2. de necessitate gratiæ, cap.* 2. 2. Aversa *quæst.* 68. *sect.* 4.

107. 2. Sententia quod sint habitus. Scotus vero supponit eas esse habitus, quia dicit eas non distingui a virtutibus et donis, quod esset falsum, si consisterent in actibus; sed certe quantum ad intentum principale ipsius, perinde esset quod consisterent in actibus vel habitibus. Revera tamen non male constituuntur in habitibus, probatur primo, quia omnes actus, in quibus collocantur, præsupponunt habitus, etiam per se infusos præsertim secundum adversarios; sed nihil obstat quominus isti habitus, ut sunt principia istorum actuum, dicantur beatitudines. Confirmatur, quia qui habet habitum inclinantem ad patiendum actualiter, aut ad dandam eleemosynam, dicitur simpliciter patiens et misericors, quamvis nullum actum patientiæ, aut humilitatis eliciat actu; et quando dicitur aliquis humilis, aut patiens aut misericors, id potius intelligitur de habitu, non de actu istarum virtutum, et tam bene intelligeretur de dormientibus quam de vigilantibus, ut patet; ergo similiter quando dicitur aliquis beatus beatitudine alicujus virtutis, quæ habetur in via, id debet intelligi potius de beatitudine habituali quam de actuali; et per hoc quod sit aliquis habituatus ad actus istarum virtutum, dici debet beatus beatitudine talis virtutis. Confirmatur secundo, quia non dicitur quis pauper simpliciter ex eo quod eliciat actum paupertatis, sed ex eo quod habeat habitum illum eliciendi; ergo quando dicitur simpliciter in prima beatitudine, *Beati pauperes*, non intelligitur actus aliquis, sed potius habitus; et idem potest urgeri de pacificis, mundis corde et mitibus, nam per hæc nomina ex communi modo loquendi, intelliguntur perfectiones habituales, non actuales.

Probatio 1.

Confirmatio 1.

Confirmatio 2.

Objicies primo contra hoc cum Medina, beatitudo patriæ consistit in actu sive intellectus, sive voluntatis, sive utriusque; ergo similiter et beatitudo viæ debet in actu consistere, et non in habitu. Respondeo, negando consequentiam, quia actus in quo consistit beatitudo patriæ, quicumque demum sit, est aliquid semper permanens, et consequenter in eo potest dici consistere ista beatitudo. Actus autem quicumque, in quo consisteret beatitudo viæ, non est sic permanens, sed potest qui sic dicitur beatus, esse longo tempore sine ipso aut aliquo simili, et propterea non est eadem ratio de ipso ac de actu fruitionis aut visionis. Imo si a ratione beatitudinis patriæ liceat concludere rationem beatitudinis viæ, et ponere proportionem unius ad alteram, possumus nos confirmare nostram sententiam ex hoc capite: Beatitudo patriæ est quid permanenter se tenens absque intermissione ex parte potentiæ, loquor de beatitudine formali; ergo idem dicendum de beatitudinibus viæ his, de quibus loquimur; sed hoc dici non posset, si consisterent in actibus, ut patet, ergo potius debent dici consistere in habitibus inclinantibus ad actum, præsertim quatenus habent talem rationem, ut vel actu determinant ad actus, vel determinarent, si daretur occasio.

Objicies secundo, Aristoteles 1. *et* 3.

Ethicor. expresse docet quod beatitudo non consistat in habitu, quia alias dormiens esset felix et beatus; ergo idem dicendum de his beatitudinibus.

Respondeo primo, negando consequentiam, quia ipse loquebatur de beatitudine ultima simpliciter, quæque non ordinatur ad aliam, et consequenter est actus, nam habitus omnis ordinatur ad actum; hæ autem beatitudines non sunt ultimatæ, ut omnes fatentur, sive consistant in actu, sive in habitu. Respondeo secundo, argumentum esse ad oppositum, nam propterea Philosophus per se posuit beatitudinem in actu, quia alias dormiens esset beatus, et consequenter si posset dici de dormiente, aut non habente actu operationem beatificam ullam, quod esset beatus, non collocaret Philosophus beatitudinem in operatione; sed certum est quod qui non habet actualiter actus harum beatitudinum vocetur, et merito, beatus, præsertim si aliquando saltem frequenter exercuerit illos; ergo hæ beatitudines non debent collocari in actu, sed potius in habitu.

Objicies tertio, beatitudo in spe, qualis est quælibet ex his beatitudinibus, nihil aliud est quam moveri ad beatitudinem ultimam patriæ per actum aliquem heroicum, propter quem merito posset sperari vita æterna, et inde fit quod non dicitur beatus hac speciali ratione, qua dicuntur beati, quibus dantur hæ beatitudines, ille qui est liberalis, sive actu, sive habitu, quia nimirum hæ beatitudines consistunt in aliquibus particularibus heroicis actibus habentibus gradum aliquem perfectionis eminentem, sed sic non movetur quis per habitum, sed per actum. Respondeo, negando majorem pro prima parte si intelligatur in sensu formali, ut intelligi debet ad hoc ut sit ad propositum.

Objicies ultimo, et multo fortius, qui est beatus his beatitudinibus, vel in hac vita, vel in altera consequetur præmium particulare his beatitudinibus promissum a Christo, de quo postea. Sed si ponerentur in homine omnes habitus viæ in suprema perfectione, nisi haberet actum secundum patiendi aut volendi pati persecutionem, sive actum secundum contemnendi honores aut divitias per abdicationem actualem eorum, aut per volitionem abdicandi efficacem, cum opus esset ad obsequium divinum, non consequeretur præmium particulare promissum primæ et ultimæ beatitudini, et idem est de reliquis, imo nec necessario majus præmium, quam quicumque infimus beatus, quia non obstante infusione quorumcumque donorum habitualium, etiam perfectissimorum pertinentium ad viam, posset aut nihil mereri, ut patet in parvulis, aut tam parum quam quilibet alius; ergo beatitudo, de qua loquimur, non consistit in habitu, sed potius in actu aliquo. 111.

Objectio 4.

Sine actu correspondente beatitudinibus non consequeretur quis præmium ipsis correspondens.

Respondeo primo distinguendo consequens, non consistit in habitu ullo præcise absque connotatione actus, transeat; connotato actu, negatur. Itaque quamvis requireretur actus, ut aliquis esset hoc modo beatus, non tamen necessario, ut causa formalis, quæ solummodo esset habitus, sed ut conditio sine qua non. 112.

Responsio 1. Beatitudines connotant actum.

Respondeo secundo, propter hoc probabilissime posse constitui has beatitudines in actibus particularibus, non tamen præcise secundum quod existerent physice; sed secundum 113.

Probabile est beatitudines consistere in actibus ut perseverantibus

physice, vel moraliter.

quod habitualiter et moraliter manerent tales actus in eliciente, donec eos revocaret per peccatum mortale, nam certe, ut supra dixi, si tantum haberent constituere beatum, secundum quod existerent physice, non esset verum quod qui illos elicuit esset beatus, nisi pro illo ipso instanti vel tempore, quo eas elicuit, quod est contra communem modum loquendi; quis enim negaret S. Petrum post Apostolatum, etiam cum dormiret, et cum exerceret se in aliis operibus et actibus, fuisset beatum beatitudine prima ex his beatitudinibus. Nec hæc doctrina est contra Doctorem, ad cujus intentum perinde est quod beatitudines consistant in actu vel habitu, ut supra ostendi, et quamvis reducat beatitudines ad virtutes, non est necesse, ut intelligatur de virtutibus habitualibus determinate, sed de actualibus aut habitualibus indeterminate; deinde si loqueretur determinate de virtutibus habitualibus, potest optime dici, quod non reduxerit beatitudines ad illas, nisi ex hypothesi, quod beatitudines essent habitus, ut supponebant aliqui ex adversariis, nimirum Henricus.

114. Solvuntur rationes secundæ rationis.

Rationes etiam præmissæ pro secunda sententia facile solverentur, tenendo hanc viam, quia permanentia, quam exigunt in beatitudine, intelligi commode posset de permanentia morali actus, donec revocaretur; unde non contra hanc ultimam doctrinam adductæ sunt, sed contra eos, qui existimant illas beatitudines consistere in ipsis actibus, quatenus physice existunt, quæ est sine dubio sententia Medinæ, ut patet ex rationibus ejus, et speciatim ex secunda desumpta ab auctoritate Philosophi; an autem sit sententia aliorum, non adeo mihi constat, quia cum ipsi non explicent se, possent uno vel altero modo intelligi, nimirum vel juxta hunc nostrum modum dicendi, vel juxta Medinam.

Fund... (margin, partly cut)

Præfero autem hanc secundam responsionem primæ, quia videtur mihi quod qui relinqueret omnia pro Christo, et pateretur maximas persecutiones propter ipsum semel, esset beatus prima, et ultima beatitudine deinceps semper dum viveret, si nunquam postea peccaret mortaliter, quamvis non haberet ullum habitum inclinantem ad illos actus, eo modo quo dicitur aliquis peccator ratione peccati præteriti non condonati, aut retractati, saltem in sententia communiori.

Dices, non dicitur aliquis dignus vita æterna ratione actus meritorii de de condigno præteriti, et non retractati, sed ratione gratiæ habitualis; ergo similiter non debet dici dignus præmio particulari promisso his beatitudinibus ratione actus præteriti, tanquam causæ formalis, sed ratione alicujus habitus, et consequenter beatitudo, ratione cujus formaliter habemus esse digni tali præmio, debet consistere in hujusmodi habitu.

Respondeo primo, negando consequentiam, quia constat gratiam habitualem esse illud, per quod formaliter constituimur filii adoptivi, et consequenter digni vita æterna juxta intensionem ejusdem gratiæ; non autem constat de ullo alio habitu, quod per eum formaliter constituamur digni præmio; sed potius constat oppositum, quandoquidem eo posito non essemus digni præmio, nisi poneretur actus, sicut essemus digni vita æterna per positionem gratiæ habitualis,

quamvis nullum haberemus actum, ut patet in parvulis.

Respondeo secundo, distinguendo antecedens; non dicitur dignus vita æterna, tanquam præmio et corona justitiæ correspondente operibus ratione actus meritorii præteriti non retractati, nego antecedens; non dicitur dignus vita æterna tanquam hæreditate sibi correspondente, ex eo quod sit filius adoptivus ratione actus præteriti, sed gratiæ, concedo antecedens, et nego consequentiam, et hæc responsio mihi magis placet.

His de beatitudinibus præmissis in genere, nunc explicandæ sunt in particulari. Prima autem est *paupertas spiritus*, et significatur istis verbis: *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum cœlorum.* Per hanc intelligit Doctor humilitatem, quam supra dixit esse speciem temperantiæ, ut sic, moderantem honores; quæ expositio non potest non esse satis fundata et probabilis, cum sit Augustini *serm.* 1. *de sermone Domini in monte*, *cap.* 4. Nysseni *in libro de beatitudinibus*, Chrysostomi *hom.* 15. *in Matth.* Hilarii *can.* 4. Hieronymi denique, et Cyrilli in illud Isaiæ ult. *Ad quem respiciam nisi ad pauperculum et contritum spiritu*, ubi Cyrillus quidem legit, *nisi ad humilem*, loco istius, *nisi ad pauperculum*; Hieronymus vero per pauperculum intelligit humilem, de quo, inquit, dictum est in Evangelio: *Beati pauperes spiritu.*

Alii per paupertatem hîc intelligunt contemptum divitiarum ac commoditatum hujus vitæ, non quidem realem, ex quo oriatur actualis objectio, et abdicatio earum, sed spiritualem consistentem in affectu et præparatione animi ad ea contemnenda, et abjicienda etiam realiter, quoties opus fuerit ad obsequendum Deo, qualis paupertas consistere posset cum maximis divitiis et commoditatibus, ut contingit de facto in Abrahamo, Jacobo, Josepho, Davide, Jobo, et pluribus aliis viris, non solum veteris, sed novi Testamenti, ut S. Ludovico Rege Galliæ, Elizabetha utraque nostra, Hungara et Lusitana, etc. et ad denotandum quod paupertas hoc modo explicanda sit, existimant nonnulli additum illud *spiritu*. Pro hac expositione adducit Suarez Hilarium supra et Ambrosium *lib.* 5. *in Lucam*, et sine dubio, quamvis expresse eam non doceant, aliquod ejus fundamentum subministrant.

Alii exponunt paupertatem hîc esse eam, quæ Evangelica dicitur, et dicit realem et actualem abdicationem divitiarum ac possessionum omnium, non quidem quantum ad usum rerum necessariarum, quia hoc esset vitii, non virtutis, sed quantum ad dominium et usum etiam superfluum, nec impedit hanc expositionem illud spiritu, quia per illud significatur quòd hæc abdicatio, ut sit beatitudo, et talis, propter quam concedendum sit regnum cœlorum, debeat esse ex motivo perfecto virtutis alicujus, et præsertim perfectionis majoris acquirendæ, ad quam valde conducit talis abdicatio, ut certum est, cum per eam removeantur plurima, et maxima impedimenta ejus, quod abunde significavit ipse Christus Matth. 19. *Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes*, etc. Ita Hieronymus supra, Leo Papa *serm. de omnibus Sanctis*, Tertull. *lib.* 4. *contra Marc. cap.* 14. Basil. *in reg. brevioribus interrog.* 205. et alii

120. Secundum alios est realis abdicatio divitiarum.

Probatur hæc expositio.

plures, et sane ut hæc expositio est communior; ita etiam valde urgetur exemplo Christi, et Apostolorum, nam verisimile omnino est, quod ipse dedit exemplum in seipso perfectissimæ paupertatis, et quod ad perfectissimam paupertatem suos discipulos invitavit, et speciatim loco jam citato adolescentem, cui illa verba dixit. Sed certum est quod ipsemet non solum affectu et præparatione animi, sed actualiter et realiter abdicavit divitias, et quod ad simile faciendum alios invitavit, et illum adolescentem, unde et de facto Apostoli id fecerunt, ut patet ex illis verbis: *Ecce nos reliquimus omnia*, etc.

Christi paupertas non solum erat spiritualis, sed vere realis, ut et Apostolorum.

121. Ulterius etiam certum videtur quod per primam hanc benedictionem intellexerit perfectissimam paupertatem et abdicationem rerum, (si tamen ullam talem abdicationem intellexerit; quod addo propter primam expositionem); ergo per paupertatem hìc potius debet intelligi hujusmodi abdicatio, quam spiritualis illa, quam vult secunda expositio. Confirmatur, quia verisimilius est Christum proposuisse hìc illam paupertatem, quæ est propria legi suæ et gratiæ, quam illam, quæ est communis omni legi; sed talis est illa, quæ consistit in reali abdicatione voluntaria bonorum, non vero illa spiritualis. Imo etiam hæc expositio primæ expositioni videtur præferenda: tum quia paupertas in sensu proprio sine dubio significat abdicationem divitiarum, potius quam honorum; tum quia in textu Græco ponitur verbum significans propriissime idem quod significat vox *egenus*; tum denique quia Christus apud Lucam pauperibus quos dixit beatos, opposuit divites, quibus dixit *væ*; ergo per pauperes intellexit egenos et carentes bonis temporalibus, quibus abundant divites. Videatur *Nitela Franciscanæ Religionis* in concertatione de paupertate Christi *cap.* 3.

Potius realis quam spiritualis paupertas in prima expositione est intelligenda.

Alii denique intelligunt per pauperes hìc non humiles tantum, nec egenos et carentes divitiis tantum, sed eos qui et humiles sunt et egeni, cui expositioni favet non parum Hieronymus et Leo *supra*, alii etiam PP. Nec sane est improbabilis, præsertim cum concomitentur se invicem contemptus divitiarum bonus et perfectus et contemptus etiam honorum, ita ut vix unus possit esse sine altero, et ille ad hunc valde disponat.

Sed ad propositum nostrum quod attinet, sufficit ad præsens, et expositionem Scoti esse probabilem, et præterea sive illa teneatur, sive quæcumque alia ex præmissis, paupertatem non esse distinctam a virtutibus, id quod patet, quia si prima teneatur, erit species temperantiæ, quæ est humilitas; si secunda aut tertia, vel erit alia species particularis ejusdem temperantiæ respiciens divitias, sicut humilitas respicit honores; vel non erit virtus aliqua particularis, sed reducenda ad illam virtutem, ad quam ordinatur, nempe vel misericordiæ, ut si quis abdicaret bona ad subveniendum miseris; vel charitatis, si ad tollendas occasiones peccandi; vel castitatis, si in ordine ad sedandos motus carnales per subtractionem causæ; vel pœnitentiæ, si in ordine ad vindicanda peccata; vel Religionis, si in ordine ad observantiam voti, etc. Quod si teneatur, quanta expositio erit utriusque istius virtutis, ut patet; nec ullo modo potest assignari ullus actus paupertatis quomodocumque explice-

tur qui ad aliquam virtutem, vel acquisitam vel infusam reduci non possit, ac debeat, quod etiam fateretur ipse Divus Thomas, si non existimaret dona a virtutibus distingui.

Merito autem mirari quis hîc posset, cur Scotus Evangelicæ paupertatis professor non potius eligeret expositionem, quæ per hanc primam beatitudinem intelligit illam paupertatem quam priorem humilitatem. Sed primo dici posset rationem esse, quia voluit se conformare sancto Augustino, cujus auctoritati plurimum semper deferebat. Deinde quia existimavit, et bene, omnem beatitudinem ex his tendere in objectum per se bonum et appetibile, et non tantum quod esset appetibile ratione alterius per modum medii; unde quandoquidem superius præmisit divitias non fuisse per se appetibiles, sed habere tantum rationem boni utilis, consequenter non poterat commode statuere beatitudinem in aliquo respiciente per se divitias, tanquam objectum primarium, et primo appetibile; hoc autem supposito, ad nihil aliud poterat melius recurrere, quam ad virtutem respicientem honores, nempe humilitatem.

Præmium hujus beatitudinis est Regnum cœlorum, principaliter quidem illud ipsum perpetuum et cælestе, quod post hujus vitæ peregrinationem consequentur, cum videbunt Deum sicuti est, non in speculo et ænigmate, sed facie ad faciem; quod regnum dicitur esse jamjam ipsorum, quia est hæreditas ad ipsos spectans, licet possessione adhuc non gaudeant, Præter illud autem regnum etiam in hac vita aliquod initium ejus communiter accipiunt, consistens non solum in gratia habituali, quæ est pignus gloriæ, sed etiam in quiete ac tranquillitate animi, ac particularibus aliquibus favoribus, quibus, qui sunt pauperes spiritu, donantur.

Secunda beatitudo exprimitur illis verbis: *Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram.* Per hanc intelligit Maldonatus humilitatem, et inde sumit argumentum contra primam expositionem paupertatis, paulo ante præmissam; sed potius sine dubio de ipsa mititate seu mansuetudine intelligi debet, quam de humilitate, quia verba Scripturæ in proprio sensu accipienda sunt, quoties nihil obest. Nec refert quod Christus dicat Matth. 11. *Dicite a me, quid mitis sum et humilis corde*; non enim per hoc intendit quod idem sit esse mitem et esse humilem, sed utrumque sibi competere significat et vult, ut a se discant utrumque alii; præterea habent sine dubio hæ virtutes talem connexionem, ut merito conjungi possint, et simul proponi ac exigi.

De 2. Beatitudine. Prima expositio est quod sit humilitas. Secunda melior quod sit mititas, seu mansuetudo.

Sanctus Basilius *in reg. brev. interrog.* 101. explicaturus hanc beatitudinem: *Quis est*, inquit, *mitis? qui in judiciis earum rerum quæ Deo placent, idem usque stabilis perseverat.* S. vero Augustinus *lib.* 1. *de sermone Domini in monte, cap.* 4. mitem asserit, qui cum pietate suscipit Scripturas, eisque non resistit, et addit iis promitti præmium terræ *tanquam testamentum Patris cum pietate quærentibus*, unde videtur hanc beatitudinem confundere cum pietate. 123.

Explicatio S. Basilii.

Explicatio S. August.

Sed uterque mititatem explicat in ordine ad effectum particularem ejus ille quidem in ordine ad unum ex propriis effectibus ejus, talis enim effectus est sine perturbatione animi

Utraque est in ordine ad particulares effectus.

accipere quæcumque proveniunt secundum ordinem providentiæ divinæ, prospera et adversa; hic vero in ordine ad affectum quemdam remotum, nam qui mansuetus est, ut non resistit voluntati divinæ per Scripturas significatæ, etiam dum prohibet, grata et ingrata præcepit, ita etiam facile perduci potest et solet, ut easdem Scripturas cum reverentia tractet.

126. 2 Sententia est communior.

Quomodocumque autem intelligantur hi Patres, communis omnium sententia cum Ambrosio *lib.* 5. *in Lucam*, est secunda supra præmissa, nempe hîc agi præcipue de mansuetudine, in gradu tamen excellenti. Et ab hac non recedit Doctor in re ipsa, qui per hanc beatitudinem dicit significari speciem justitiæ ut sic, quæ est amicitia, qua quis se communicat alteri. Quamvis enim, inquit, amicitia plus sit quam benevolentia, quoniam secundum Philosophum 8. *Ethic. ad Nicomachum*, *cap.* 2. amicitia addit supra benevolentiam etiam mutuam inter duos, *quod sit non latens in contrapassis*, hoc est, quod benevolentia utriusque amici ad alterum sit utrique nota; et quamvis benevolentia sit plusquam mititas, quia per benevolentiam amicus amico aliquid bonum positive optat, aut confert; per mititatem autem non necessario id facit, sed sufficit præcise, ut nec provocati quidem offendant, nec resistant in malo, quoties recta ratio dictat non necessario resistendum esse; quamvis, inquit, hoc ita sit, tamen per hunc infimum gradum amicitiæ ex his tribus gradibus jam specificatis sufficienter intelligitur ipsamet amicitia, qua quis se communicat proximo. Ex quo patet quod ipse asserat expresse in hac beatitudine significari mansuetudinem

Non discordat in re Scotus quamvis dicat hanc beatitudinem esse amicitiam.

ut tenet communis sententia, licet ulterius dicat per illam mititatem denotari non tantum ipsam mansuetudinem, sed totam amicitiam, quatenus dicit virtutem illam, qua communicamus nos proximis.

In hac expositione eatenus a communi videri posset Scotus recedere, quod communiter hîc intelligat per mansuetudinem virtutem oppositam iræ, et pertinentem propterea ad partem irascibilem, ad quam ira spectat, et contentam consequenter sub fortitudine ut sic; ille autem intelligat virtutem contentam sub amicitia, quæ est species justitiæ ut sic, et spectat ad partem concupiscibilem. Sed secundum principia supra præmissa, patet non omnem fortitudinem, nec omnem etiam mansuetudinem spectare ad partem irascibilem, sed illam solam quæ respicit difficultatem et impedimentum extrinsecum boni cupiti, eam vindicando, vel absque vindicta ferendo, et hanc solam esse oppositam consequenter iræ, illa autem fortitudo et mansuetudo, qua quis se gerit fortiter vel mansuete circa aliqua objecta ex motivo temperantiæ aut humilitatis aut charitatis, aut amicitiæ, spectat sine dubio ad partem concupiscibilem; et talem putat Scotus hanc mansuetudinem, quæ est beatitudo, ex hoc, ut reor, fundamento, quod satis probabile est, nimirum in his beatitudinibus significari perfectissimarum virtutum cardinalium actus aut habitus, sed supra præmisit amicitiam esse perfectissimam justitiæ ut sic speciem; ergo debuit comprehendi in his beatitudinibus, sed nullibi potius quam in hac; ergo mititas hîc significata spectat ad amicitiam, et consequenter ad partem con-

1 Quæ sue hîc lig

cupiscibilem, non ad irascibilem. Confirmatur, quia illa mititas, quæ spectat ad partem irascibilem, sufficienter declaratur et comprehenditur in octava beatitudine; ergo hìc non erat specificanda.

Nec refert, quod per beatitudinem hanc mitigetur ira secundum Bernardum *serm.* 1. *de omnibus Sanctis*, et expositores communiter, nam ira sine dubio mitigari potest per quamcumque virtutem, quod maxime verum est de ira partis sensitivæ, quæ subordinatur voluntati, ita ut possit cohiberi per illam ex quocumque motivo illa voluerit; et hinc est quod habitus partis sensitivæ non sint ex sese formaliter virtutes, nec determinatæ ad aliquam particularem speciem virtutis, sed habeant esse virtuosæ, ut subordinantur imperio voluntatis, et participant bonitatem istius virtutis, ex cujus motivo voluntas imperat actus eorum, sicut participarent etiam malitiam vitii, si vitiose eos imperaret voluntas; quod vel ex eo patet, quod si quis assuesceret compescere iram ex motivo vanæ gloriæ, posset pervenire ad statum ingentis mansuetudinis materialiter, sine tamen virtute mansuetudinis formaliter; ergo similiter posset quis cohibere iram ex affectu amicitiæ, non respiciendo ullo modo ad bonitatem, seu honestatem mansuetudinis illius, quæ est virtus spectans ad partem irascibilem.

Sed quacumque ex his ratione voluerit quis explicare hanc beatitudinem, intentum nostrum principale manet semper, nimirum non esse quid distinctum a donis et virtutibus actualiter vel habitualiter consideratis, quod clare discurrenti patet.

De terra vero promissa huic beatitudini tanquam præmio, non idem omnes Patres sentiunt, nam Chrysostomus *homilia* 15. *in Matth.* per eam intelligit terram hujus mundi; Hieronymus vero et Nazianzenus terram viventium, id est, cœlestem; Bernardus *serm.* 1. *de omnibus Sanctis*, terram proprii corporis, quam possidere bene dici possunt, quatenus effrenatæ iræ dominantur, nec permittunt se ejus impetu transversum a recta ratione duci; Augustinus *supra cap.* 4. cœlestem patriam, non tamen ita ut possessio ejus hìc promissa sit, quæ in futura vita dabitur electis, sed imperfectior, quæ a mitibus in hac vita habetur, et consistit in quiete et tranquillitate summa animi, quæ est participatio quædam, et inchoatio æternæ quietis, quam post hanc vitam consequentur. Quod est præmium mititatis.

Magis mihi placet secunda expositio, tum quia dicitur hìc *possidebunt*, et non *possident*, cum tamen hoc potius dici deberet, si intelligeretur per possessionem terræ quies, aut tranquillitas animi, aut subjectio iræ. Non est nihilominus improbabile, quod præter præmium concedendum in futura vita, quod principaliter, et propositum est a Christo, et a nobis est respiciendum, etiam aliquod in hac ipsa præsenti vita conferatur; nullum autem convenientius assignari posse videtur, quam illa tranquillitas et pax animæ, quæ mansuetudinem comitari solet, et hoc tantum videntur intendere sanctus Augustinus et sanctus Bernardus.

Tertia Beatitudo proponitur illis verbis: *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*. Certum est non omnem luctum sufficere ad hanc beatitudinem; quisnam autem requiratur 130. De 3. Beatitudine.

1. Expositio, quid sit luctus ob peccata.

determinate, non adeo constat. Hilarius *can.* 4. luctum hunc beatificum existimat esse, quo deflet quis sua peccata: *Non orbitates aut contumelias*, inquit, *aut damna merentibus, sed peccata vetera flentibus, et criminum conscientia ærumnosis consolatio promittitur.* Idem tenet Chrysostomus, Theophylactus et Chromatius; sed hi duo posteriores addunt tanquam idoneam huic luctui materiam, etiam aliena peccata. Convenit Leo Papa *serm. de omnibus Sanctis*, inquiens: *Religiosa tristitia, aut alienum peccatum deflet, aut proprium.*

2. Expositio, quod sit luctus, ob amissionem bonorum pro Christo.

3. Expositio quod sit luctus ob hujus vitæ miserias.

4. Sent. quod sit luctus ob persecutionem virtutis.

5. Sent. luctus ob difficultatem tentationum.

Sanctus Augustinus intelligit hìc eos lugentes, qui tristitia afficiuntur ob amissionem eorum, quæ pro Christo abjecerunt, bonorum. Nyssenus *in lib. de Beatitud.* dicit hunc luctum oriri debere ex mysteriis, in quas hæc vita ob peccatum originale conjecta est. Cyprianus *lib.* 3. *ad Quirinum*, putat eos hìc comprehendi, qui quod virtutem sectentur, oppressi naturali sensu naturæ gemunt et tristantur. Sanctus Thomas intelligit eos, qui in vincendis tentationibus et inordinatis partis sensitivæ moribus, cum gemitu et luctu exercentur.

6. Sent. Scoti, quod sit luctus rium æternorum. Juxta hanc expositionem luctus spectat ad spem.

Cur hanc expositionem secutus Scotus.

Scotus vero sequitur expositionem Glossæ ordinariæ, quæ est quod luctus hìc sit ille, qui ex desiderio æternorum proficiscitur, juxta quam optime Scotus virtutem, ad quam reduci debet hæc beatitudo, asserit esse virtutem Theologicam spei, cujus est desiderio desiderare et expectare beatitudinem æternam, ex quo desiderio, quantus luctus oriri solet in perfectioribus, satis colligitur exemplo illius qui dixit: *Fuerunt mihi lacrymæ meæ panis die ac nocte, dum dicitur mihi quotidie, ubi est Deus tuus*, Psal. 41. Cur autem hanc expositionem elegerit, non incongrua ratio est, quod in his beatitudinibus exprimi actus principaliores virtutum appetitivarum Theologicarum, præsertim charitatis et spei, et quatuor Cardinalium satis verisimile videtur; quo supposito nulla commodius ad spem reducenda videbatur, quam hæc tertia.

13

In n... expos... ne est... tincta... beatit... a virt... bu...

Quod porro ad principale intentum spectat, nullam esse ex his expositionem patet, quæ hanc beatitudinem diversæ esse rationis suadent a donis et virtutibus, sive habitualibus, sive actualibus; si enim teneatur prima, erit actus vel habitus charitatis aut pœnitentiæ; si secunda, erit illius virtutis, ex cujus motivo cuperent illa bona non esse ablata; si tertia, erit vel charitatis, vel illarum virtutum, ex quarum motivo dolet quis impedimenta istarum miseriarum esse præsentia; si quarta vel quinta, erit similiter illius, vel illarum virtutum, ob quas patiuntur persecutiones vel tentationes; si denique sexta, erit, ut dixi, spei. Et hinc probabilitas nostræ expositionis urgeri potest, quia in qualibet beatitudine virtutem aliquam specialem designari verisimilius est; at hoc non tam commode fieri potest juxta alias expositiones, præsertim nisi poneretur virtus pœnitentiæ esse specialis, et distincta a cæteris omnibus virtutibus (quod non tenetur tam communiter nisi a Scotistis); quod si id etiam teneretur, magis congruum est, ut spes, quæ est virtus Theologica, exprimatur, quam pœnitentia, quæ quia ordinatur ad peccati deletionem, si eam deletionem consequantur, satis magno afficitur præmio, nec consequenter tantam habet proportionem ad consolationem huic beatitudi-

Præ... hujus... litu... quai... conte...

ni promissam, quam aliqui intelligunt concedendam in futuro, ut Hilarius et Chromatius; alii etiam in hac vita, ut Chrysostomus, Euthymius, Theophylactus. Consolabuntur, inquit Chrysostomus, qui lugent hîc, et, quod est amplius, in futuro.

Quarta beatitudo est: Esuries et sitis justitiæ: *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam, quoniam ipsi saturabuntur.* Hanc esuriem et sitim aliqui intelligunt corporaliter, ut sensus sit, quod illi sint beati, qui esuriunt et sitiunt corporaliter. Ita Maldonatus *Matth.* 5. probabilius existimat explicandam hanc beatitudinem, sed nimis temere et præsumptuose suam particularem sententiam nullius Patris auctoritate fultam, hîc Auctor præfert communi Patrum, quos ipsemet citat, et fatetur intelligere spiritualiter hujus beatitudinis sitim. Nec fundamentum sane ejus est tam urgens, ut etiam si secluderemus Patrum auctoritatem, ejus expositionem potius quam oppositam, quæ est Patrum, sectaremur. Primum enim est, quod licet vehemens desiderium appelletur sitis quandoque in Scriptura, nusquam tamen, quod ipse meminit, illud desiderium vocetur fames.

At quamvis hoc verum esset, certum est quod congrue vocari possit fames, et consequenter, quod posset intelligi fames in hoc solo loco, si ulla ratio ad ita intelligendum urgeret, urget autem, ut videbimus.

Deinde sæpissime esuries accipitur in Scriptura spiritualiter pro desiderio, ut Job 5. *Cujus messem famelicus comedet, et bibent sitientes divitias ejus*, quem locum S. Gregorius applicat Judæis et Gentilibus, vocans hos famelicos propter defectum cognitionis Scripturæ. Item Psalm. 33. illud: *Divites eguerunt et esurierunt*, intelligit sanctus Ambrosius de esurie et paupertate spirituali: *Divites* inquit, *eguerunt et esurierunt, quia qui ante abundabant gratia* (nempe Judæi), *postea tamen propter perfidiam suam egere cœperunt. Qui autem pauperes erant populi Nationum, jam per fidem Christi satiantur et abundant, sicut scriptum est: Edent pauperes et saturabuntur.*

Item Psalm. 55. *Famem patientur ut canes*, et Psal. 106. *Erraverunt in solitudine, in inaquoso, viam habitaculi non invenerunt esurientes et sitientes.* Et plurima alia loca, in quibus fit mentio de fame, intelliguntur satis frequenter de fame spirituali, ut et exponit sanctus Gregorius illud I. Reg. 2. *et famelici saturati sunt: Non saturabuntur ergo*, inquit, *nisi famelici, qui a vitiis perfecte jejunant.*

Et ne dicat adversarius hæc loca non intelligi sic, nisi in sensu aliquo mystico, quamvis hoc ipsum nobis sufficeret, tamen adducamus etiam loca, in quibus fames capitur spiritualiter etiam in sensu litterali. Amos 8. *Emittam famen in terram, non famem panis, neque sitim aquæ, sed audiendi verbi Domini.* Quid clarius dici poterat? Sed forte hunc locum non vidit Maldonatus. At hunc alterum sine dubio vidit Ecclesiast. 24. *Qui edunt me, adhuc esurient, et qui bibunt me, adhuc sitient.* Vidit, inquam, hunc locum, nam ultimam partem ipsemet citavit in hoc ipso loco; unde mirum est, non meminisse primæ.

Secundum fundamentum ejus est, quod Christus in his beatitudinibus proponat certas quasdam ac privatas virtutes, quæ magis quam videntur ad salutem conducunt; sed desiderium 2. Fund. præmissæ exposit.

justitiæ non est particularis, sed generalis virtus, nihilque novi, aut magni diceret Christus, si ea affectos beatos pronuntiaret, cum id jam notum esset.

Rejicitur. Christus non proponebat semper novam doctrinam.

Respondetur Christum non ita fuisse novitatis curiosum, quin instar boni Patris familias de thesauro suo cum novis vetera etiam proferret libenter, et sane tam notum erat mundos corde esse beatos et felices, quam desiderantes justitiam ; imo non erat tam vulgare quam putat Maldonatus, quod ipsum desiderium justitiæ faceret beatum. Cur non igitur id prædicaret Christus? Illud de privatis virtutibus, si hoc desiderium justitiæ sit universalis virtus, tam facile negari posset quam asseritur, modo velit privatas tantum virtutes proponi.

134. 3. Probatio ejusdem exposit.

Tertium fundamentum magis urget, Lucam nempe, cap. 6. non dicere : *Beati qui esuritis justitiam*, sed absolute : *Beati qui esuritis, quia saturabimini*, quibus opponit eos, qui saturati sunt, seu pauperibus divites, dicens : *Væ vobis qui saturati estis*. Sed non intelligit per hos saturos eos, qui satiati sunt justitia, quia talibus non diceret *Væ*, sed eos, qui saturati sunt corporaliter ; ergo per esurientes ipsis oppositos, non intelligit esuriem justitiæ, sed corporalem patientes.

Rejicitur 1.

Respondetur primo, non esse inconveniens, quod Lucas ageret de esurie corporali, quamvis Matthæus ageret de spirituali, quia non eumdem Christi sermonem probabiliter recitant, sed diversum ; Lucas quidem, quem habuit ad populum in loco campestri ; Matthæus vero quem habuit in monte ad Discipulos, quibus magis spiritualis doctrina erat proponenda quam turbis.

Respondeo secundo, optime posse Lucam quoque interpretari de esurie spirituali, nam quamvis opposuit esurientibus, quos dixit beatos, saturos, quibus dixit *Væ*, nec per hos intellexerit, saturos justitia, sed corporaliter, non inde sequitur quod per esurientes intellexerit esuriem corporalem patientes ; bene enim possent opponi saturi corporaliter esurientibus spiritualiter, non quod saturitas corporalis et esuries spiritualis directe opponantur, sed indirecte, quatenus scilicet qui saturare se solent corporaliter in hac vita, non solent habere esuriem spiritualem, seu desiderium ardens justitiæ, quo si essent affecti, sine dubio non solum non ita indulgerent ventri implendo, et cuti, ut aiunt, curandæ, sed etiam corpori in servitutem spiritus redigendo in jejuniis multis, in fame ac siti vacarent ad omnium, quotquot legimus in lege saltem evangelica, Sanctorum exemplum.

Fallitur autem Maldonatus plurimum, dum in hac ultima ratione supponit, si de esurie spirituali justitiæ loqueretur Lucas, saturitatem oppositam, quam reprehendit, debere esse saturitatem justitiæ, hoc est, abundantiam. Nihil enim minus, sed saturitas potius quam deberet opponere, est illa, quam hæc vita admittit, quæ est vel, ut dixi, saturitas ventris et voluptatis, cum qua non consistit talis esuries spiritualis, vel saturitas,qua mediante, aliquis contentus est ea perfectione aut imperfectione, quam habet, nec ulterius in virtute progredi meditatur, quarum utraque mala est, et fugienda. Ex quibus patet, quam levi fundamento hic auctor communi Patrum sententia, ut minus probabili,

rejecta, hanc novam proposuerit, tanquam magis probabilem sententiam, quæ tamen vel hoc ipso quod sit contra communem Patrum et Expositorum sententiam, non solum improbabilis, sed temeraria etiam censenda est.

Sed præterea etiam impugnatur, quia hîc expresse ponitur justitia tanquam objectum esuriei, per quod tam expresse, quam desiderari oporteret, significatur mentionem fieri non de corporali, saltem per se et principaliter, sed de spirituali esurie, qualis sola tendit in justitiam, ut in objectum. Et quis non videt, quam dura et torta sit Maldonati expositio, dicentis esurire justitiam esse esurire corporaliter, ex eo quod cum justitia ipsis non fiat, priventur suis bonis, et famem propterea ac sitim pati cogantur, vel esurire justitiam idem esse, ac esurire corporaliter propter justitiam.

Rursus sic explicata hæc beatitudo non differret ab octava, in qua, qui persecutionem patiuntur propter justitiam, dicuntur beati ; at certe sic pateretur persecutionem, qui intuitu regni cœlestis voluntarie esuriret aut sitiret ob injustitiam sibi factam, ut explicat Maldonatus ; ergo, etc. Sed longior sum in impugnanda hac explicatione, ad id tamen me coegit ingens hujus auctoris libertas, et minor reverentia in communem Patrum expositionem.

Quæ communis expositio intelligit esuriem ac sitim hîc spiritualiter, ut videre est apud Ambrosius *lib.* 6. *in Lucam*, Hieronymum *in Comment.* Chrysostomum *hom.* 15. *in Matth.* Augustinum, Leonem, Hilarium, Bernardum, Nyssenum *supra.* Ex quibus unius Leonis verba hîc proponere lubet : *Nihil*, inquit, *hæc esuritio corporeum, nihil expetit sitis ista terrenum, sed justitiæ bono desiderat satiari.*

Cujus justitiæ et esuries commendatur in hac beatitudine.

Major est difficultas, quænam sit justitia, cujus esuriei et siti tribuitur ratio beatitudinis. Chromatius putat eam esse sanctitatem et virtutem, sic enim explicat hanc beatitudinem, ut sensus sit, Beati qui virtutem sanctitatemque avidissime concupiscunt. Nyssenus, Augustinus, Leo, hanc justitiam complecti omnem virtutem tenent : *Omnis*, inquit Nyssenus, *virtus hîc justitiæ nomine significatur.* Petrus Damianus ait eos sitire justitiam, qui non solum suam, sed aliorum quoque sitiunt virtutem.

Chrysostomus intelligit per justitiam, peculiarem justitiæ virtutem, cujus est reddere aliis bona sua. Divus Thomas dicit per justitiam hanc intelligi posse, vel justitiam generalem, quæ virtutes omnes complectitur, vel specialem, quæ jus suum cuique tribuit.

Non est sitis justitiæ specialis suum cuique tribuentis.

Ex his explicationibus, hæc minus placet, quæ est de justitia speciali ; tum quia nihil peculiare est in hac virtute, propter quam sitis ejus particulariter commemorari deberet, ut beatificans ; tum etiam, et maxime quia verisimilius est hîc justitiam, capi eo sensu quo in octava beatitudine : *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam* ; ubi sine dubio non fit mentio de sola justitia illa speciali, sicut nec in illis aliis verbis in hac ipsa concione dictis ; *Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus. Nisi abundaverit justitia vestra plusquam Scribarum et Pharisæorum*, etc. Propter quam etiam rationem minus congruam sentio expositionem Ruperti dicentis illos hîc prædicari beatos, qui sitiunt justitiam sibi fieri 138.

Expositio Ruperti rejicitur.

ab hominibus, qui injuste eos suis bonis privant.

139. Scotus denique dicit habitum, a quo provenit hæc esuries et sitis, esse charitatem, qua diligimus Deum ipsum, in cujus dilectione vera et principalis justitia seu perfectio consistit; unde videtur per justitiam, quæ est objectum sitis, intelligere vel ipsam dilectionem Dei, quæ est formalis nostra perfectio principalis, vel ipsummet Deum, qui ut est nostra fortitudo et virtus, ita etiam justitia nostra dici optime potest. Et hæc expositio facile reduci potest tam ad primam Chromatii, quam ad secundam Nysseni, quæ magis est communis, nam qui sitit Deum aut dilectionem ejus, sitit æquivalenter et eminenter omnem virtutem, nam omnis virtus continetur in charitate, quæ propterea est plenitudo legis, et sola, si haberetur, sufficeret. Congruitas autem hujus expositionis est magna, quia secundum eam ponitur determinate tanquam una ex beatitudinibus, vel charitas habitualis, ut principiat actum suum principalem, vel principalis actus ipsius, quod videtur valde conveniens. Si autem intelligeretur per justitiam ulla alia virtus, aut omnis virtus formaliter, non poneretur charitas sic determinate in hac beatitudine, nec in aliis etiam beatitudinibus, nisi minus; ergo hæc expositio est valde congrua.

Expositio Scoti quod sit charitas.

Coincidit cum expositione Nysseni, quæ est communior.

Probatur.

Confirmatur, quia verisimile est hîc denotari illam esuriem et sitim, quæ significatur Psal. 41. *Sitivit anima mea.* Ecclesiast. 24. *Qui bibunt me, adhuc sitient;* sed istius sitis objectum ponitur ipsemet Deus; ergo est sitis hîc proposita.

Confirmatur.

Sed sive hoc, sive quocumque ex præmissis modo exponi debet, manet semper solidum quod principaliter intendit Scotus, hanc esuriem non exigere aliquod principium peculiare distinctum a virtutibus et donis.

Quomodo cumcunque expli- cab[...] non d[...] guit virtut[...]

Quoad saturitatem, quæ pro præmio hujus beatitudinis proponitur, existimo eam melius explicari cum Hilario, Chromatio, Haymone de saturitate futuræ vitæ, de qua dicitur Psalm. 16. *Satiabor cum apparuerit gloria tua*, quamvis Chrysostomus eam intelligat de saturitate collata bonis in hac vita, sed et hanc etiam denotari probabile est, minus tamen principaliter. Est autem collocanda hæc hujus vitæ saturitas in satisfactione piæ mentis, non desiderantis ex hujus vitæ bonis, nisi quæ Deus conferre voluerit, sed resignantis se totaliter in manus ejus.

Quod sit mi[...] qua beati[...] ni[...]

Quintam beatitudinem significant hæc verba: *Beati misericordes quoniam ipsi misericordiam consequentur.* In hac explicanda, parva, aut nulla est controversia; omnes enim concedunt eam intelligi de misericordia, qua confertur beneficium indigenti.

De 5 titu[...] miser[...] di[...] 1. Ex[...] ti[...]

Et quidem Hieronymus, Chrysostomus, Auctor Imperfecti, Theophylactus dicunt indifferenter comprehendi sub ea quæcumque misericordiæ opera, sive corporalia, sive spiritualia; sive fiant conferendo beneficia positiva, sive condonando injurias. Gregorius autem Nyssenus et Augustinus *supra*, proprie solam eleemosynam corporalem comprehendi putant, quam qui erogat toties in Scriptura beatus dicitur, ut Psalm. 40. *Beatus vir qui intelligit super egenum et pauperem* Psalm. 111. *Beatus vir, qui miseretur et commodat.* Proverb. 14. *Qui miseretur pauperis beatus erit, vicissitudinem suam reddet ei.* Sed certe hæc omnia

loca et similia intelligi possunt, etiam de eleemosyna spirituali, et ita quoque, ut comprehendant condonationem injuriarum.

Maldonatus, cum neutris convenit, asserens proprie hîc misericordes appellari non solum, qui in dandis eleemosynis liberales sunt, sed multo magis qui injurias facile condonant. Rationem hujus expositionis unicam insinuat, nimirum quod Apostoli, quibus hæc doctrina proponebatur, eleemosynas, relictis omnibus, dare non poterant, et propterea frustra invitarentur ad eleemosynas alias, quam condonationem injuriarum, cujus exercendæ tam frequenter essent habituri occasionem.

Sed valde leve fundamentum est hoc pro singulari et opposita Patribus expositione, nam in primis si corporalem eleemosynam non poterant pauperes Apostoli erogare, poterant certe spiritualem doctrinæ et fidei, qua ditissimi erant, et qua maxime indigebant homines. Deinde Christus non solum debebat ipsis proponere doctrinam, cujus praxis ipsismet competere posset solummodo, sed eam etiam, quæ ad alios ab ipsis instruendos spectabat ad eum modum, quo Paulus Titum admonet doctrinæ juvenibus, senibus, viduis, etc, proponendæ, *Tit.* 1.

Itaque nullo modo placet hæc sententia. Secunda autem probabilis censenda est propter auctoritatem istorum Patrum. Prima vero præferenda; tum, quia cum Christus generaliter et absque limitatione de misericordia loquatur, non debet absque fundamento ad certa misericordiæ opera restringi quod dicit; tum denique, quia verisimile est opera misericordiæ de qua hîc agitur, proponi in Catechismo pueris memoriæ mandanda, et opere, cum adoleverint, complenda, sed opera spiritualia septem inter ea numerantur, et alia corporalia etiam præter eleemosynam stricte acceptam.

Hanc autem communiorem et meliorem expositionem amplectitur Scotus, dicens misericordiam hîc expressam esse virtutem moralem, quæ est pars subjectiva justitiæ, ut sic, et disponit hominem ad exteriora communicanda proximo; et quidem, ut bene Scotus, non ut re habeat communicans, nec ex eo quod antea fuerat ab eo cui communicat, affectus beneficio, quia primo modo communicatio esset actus amoris proprii, secundo vero modo esset gratitudinis actus; non intelligit autem per exteriora bona corporalia externa, sed quæcumque sibi ipsi exteriora, sive spiritualia, sive corporalia; per hoc enim vult distinguere hanc virtutem ab amicitia, cujus est seipsum communicare proximo. Subjungit etiam rationem, cur potius misericordia proposita fuerit quam liberalitas, ad quam etiam spectat exteriora proximo elargiri, quia scilicet misericordia est perfectior species justitiæ quam liberalitas, quod sine dubio verum est, quantum saltem ad intentum Christi hîc, qui subveniri potissimum cupiebat indigentibus. Misericordia enim magis directe et communiter magis perfecte hoc respicit quam liberalitas, quæ æque perfecte exerceri posset circa non indigentes ac indigentes, et propterea accidentaliter tantum respicit indigentiam, et juxta hoc commode exponi potest quod dicit hîc Doctor de majori perfectione misericordiæ supra liberalitatem.

143. Scot. tenet 1. Cur misericordia potius quam liberalitas collocetur inter Beatitudines.

Quomodo misericordia est perfectior liberalitate.

Potest etiam hæc major perfectio ejus desumi ex eo quod ad plura se extendat, et perfectiora communicanda, quia non solum ad corporalia, quæ solum respicere videtur liberalitas humana, sed etiam ad spiritualia, et quia magis est simpliciter necessaria cum respiciat indigentes, quos ut tales non respicit liberalitas,

144. Propositio difficilis Scoti.

Illa vero verba difficilia apparent: *Potest tamen esse aliqua liberalitas inferior quam misericordia, et ita liberalitas est imperfectior species justitiæ, quam misericordia.* Hæc, inquam, verba difficilia sunt, nam ex eo quod aliqua liberalitas esset imperfectior, non sequeretur quod omnis esset, nec etiam quod plures, et consequenter non sequeretur quod liberalitas simpliciter esset imperfectior, sicut ex eo quod aliqua civitas Europæa sit imperfectior, quam aliqua Asiatica aut Indica, non sequitur quod civitates Europæ simpliciter sint imperfectiores dicendæ quam Asiaticæ; nec ex eo quod aliquis habitus aut actus intellectus, verbi gratia, fidei supernaturalis, sit perfectior quam aliquis habitus aut actus voluntatis, sequitur quod omnes habitus et actus intellectus sint perfectiones, quam omnes habitus et actus voluntatis; nec quod simpliciter habitus et actus voluntatis sint dicendæ imperfectiores quam habitus et actus intellectus; nec denique ex eo quod aliquod ens spirituale sit imperfectius, quam aliquod corporale, nimirum species intelligibilis quam substantia, et aliquod ens supernaturale in substantia, ut habitus fidei sit imperfectius, quam aliquod ens naturale, seu naturalis ordinis, ut homo, verbi gratia; sequitur quod omne ens spirituale et supernaturale sit imperfectius quam omne ens corporale et naturale, aut quod simpliciter entia supernaturalia et spiritualia sint imperfectiora, quam sint entia corporalia, et naturalis ordinis.

Ex eo quod aliquis habitus intellectus sit perfectior, quam aliquis habitus voluntatis, non sequitur habitum intellectus ut sic esse perfectiorem habitu voluntatis, nec econtra.

His tamen non obstantibus, si consideremus rem Metaphysice, existimo universaliter verum esse, quod quando aliquid unius speciei ex dividentibus unum genus, est per se essentialiter imperfectius aliquo alterius speciei, secundum quamcumque rationem essentialiter præsupponentem istam rationem genericam divisam, et differentiam eam contrahentem, tum simpliciter ista species sit censenda imperfectior quam altera; unde quia aliquod brutum est essentialiter imperfectius quam homo, secundum aliquid essentialiter præsupponens rationem animalis nempe secundum irrationalitatem, sequitur omne brutum esse imperfectius omni homine essentialiter. Et ratio est evidens, quia differentia illa speciei imperfectioris est sine dubio imperfectior; sed eo ipso quo illa est imperfectior, debet etiam omnis differentia præsupposita ipsi essentialiter esse imperfectior secundum se, quia in differentiis essentialiter subordinatis progressus fit semper ab imperfectiori ad perfectius; hinc enim rationalitas est perfectior quam differentia constitutiva animalis et hæc quam differentia constitutiva viventis; ergo differentia directe et immediate opposita differentiæ speciei quæ dicitur perfectior, est imperfectior quam differentia istius speciei perfectioris; sed eo ipso quo est imperfectior, non debet posse conjungi cum aliqua differentia perfectiori, quam sit ista differentia speciei perfectioris, nam si illa, quæ est imperfectior, po-

est conjungi cum differentia perfectiori, eadem ratione poterit et differentia perfectior, alias saltem in hoc esset imperfectior; verbi gratia, quia differentia bruti, ut sic, quæ immediate opponitur rationalitati, et cum ipsa immediate dividit animal, ut sic, est imperfectior quam rationalitas, si posset conjungi cum aliqua differentia perfectiori, quam rationalitas, nihil obstaret quominus ipsa rationalitas posset conjungi cum alia differentia perfectiori, et consequenter nunquam potest dici quod aliquod animal irrationale sit perfectius, aut aliqua species animalis irrationalis specie animalis, rationalis, saltem ultima, de qua loquimur. Ergo similiter in proposito, si aliqua species liberalitatis secundum prædicata essentialiter posteriora prædicatis convenientibus virtuti disponenti hominem ad communicanda bona externa aliis, sit imperfectior, quam aliqua species misericordiæ, sequitur quod misericordia simpliciter sit perfectior justitia.

Dixi autem semper comparationem debere fieri in gradibus essentialiter convenientibus rebus comparatis, et essentialiter subordinatis et præsupponentibus rationem genericam, in qua conveniunt inter se res illæ comparatæ, primo, ut excludam differentias accidentales, quæ convenire possunt sine ordine individuis diversarum specierum, ita ut individua imperfectioris speciei possit habere perfectiora accidentia aliqua, quam perfectioris, et e contra, sicut et unum individuum nunc potest habere perfectiora, nunc imperfectiora. Secundo, ut pariter excludam entia per accidens qualia sunt civitates, de quibus in primo exemplo, quod propterea non facit ad rem. Tertio denique, ut excludam perfectionem desumptam ex gradibus non essentialiter subordinatis, aut posterioribus rationi isti communi genericæ.

Ad quod intelligendum, advertendum est, quædam esse prædicata convenientia alicui rei, quæ non habent inter se essentialem subordinationem, ita ut unum non possit potius dici prius natura quam alterum; quædam vero quæ habent subordinationem talem, ut unum debeat dici prius altero. Exemplum hujus secundi habemus in animalitate et rationalitate, ex quibus animalitas est prius natura quam rationalitas, quia ab ea non convertitur subsistendi consequentia, quandoquidem licet valeat dicere: *est homo, ergo est animal*, non tamen e contra: *est animal, ergo est homo*. Exemplum primi habemus in multis, nimirum in ratione habitus, et ratione intellectualitatis et supernaturalitatis ac naturalitatis; nec enim apparet quodnam ex his prædicatis prius natura sit altero (loquendo de prioritate naturæ secundum quam non convertitur subsistendi consequentia, qualis est inter animal et rationale) nam non sequitur: *est habitu ergo est intellectualis*, hoc est pertinens ad intellectum, nec e contra: *est pertinens ad intellectum, ergo est habitus*. Quædam sunt prædicata quorum unum altero prius natura, quædam quorum non est.

Rursus, non valet dicere: *est habitus aut intellectualis; ergo est supernaturalis, aut est naturalis*, nec e contra: *est naturalis aut supernaturalis; ergo est habitus*. Et hæc est ratio cur Doctor supra non resolvit an habitus, ut sic, deberet prius dividi in intellectualem et appetitivam, quam in infusam et acquisitam, quia scilicet non potuit videre hanc essentialem subordinationem inter illas rationes. Itaque quæ sunt diversæ speciei possunt in hujus-

modi prædicatis habere comparationes diversas, ita ut aliquid quod est sub una specie possit esse perfectius aliquo, quod est sub altera specie, et e contra, verbi gratia, aliquis habitus intellectualis est perfectior aliquo habitu voluntatis, et aliquis habitus voluntatis perfectior aliquo habitu intellectus; similiter aliquod ens naturale potest esse perfectior aliquo ente supernaturali, et aliquod ens supernaturale, quam aliquod ens naturale.

147. *Alia expositio facilior mentis Scoti.* Sed quia hæc speculatio subtilior est, et indiget ulteriori declaratione, cui jam vacare non licet, ideo potest aliter exponi Scotus, ita ut in prædictis verbis velit tantum quod misericordia sit perfectior species justitiæ, quam liberalitas ut extendit se hæc ad actum illum imperfectiorem, et similes, hoc est, ad actus, quibus communicantur proximo bona temporalia externa, et consequenter quod per illam liberalitatem non possit quis tam perfecte disponi ad bona communicanda proximo quam per misericordiam, quæ etiam inclinat ad communicanda bona spiritualia ipsi.

Secundum nullam expositionem misericordia est distincta a virtutibus. Verum ut recurramus ad principale intentum, sive misericordia complectatur omnia opera misericordiæ, sive solam eleemosynam, sive condonationem injuriarum, non est necesse ut sit actus, aut habitus alterius speciei quam misericordiæ, quæ est virtus moralis aut charitatis, aut alicujus alterius virtutis ex infusis et acquisitis, ut patet.

148. *Præmium 5. beatitudinis quidnam sit.* Præmium vero hujus virtutis est misericordia præstanda vicissim, quam non solum existimo consistere in remissione peccatorum, ut putat Suarez, sed etiam tam bene in collatione auxiliorum, quibus in hac miseriarum valle indigent homines ad ferendas suas miserias. Sicut enim misericordia homines beatificans complectitur secundum ipsum Suarium omne genus misericordiæ, et non solum injuriarum condonationem, cur idem non esset dicendum de misericordia promissa a Deo tanquam præmio? Sed quandoquidem non sint futuri miseri homines pro futura vita cœlesti, misericordia ipsis adhibenda videri posset, non exhibenda in cœlo, sed tantum in hac vita. At certe remissio pœnarum purgatorii, et ipsa collatio futuræ gloriæ, et continuatio etiam ejusdem ad misericordiam Dei reduci optime potest.

Sexta Beatitudo est munditics cordis: *Beati mundo corde.* Hanc munditiem in carentia omnis peccati statuit sanctus Hieronymus: *Beati,* inquiens, *mundo corde, quos non arguit conscientia ulla peccati.* Divus Leo eam ponit in exercitio virtutum omnium, ita enim ait: *Quid est habere cor mundum, nisi iis quæ supradictæ sunt, studere virtutibus?* Utraque hæc expositio videtur coincidere, quia nemo potest studere, ut oportet ad propositum virtutibus, quin careat omni culpa, nec e contra aliquis potest carere culpa, quin studeat virtutibus, nam non resistit peccato, nisi praxi virtutum, nec huic incumbit, nisi resistendo peccatis. Augustinus *lib.* 1. *de sermone Domini*, per eam intelligit puram intentionem significatam sæpe per simplicitatem, seu simplicem oculum, et præsertim *Matth.* 6. in hoc ipso sermone: *Si oculus tuus simplex fuerit, totum corpus tuum lucidum erit.*

Hanc præfert Maldonatus primæ magis communi Patrum; tum quia munditics cordis secundum primam

expositionem, est virtus generalis, et approbata a mundo, Christus autem hîc de virtutibus particularibus, et non tanti habitis a mundo, agit ; tum quia nemo assequitur perfectionem talem pro hac vita, ut sit mundus ab omni prorsus peccato, juxta illud Proverb. 20. *Quis enim gloriabitur mundum se habere cor, et purum se esse a peccato ?*

Sed neutra ratio difficilem reddit primam expositionem ; non prima, quia facile negari potest hîc agi a Domino de solis virtutibus privatis et non æstimatis a mundo; non etiam secunda, tum quia non est necesse ad hanc munditiem, ut excludantur omnes affectus inordinati, etiam veniales ; absit autem, quin plurimi solerent habere mundum cor a peccatis omnibus mortalibus ; tum quia certum est in Scriptura proponi munditiem cordis, ut dicit puritatem ab omni peccato, sic enim sine dubio accipitur Psalm. 23. *Quis ascendet in montem Domini ? innocens manibus et mundo corde.* Et in eodem sensu, non vero ut dicit puram solummodo intentionem, quæritur mundum cor. Psalmo 50. *Cor mundum crea in me Deus.*

Chrysostomus, Euthymius et Theophylactus exponunt hanc munditiem de castitate seu continentia. Et hanc expositionem sequi videtur Scotus, dum dicit hac beatitudine comprehendi speciem temperantiæ, quæ moderatur voluptates, sicut in prima beatitudine comprehenditur species temperantiæ moderans honores, nimirum humilitas. Dicit autem per se significari hac beatitudine speciem temperantiæ moderantem voluptates in communi, ut non solum comprehendatur castitas, quæ respicit voluptates venereas, sed etiam illa, quæ versatur circa alias delectationes, præsertim gustus, ut quæ habentur de cibo et potu, quod satis probabile apparet. Ut ut tamen explicabitur, manifestum videtur ad hanc etiam beatitudinem sufficere reliquas virtutes, sive omnes, juxta primam sententiam, sive aliquam unam, juxta reliquas.

Hæc est distincta a virtutibus quomodocumque explicabitur.

151. Præmium 6. Beatitudinis.

Præmium hujus munditiei statuitur visio Dei, principaliter quidem quæ in patria est, quam non nisi mundo cordi tribui conveniebat. *Quemadmodum enim lumen hoc*, inquit Augustinus supra, *videri non potest nisi oculis mundis, ita nec Deus videtur nisi mundum sit illud quo videri potest.* Et ut ait sanctus Leo Papa supra : *Merito beatitudo hæc puritati cordis promittitur ; splendorem enim veri luminis sordens acies videre non poterit.* Sed aliqua particularis et consolatoria notitia Dei pro hac vita etiam mundis corde concedi solet, nam sapientia, quæ in malevolam animam non introibit, aptam sedem in mundis cordibus invenit. Unde Augustinus *lib.* 17. *homiliarum, serm.* 14. volentes cognoscere Deum pro hac vita ad hanc cordis puritatem invitat : *Para*, inquit, *unde videas Deum, ut enim secundum carnem loquar, quid desideras ortum solis lippis oculis ? Sani sint oculi, et erit illa lux gaudium, non sint oculi sani, et erit illa lux tormentum ; non enim corde non mundo videre permitteris, quod non videtur nisi mundo corde.*

152. De 7. Beatit.

Septima beatitudo proponitur illis verbis : *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur.* Pacificos hos censet Hilarius, qui condonant injurias ; Augus-

tinus, qui in se pacem habent, ordinatas tenentes animi facultates ; Sanctus Leo, qui nullas cum Deo inimicitias exercent ; Hieronymus, qui in suo corde primum, deinde in aliis pacem faciunt : *Quid enim*, inquit, *prodest alios per te pacari, cum in tuo animo sint bella vitiorum* ; Theophylactus, qui per doctrinam inimicos Dei convertunt. Idem tenet Chromatius his verbis : *Potior*, inquit, *et sublimior pacificatio intelligenda est a nobis. Illam dico, qua homines Gentiles, qui inimici sunt Dei, per instantiam doctrinæ adducuntur ad pacem, qua peccatores emendantur, et Deo reconciliantur, qua hæretici corriguntur.*

Variæ Patrum expositiones.

Magis litteralis expositio quid intelligatur de procurantibus pacem publicam. Eam intendit Doctor.

Chrysostomus, Euthymius et Theophylactus, illos qui paci et quieti publicæ student, eam quacumque ratione procurando, et hæc videtur magis litteralis explicatio, et illa quam intendit Scotus, dum hanc beatitudinem revocat ad virtutem communem præsidentiæ, qua superiores recte imperant subditis, et subjectioni qua subditi recte obtemperant superioribus ; nec sane ulla particularis virtus distincta ab aliis, magis videtur directe ad pacem faciendam et conservandam conducere, quam hæc virtus, ut utramque illam speciem complectitur.

In nulla explicatione distinguitur a virtutibus. Præmium ejus.

Quomodocumque vero explicabitur pacificatio, non requirit particulare principium distinctum a reliquis virtutibus, ut manifestum est.

Præmium hujus beatitudinis est vocare filium Dei, quod correspondet bene pacificationi, quoniam pacificantes non solum Deum ipsum imitantur, qui non est Deus dissensionis, sed pacis : *Ideoque*, inquit Bernardus, *filios pacis, Dei quoque filios dignum est appellari*, sed etiam imitantur Christum filium naturalem Dei, qui est Princeps pacis, *Isaiæ* 7. et pax nostra, *Ephes.* 2. ac pacificans per sanguinem Crucis ejus, sive quæ in terris, sive quæ in cœlis sunt. Unde Euthymius : *Pacifici filii Dei vocabuntur, utpote filium ejus unigenitum imitantes*, cujus opus fuit dissidentia in unum colligere, atque inimicos reconciliare.

Dicitur autem : *vocabuntur filii Dei*, ut significetur, quod non solum erunt tales, sed pro talibus cognoscentur ob eminentiam hujus beatitudinis tam gratæ omnibus, et tam insignis, ut merito quis existimet filium Dei, qui ea afficitur. An autem in futura patria vel hîc hoc præmium conferendum sit, non adeo patet, quia nulla prorsus est beatitudo, cujus præmium tam expresse ponitur aliquid quod concedi solere in hac vita posset videri quam hæc, nam in hac vita per charitatem filii Dei nominamur et sumus, secundum Apostolum, et quidem propriissime loquendo de filiatione adoptiva, qualem solam habebimus, etiam pro futura vita. Nihilominus, ut reliquarum, ita etiam hujus beatitudinis præmium principale futuræ vitæ reservari puto, ipsumque consistere in consecutione hæreditatis æternæ, et cognitione quæ ab omnibus habebitur in die judicii, de eorum adoptione. Unde alludi hîc videtur ad illud quod dicturi sunt tum impii : *Hi sunt, quos aliquando habuimus in derisum*, etc. *Ecce quomodo computati sunt inter filios Dei.* Sed et hîc quoque bonæ opinionis et æstimationis præmium consequuntur pacifici satis ordinarie, ut patet experientia.

An in [...]

Ultima denique et octava Beatitudo

De [...]

proposita illis verbis : *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est Regnum Cœlorum.* Secundum omnes intelligitur de patientia persecutionis, quæ est pars subjectiva fortitudinis, vel actus ejus, non tamen de quacumque patientia tribulationis, sed de ea quæ habetur propter justitiam, hoc est, ut Chrysostomus, et alii communiter intelligunt, pro quacumque virtute, saltem conducente ad vitam æternam. Unde I. Pet. 2. *Quæ enim est gloria, si peccantes, et colaphizati suffertis? Sed si bene facientes patienter suffertis, hæc est gratia apud Deum.* Et Augustinus supra : *Multi*, inquit, *hæretici multa patiuntur, sed ideo excluduntur ab ipsa mercede, quia non dictum est tantum : Beati qui persecutionem patiuntur, sed additum est, propter justitiam. Ubi autem sana fides non est, non potest esse justitia*, nempe talis, propter quam qui persecutionem pateretur, esset beatus, aut obtineret Regnum cœlorum, propter quod addidi limitationem præmissam, *saltem conducente ad vitam æternam.*

Hæc beatitudo licet principaliter ad Martyres spectat, qui ipsam mortem patiuntur, tamen non ad illos solos, ut patet ex explicatione ejus majori, quam subnectit ipsemet Christus : *Beati estis cum maledixerint vobis homines*, etc.

Regnum cœlorum huic et primæ beatitudini expresse, ut præmium promittitur, quod tamen cæterarum etiam præmium est. Unde Augustinus : *Unum*, inquit, *præmium, quod est Regnum cœlorum, pro his gradibus, varie nominatum est* ; et Euthymius : *Quamquam varie videntur acceptæ retributiones propter nominum varietatem, omnes tamen Regnum cœlorum designant.* Et certe aliter beatitudinis nomen non merentur, *neque enim*, ut recte Chrysostomus, *esset beatum talibus coronari, quæ in præsenti vita continuo solvuntur ac defluunt, et fugacius quam umbra prætervolant.* Cæterum in hac quoque vita, aliquod etiam præmium huic, ut reliquis, correspondet, forte gaudium illud quo affectu Apostoli *ibant gaudentes a conspectu Concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine* Jesu *contumeliam pati;* vel securitas futuræ beatitudinis ob participationem Dominicæ passionis, nam, ut ait Leo Papa sermone 9. Quadragesimali : *Certa atque secura est expectatio promissæ beatitudinis, ubi est participatio Dominicæ passionis*, quæ maxime sine dubio habetur a patientibus persecutionem propter justitiam.

Præmium aliquod in hac vita correspondet huic Beatitudini, et quod.

Ex his ergo omnibus sequitur Beatitudines has octo, de quibus quæritur, an distinguantur a donis et virtutibus, si capiantur actualiter, non distingui ab actibus donorum ac virtutum, bene tamen ab habitibus ; si vero sumantur habitualiter, non distinguentur ab habitibus virtutum, sed bene ab actibus.

Quod si dona distinguerentur a virtutibus, existimo dicendum quod hæ beatitudines omnes ad dona potius quam ad virtutes esse referendæ, quia in perfectioribus actibus aut habitibus, essent constituendæ, quales essent actus et habitus donorum in illa hypothesi.

Solet hîc quæri an dentur plures beatitudines, quam hæ octo, sed responsio est facilis ; si enim sensus quæstionis sit, an dentur aliæ beatitudines, quæ ad has revocari ne- 156.

An dentur plures Beatitudines, quam octo. Non dantur plures quæ ad has

revocari non possint

queant, respondendum negative, nam sicut hæ ipsæ octo possunt revocari ad illas quatuor, quas solas specificat Lucas *c.* 6. quia, ut inquit sanctus Ambrosius : *In istis octo illæ quatuor sunt, et in quatuor illis istæ octo.* Similiter quotquot aliæ beatitudines assignari possunt, in his octo continentur. Si vero quæratur an quemadmodum in his octo beatitudinibus sunt aliquæ, quæ expresse non habentur in istis quatuor, ita etiam sint aliquæ aliæ beatitudines, quæ expresse non continentur in his, respondendum affirmative ; ut enim non erat necesse Christum proposuisse apud Lucam omnes beatitudines distincte, ita non est necesse, ut apud Matthæum omnes etiam distincte proposuerit. Et quis dubitet quin sit beatitudo magna ad justitiam erudire multos, cum de hoc facientibus Scriptura dicat, quod *quasi stellæ fulgebunt* ? quoties prædicat Scriptura beatos, qui timent Dominum, et sperant ipso ? an non dicit Paulus quod beatius sit manere innuptam ? et certe aureola particularis concedenda virginitati arguit quod eadem virginitas sit beatitudo. Dicuntur autem istæ perfectiones, quæ vocantur beatitudines, et habentur in hoc statu, tales ; tum quia iis correspondet beatitudo formalis et essentialis patriæ ; tum quia sunt perfectiones maximæ, quæ possunt haberi pro hac vita, solentque afferre secum magnam animi quietem, atque adeo initium quoddam, ac similitudinem futuræ beatitudinis, quæ vocatur beatitudo in re, ut scilicet distinguatur ab aliis beatitudinibus, quæ vocantur tales in spe.

Addit Scotus quod sufficienter in his beatitudinibus significetur perfectio moralis adæquata potentiarum hominis, quia perfectiones appetitivæ significantur expresse quantum ad principalia capita ; perfectiones vero intellectivæ morales indirecte exprimuntur, quia supponuntur necessario ad perfectionem completam voluntatis, quæ non potest proxime completa sufficienter intelligi, quin intelligatur intellectus, cujus est ipsi bonum et malum proponere, sufficienter completus et perfectus in ordine ad hoc faciendum, per prudentiam quidem acquisitam in ordine beatitudines spectantes ad virtutes acquisitas ; per fidem vero supernaturalem in ordine ad beatitudines, quæ pertinent ad charitatem et spem.

SCHOLIUM.

Dona septem, de quibus Isaias 11. non distingui a virtutibus, est contra Divum Thomam et suos 1. 2. quæst. 68. artic. 1. et 3. Sed cum Doctore tenent Gabriel hic quæst. unica. artic. 2. Major quæst. 1. Ovando proposit. 3. Alm. quæst. unica, et 3. Moral cap. 2. Altisiod. 1. tractat. 8. quæst. 1. Occham 4. quæst. 3. Vasquez 1. 2. dist. 89. cap. 2. Salas 1. 2. tractat. 12. dist. unica, sectione 1. Explicat qualiter virtutes in donis illis reperiuntur ; sunt enim ibi quatuor cardinales, prudentia in consilio, fortitudo suo nomine, temperantia in timore, id est, in humilitate, justitia in pietate, charitas et spes ibi sunt in sapientia ; est enim hæc habitus, quo sapit objectum summe sapidum in se et mihi. Ita Magister dist. seq. fides in intellectu et scientia, ille imperfectior, hæc perfectior.

De donis dico (s), quod ibi enumerantur quatuor virtutes cardinales : Prudentia per donum consilii : prudentia enim est habitus consiliativus, quia est habitus recte syllogizandi practice, et tale syllogizare est consiliari ; unde habitus, quo

quis est consiliativus, est prudentia. Fortitudo exprimitur suo nomine inter dona. Timor autem est species temperantiæ; idem enim est omnino timor, quod humilitas, licet alio nomine nominetur, sicut patere potest per Augustinum super illud *Matth.* 5. *Beati pauperes spiritu*; frequenter enim numerantur non nominibus propriis, et ideo Scriptura frequenter commendat timorem. Unde illud : *Initium sapientiæ timor Domini*, nihil aliud est nisi humilitas, quæ est principium virtutum, et cum inter dona ponitur pietas, hæc est quæ apud Salvatorem vocatur misericordia, et ista est species justitiæ.

Exprimuntur ergo inter dona quatuor virtutes cardinales ; duæ quidem, ut prudentia per consilium, fortitudo proprio nomine suo ; duæ autem aliæ non sub ratione illarum specierum intermediarum, quæ enumerantur in illo alio septenario, sed in quibusdam speciebus earum, puta temperantia in timore, et justitia in pietate. Duæ infusæ exprimuntur ibi : Charitas quidem per spiritum sapientiæ ; universaliter enim quando in Scriptura commendatur sapientia, ut, *Beatus vir, qui in sapientia morabitur*, et hujusmodi, ibi sapientia est charitas ; est enim habitus, quo sapit habenti illud objectum, quod est in se sapiendum, quo scilicet placet mihi bonum ejus in se, et illud volo mihi. Per alia duo dona, intellectum et scientiam, exprimitur fides infusa, ita quod illa duo non circumloquuntur duos habitus, sed unum tantum secundum perfectum et imperfectum ; et unus potest dari sine alio, sed non e converso. Potest enim intellectus dici fides imperfecta, quæ est notitia articulorum primorum, et scientia fides perfecta, quæ est explicita notitia de articulis, sicut in scibilibus naturalibus intellectus dicitur esse principii, et scientia conclusionis. Spes autem explicite non enumeratur hîc, sed datur intelligi per charitatem, quæ est sapientia ; sapientia enim est, qua sapit mihi Deus in se, et qua sapit mihi, nam qui sapit, et saporem in se approbat et sibi appetit.

COMMENTARIUS.

(s) *De donis dico, quod ibi enumerantur*, etc. Hîc ostendit in particulari septem dona Spiritus sancti non distingui a virtutibus acquisitis et infusis, quodlibet ex illis ad aliquam virtutem reducendo, sicut reduxerat beatitudines. Et quia in hoc est summa controversiæ, de his donis paulo diligentius est discurrendum, servato ordine ipsiusmet Scripturæ, ut servavimus agendo de beatitudinibus. 157.

Supplem. P. Poncii. De donis.

In primis vero supponendum cum omnibus, licet *omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum sit, descendens a Patre luminum*, etc. nullus actus virtutis saltem conducentis ad vitam æternam possit haberi absque gratia particulari Dei ; unde merito omnis actus et habitus conducens ad vitam æternam, Spiritus sancti (cui approprientur opera gratiæ, ut Patri opera potentiæ, et Filio opera sapientiæ) donum merito appellari potest, ipsique acceptum referri debet. Tamen Theologi et Patres specialiter septem dona ipsi adscribunt, quæ an-

Septem sunt, quæ antonomastice dona appellantur.

Septem dona non solum Christo, sed aliis Justis communicantur.

tonomastice dona spiritus appellant, quod de iis speciatim Isaias Propheta mentionem faciat *cap.* 11. his verbis: *Requiescet super illum spiritus Domini, spiritus sapientiæ et intellectus, consilii et fortitudinis, spiritus scientiæ et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini.* Et licet hìc ad litteram mentio fiat de Christo, tamen quia justi de plenitudine ejus accipiunt, *Joan.* 1. communiter Patres et Expositores dicunt aliis etiam communicari hæc septem dona. Videatur Chrysostomus *in Psal.* 44. Augustinus *serm.* 109. *de tempore serm.* 17. *de Sanctis*, *lib.* 1. *de serm. Domini in monte*, *cap.* 4. Hieronymus *in prædictum locum*; Cyrillus *lib.* 2. *in Isaiam*; Ambrosius *Psalm.* 118. qui etiam *lib.* 3. *de Sacram. cap.* 2. dicit omnibus baptizatis infundi Spiritum cum omnibus his virtutibus; Gregorius *c. mor. cap.* 12. *et homilia* 19. *in Ezechielem*; Cyprianus denique *de cardinalibus Christi operibus*, *cap. de unctione Christi*, cujus verba libet apponere: *Ex hujus*, inquit, *unctionis beneficio, et sapientia nobis, et intellectus, divinitus datur, consilium et fortitudo cœlitus illabitur, scientia et pietas, et timor spirationibus supernis infunditur.* Origines quidem 6. *in Numer.* et Tertull. *contra Judæos*, *cap.* 9. de solo Christo cum exclusione aliorum videntur illa verba intelligere; sed tantum volunt quod hæc dona aliis non communicentur in ea perfectione, in qua Christo communicata sunt, quod certum est, significatum a Chrysostomo *supra*, ubi illum locum Isaiæ de Christo explicans addit: *Nos de plenitudine ejus accipimus*; et infra: *Sed illic quidem est integra, et universa gratia, in hominibus parum quid, et gutta ex illa gratia.*

Illa sunt manentia.

Suppono præterea cum communiori Theologorum nostræ, et Thomisticæ Scholæ sententia, per illa dona denotari aliqua dona permanentia et habitualia, quæ sunt principia actuum aliquorum excellentium, quod colligi posse sufficienter videtur ex verbo *requiescet*, quod permanentiam significat.

13

De 1. nempe Expl. Thomæ rejicitur.

Primum donum ex prædictis septem est *sapientia*, in cujus explicatione auctores varii sunt, sanctus Thomas non eodem modo eam explicat; nam 1. 2. *q.* 68. *art.* 4. ait donum sapientiæ dari ad perficiendum intellectum ad judicium speculativum. Sed hæc explicatio non placet: tum quia certum est dari judicia speculativa in intellectu, et quæ sunt actus fidei, et quæ sunt actus scientiæ acquisitæ, et scientiæ Theologicæ dependentis a fide, et non exigentis principium per se infusum distinctum a fide, præsertim in sententia Thomistarum et recentiorum, tenentium Theologiam esse partim speculativam, partim practicam, aut eminenenter utramque; ergo non bene sic describitur sapientia.

Et si dicas addendum quod sit judicium datum ex speciali inspiratione Spiritus sancti, non tollit difficultatem, quia etiam judicium speculativum fidei ac scientiæ potest esse ex tali inspiratione. Et si dicas ulterius, quod non ex tali ratione particulari, ex quali oritur judicium speculativum sapientiæ, contra est, quia, ut colligas inspirationem esse diversæ rationis, debes colligere actum seu principium ejus esse diversæ rationis ab actibus fidei et scientiæ, eorumque principiis. Adde ipsum S. Thom. 2. 2. *q.* 48. asserere sapientiam non tantum esse speculativam, sed practicam.

Alii dicunt donum sapientiæ esse principium actuum, quibus ex particulari motione Spiritus sancti assentitur quis conclusionibus supernaturalibus et divinis, deductis ex principiis fidei. Sed contra, quia licet hoc modo distingueretur sapientia a fide, et etiam a scientia, dicendo scientiam esse donum, quo mediante assentitur quis conclusionibus inferioris ordinis, deducti ex principiis fidei; tamen difficulter potest distingui sic ab intellectu, et multo minus potest distingui sapientia aut scientia sic explicata a Theologia habituali supernaturali dependente a fide, aut naturali independente a fide, quod est contra Auctores hujus explicationis.

Deinde in quocumque distincto a fide statuetur donum intellectus, ea ratione qua sufficiet unum tale donum ad omnia objecta, quæ respicit, etiam sufficere deberet unum donum ad tendendum in quæcumque alia objecta cognita alio modo, quam cognosci possunt per fidem aut intellectum, aut virtutes intellectuales infusas ac acquisitas; et sic sapientia et scientia non essent duo dona diversæ rationis, sed unum, habens diversa nomina, ut tendit in diversa objecta. Confirmatur hoc, quia sapientia, ut principiat assensum circa conclusiones divinas, vel habet diversum modum discurrendi a modo, quem habet scientia, vel non. Si non habent, sed solum differentia assignatur ex parte objecti materialis, nimirum quia propositio, in quam tendit scientia, est humana seu creata; ergo sicut idem habitus fidei tendit in objecta divina, et creata credenda sine discursu, ita etiam idem habitus discursivus potest tendere in objecta divina et creata. Si habet diversum modum tendendi, quæro unde colligant istum diversum modum; non ex objecto materiali, ut patet ex jam dictis; neque etiam ex objecto formali, quia non possunt ostendere diversitatem majorem quantum ad hoc inter objecta formalia determinantia ad objecta materialia divina et creata, quam inter objecta formalia determinantia ad duo objecta materialia divina, verbi gratia, Deus est trinus; Deus est agens contingenter ad extra, aut inter objecta formalia determinantia ad duo objecta materialia creata, ut patet.

Nec denique id colligere possunt ex experientia ulla, ut certum est, cum non possint esse certi, quod habeant hujusmodi dona.

Alii dicunt sapientiam esse donum, quo mediante quis habet actum circa easdem veritates, circa quas versatur fides, præsertim illas, quæ de Deo ipso sunt. Sed non sufficienter possunt hoc supposito distinguere actum sapientiæ ab actu fidei, nec consequenter ipsam sapientiam a fide, quod est contra ipsos. Quod vero dicit Cajetanus 2. 2. *quæst.* 45. ubi Divus Thomas hanc doctrinam statuere videtur, nempe actum sapientiæ esse judicium de his veritatibus, fidei vero actum esse assensum de iisdem distinguens inter assensum et judicium, insufficienter dictum ex terminis ipsis apparet, adeo ut non mereatur impugnationem; omnes enim idem intelligunt per assensum et judicium. Et quamvis daremus aliquam distinctionem inter ipsa, non sufficiet Cajetano, nam quæro utrum illud judicium, quod tribuit sapientiæ, innitatur immediate divinæ revelationi, aut habeatur mediante discursu, aut ex ter-

160. 3. Explicatio.

Rejicitur. Sapientia non est donum, quo quis versatur circa eadem objecta circa quæ versatur fides.

Assensus, et judicium de aliqua propositione idem sunt.

minis? Si primum dicatur, nunquam poterit ostendere cur fides ad illud sufficere non possit; si secundum, similiter ostendere non poterit, cur Theologia, vel naturalis, vel supernaturalis non possit illud principiare? si tertium, nullo principio physico indigebit præter intellectum, et species taliter propositas.

161. 4. Expositio Suarii.

Suarez *lib. 2. de necessitate gratiæ, cap.* 18. fusissime impugnatis præmissis jam explicationibus, dicit actum sapientiæ consistere in assensu et judicio habito de rebus divinis, non quatenus veræ sunt vel falsæ sed quatenus dignæ sunt ut amentur vel credantur.

Rejicitur. Per fidem possumus cognoscere res esse dignas amore.

Sed hæc etiam explicatio nullo modo sufficit; tum quia certum est per fidem tam naturalem quam supernaturalem posse nos cognoscere res revelatas esse sic convenientes et dignas amore ac fide; tum quia istud judicium vel est ex terminis evidens aut probabilis, vel innititur auctoritati divinæ; vel habetur per discursum, quidquid dicetur, non arguet sufficienter distinctionem sapientiæ a fide, intellectu aut scientia, aut saltem (quod nobis sufficit) non arguet distinctionem principii talis judicii a virtutibus intellectualibus infusis et acquisitis, quod est contra Suarium. Adde explicationem esse novam et excogitatam sine ulla auctoritate ad evadendam difficultatem.

162. 5. Expositio Scoti. Per donum sapientiæ intelligitur charitas.

Scotus denique tenet donum sapientiæ non denotare donum aliquod intellectuale, sed per illud intelligi charitatem simul, et spem; quam expositionem præter suos sequitur etiam Aversa *q.* 68. *sect.* 3. quamvis probabiliter putet posse dici sapientiam et scientiam non dicere duo dona distincta, sed idem ut tendit in diversa objecta, contra quod specialiter facit, quod nova sit expositio, et absque auctoritate ulla, et præterea quod charitas in his donis non comprehenderetur, cum tamen potius dici debeat donum particulare Spiritus sancti, quam aliquod aliud, quandoquidem sit donorum omnium eminentissimum. Probat Scotus suam expositionem ex etymologia nominis, nam *sapientia* derivatur a *sapere*, et secundum hoc debet esse illud, quo sapit objectum alicui; sed charitati hoc maxime competit, quatenus ea mediante sapit nobis Deus, in se bonus, et spei, quatenus ea mediante sapit nobis Deus, ut nobis bonus est, cui expositioni favere Divum Thomam ait Aversa *supra*. Probat secundo. Scotus ex illo Ecclesiastici 14. *Beatus vir, qui in sapientia morabitur*, etc. ubi per *sapientiam* videtur intelligi aliquid spectans ad voluntatem, tanquam actus, vel habitus bonus moraliter, nam si aliquid aliud intelligeretur, non apparet, quod morans in ea esset beatus. Confirmatur, quia omnis beatitudo hujus viæ debet esse aliqua ex octo beatitudinibus paulo ante explicatis, aut ad illas reducibiles, ut maxime tenere debent Thomistæ, cum sanctus Thomas valde sollicite conetur sufficientiam divisionis beatitudinis in illas octo ostendere. Sed si sapientia in proposito loco denotaret aliquod pertinens ad intellectum, id tam commode fieri non posset, ut patet; ergo debet dici, quod denotat aliquid spectans ad voluntatem; sed nihil potius, quam charitatem ac spem supernaturalem, ergo.

17[illegible] Confirmari potest hæc probatio ex Scriptura, per alia loca, Sap. 1. *In*

malevolam animam non introibit sapientia, qui sane locus valde facit pro nobis, nam nullus habitus aut actus intellectus, qui communiter donari solet pro hoc statu, magis incompatibilis videtur cum peccato, quam ipsamet fides supernaturalis ; sed illa intrat et habitat in malevolam animam, et est compatibilis cum peccato mortali, actuali et habituali ; ergo et omnis alius habitus ac actus intellectus ordinarie spectans ad viatores, et consequenter sapientia, quæ hîc dicitur non intrare in malevolam animam, non potest esse aliquid spectans ad intellectum. Similiter urgeri potest illud Sap. 7. *Neminem diligit Deus, nisi eum, qui cum sapientia inhabitat ;* nam si per *sapientiam* intelligeretur aliquid distinctum a fide et charitate, profecto nulla posset assignari ratio cur non diligeretur a Deo aliquis sine ea, nimirum is, qui fidem haberet et charitatem ; et non est ulla ratio, cur hæc duo habere non posset absque sapientia aliqua distincta, aut cur quamvis haberent hæc duo necessariam connexionem cum sapientia quacumque distincta, diceretur quod motivum speciale dilectionis divinæ esset ista sapientia.

Confirmari potest secundo auctoritate expressa sancti Augustini Epist. 120. *Sapientia est charitas Dei, nec diffunditur in cordibus nostris, nisi per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* In qua etiam sententia videtur sanctus Bernardus in sermone de septem donis, quia sapientiam opponit malitiæ, cui nihil intellectuale per se opponitur ; nec aliquid omnino magis quam charitas, per quam solam, ut identificatur gratiæ, tollitur formaliter malitia.

164. Respondet Suarez loca omnia, quibus dici videtur quod sapientia sit charitas, intelligenda esse in sensu non formali, sed causali. Sed contra primo, quia hoc gratis dicit ; secundo, quia sic possumus dicere quod loca, quibus ipse probat sapientiam esse aliquid spectans ad intellectum, sint intelligenda in sensu causali, non formali ; tertio, eatenus intelligi possent in sensu causali, quatenus sapientia, quæ esset habitus aut actus intellectus, esset causa charitatis, aut conditio præsupposita ex se necessario exigens sequelam charitatis ; sed hoc est falsum, imo potius contrarium est verum, ergo.

Responsio Suar. rejicitur.

Sed videamus quibus locis Suarez probat ex Scriptura sapientiam proprie significare actum aliquem aut habitum intellectus ; primus est ex 3. *Reg.* 3. ubi Salomoni postulanti cor docile, ut judicare posset populum, respondit Dominus, *quia postulasti sapientiam*, unde patet sapientiam ac cor docile, quo recte judicari possit, esse idem.

1. Locus, quo probat Suar. donum sapientiæ pertinere ad intellectum.

Sed respondetur facile in hoc loco cor docile, hoc est affectum sapientia optime intelligi posse de corde, id est, voluntate affecta charitate, cujus defectus maxime pervertit judicia omnia affectu inordinato obcæcante intellectum, aut impediente ne voluntas sequatur dictamina recta ejus.

Responsio. Per cor docile potest intelligi voluntas affecta charitate.

Secundus locus est : *Viam sapientiæ nescierunt, neque commemorati sunt semitas ejus.* Baruch. 5. et infra, *quia non habuerunt sapientiam, interierunt propter suam insipientiam.*

2. Locus.

Respondetur hîc etiam non minus commode intelligi posse charitatem et perfectionem voluntatis, cujus viæ sunt opera bona, quæ perversi ho-

Responsio.

mines, de quibus ibi agit Propheta, nescire et non recordari dicuntur, eo quod ea non exercuerint; unde propter defectum hujus charitatis, et perfectionis interierunt, potius quam propter defectum ullius notitiæ ex parte intellectus. Nec refert quod opponatur sapientia insipientiæ, nam eadem ratione qua charitas vocari potest sapientia, potest etiam malitia ipsi opposita vocari insipientia.

165. *Tertius locus solvitur eodem modo.* Simili modo potest intelligi tertius locus ex Sap. 7. *Optavi, et datus est mihi sensus, invocavi, et venit in me spiritus sapientiæ.* Quamvis daremus idem intelligi per sensum et spiritum sapientiæ, et quamvis ulterius daremus alludi hic ad orationem illam factam 3. *Regum* 3. sed nec est necesse ut alterutrum demus, nam optime potest per *sensum* intelligi cognitio intellectus, et per *spiritum sapientiæ*, charitas ac perfectio voluntatis; et præterea incertissimum est (quidquid dicat Suarez) alludi ibi ad orationem illam factam 3. *Reg.* cum nihil prorsus id suadeat, nec ratio, nec auctoritas. *Alia solutio.*

Quoties laudatur sapientia in Scriptura, per eam potest intelligi aliquid pertinens ad voluntatem. Et ne longior sim, universaliter, ut dicit Scotus, quoties in Scriptura commendatur sapientia, intelligi potest optime charitas, qua sapit omne quod bonum est. Et sane laudes omnes et encomia, quæ tribuuntur sapientiæ, non possunt ullo modo commode in ullo sensu competere alicui habitui aut actui speculativo intellectus. Unde cum sapientia intellectualis sit secundum Suarium, quid speculativum, et non practicum, nec consequenter morale, consequens est, ut non agatur de ea in Scriptura.

166. Quod si etiam iis in locis ac aliis, ageretur de sapientia pertinente ad intellectum, quandoquidem in aliis locis actus seu habitus voluntatis dicantur in Scriptura sapientia, ut in locis præmissis pro nobis, et in illo etiam Job 28. *Ecce timor Domini, ipsa est sapientia.* Dici probabilissime potest nomen *sapientiæ* in Scriptura quandoque actum intellectus, seu habitum, quandoque actum seu habitum voluntatis significare; hoc autem supposito, manifestum est, posse commodissime dici, quod Isaias in enumeratione donorum intellexerit aliquid pertinens ad voluntatem.

Confirmatur, quia cum operationes et habitus voluntatis magis directe, et principaliter conducant ad opera moralia, quibus acquiritur aut perditur gloria cœlestis, beneque vel male transigitur hæc vita, et propter quæ sola homo laude vel vituperio dignus est; profecto mirum est pauciora dona, ad ea recte facienda tribui, quam ad opera intellectus, hoc autem sequitur si sapientia pertinet ad intellectum, et alia præterea tria dona, et sola tria dona spectent ad voluntatem; ergo id non est dicendum.

Confirmatur secundo, quia si donum intellectus, scientiæ et consilii spectent ad intellectum, per actus eorum sufficientissime disponetur potentia intellectiva ad opera quæcumque donis competentia; ergo præterea non est ponendum donum sapientiæ in intellectu. Unde etiam patet quod non melius reduxisset Scotus sapientiam ad fidem, ut ait Suarez, neque æque bene, ac ad voluntatem, præsertim cum si ad hanc non reduceretur, non exprimeretur inter dona charitas, nec aliquid ipsi correspondens; patet præterea non esse confictam, nec inanem imaginationem hanc Scoticam

(ut ait Medina) qua ad charitatem reducitur sapientia. Quod autem ait Suarez apud Patres nunquam inveniri nomen *sapientiæ* tributum affectui alicui voluntatis, manifeste falsum est ex loco Augustini supra citato, et etiam ab ipsomet Suarezio adducto, et non satis bene explicato. Dicere autem quod non tribuatur istud nomen actibus voluntatis secundum propriam rationem ejus, non facit ad rem ; tum quia id gratis asseritur ; tum etiam et maxime, quia, ut id concederemus, cur non possit dici inter dona poni in eodem sensu, sive proprio, sive improprio, quo accipitur ab Augustino et Jobo ?

Deinde quod attinet ad principale intentum, quamvis sapientia spectaret ad intellectum, quomodocumque explicaretur actus ejus, non potest vel leviter colligi quod dicat habitum, aut principium physicum distinctum ab habitu fidei, aut Theologiæ, aut scientiarum acquisitarum, ut cujus indifferenter rem intuenti patere potest.

Secundum donum est *intellectus* ; per hoc intelligit Divus Thomas 1. 2. q. 68. apprehensionem veritatum supernaturalium speculativarum, prærequisitam necessario ad actum sapientiæ, quem constituit in judicio speculativo earumdem veritatum.

Sed contra, quia (præterquam quod non sit verum in tali actu consistere sapientiæ donum, etiam si collocandum esset in intellectu), certum est ad nullam apprehensionem, quam experimur in nobis, requiri aliquod principium præter intellectum, et species intelligibiles tales vel tales, propositas cum tali vel tali ordine, et consequenter nullam apprehensionem, posse esse supernaturalem in substantia, (ut putat sanctus Thomas omnia dona esse), nec ullo modo refundendam in Spiritum sanctum, nisi quatenus ipsi attribui debet propositio istarum specierum, et ablatio impedimentorum ex parte intellectus, quæ non permitterent, ut adverteret illas species ; ergo donum intellectus non consistit in illa apprehensione, nec in principio ejus.

Nulla apprehensio ordinarie habita a viatoribus est supernaturalis in substantia.

Deinde sicut requireretur donum particulare ad apprehensionem veritatum speculativarum judicandarum per donum sapientiæ, ita etiam requiri deberet donum particulare ad apprehensionem veritatum practicarum judicandarum per donum scientiæ et consilii ; et cum hæc judicia practica magis sint necessaria ad salutem, quam speculativa, potius deberet de dono ad ipsa prærequisito specialis mentio fieri, quam de dono prærequisito ad speculativa judicia.

Potius deberet dari donum ad apprehensiones practicas, quam speculativas.

169\.

Suarez impugnat hanc sententiam, quia per ipsam sapientiam, quæ inclinat ad judicium, seu est ipsum judicium, necessario apprehenduntur istæ veritates ; ergo alia apprehensio earum non est ponenda, sed non est efficax hæc impugnatio, quia quidquid sit, an per ipsum judicium de propositione apprehendatur formaliter aut virtualiter directe aut indirecte ipsamet propositio, aut extrema ejus, certum est ordinarie præsupponi ad judicium apprehensionem simplicem propositionis, quæ apprehensio nec est judicium, nec provenit ab habitu inclinante ad judicium, si detur, ut hîc supponitur, habitus inclinans per se directe ad judicium ; ergo pro illo priori, pro quo antecedit judicium,

Impugnat Suar. præmissam expositionem. Rejicitur.

Apprehensio præcedit judicium.

non obstante hac impugnatione præcise, posset poni aliquod particulare principium istius apprehensionis.

Alias duas impugnationes addit, sed quæ etiam, nisi ut reduci possunt ad nostras impugnationes, facile solvi possunt.

Explicat Suarez D. Thom.

Conatur præterea ostendere mentem Divi Thomæ non esse quod donum intellectus ponendum sit ád puram apprehensionem, quia 2. 2. *quæst.* 8. ait quod per illud donum intellectus penetret et cognoscat, et intelligit objectum, ipsumque importare quamdam perceptionem veritatis, *quæ*, inquit, *denotant aliquod judicium* sed certe nec hoc etiam sufficienter ostendit, quia illæ locutiones optime salvari possunt per solam apprehensionem. Et hoc videtur sanctus Thomas significare, dum dicit donum intellectus importare quamdam perceptionem, non scilicet judicativam, sed magis perfectam apprehensionem, quam naturaliter haberi posset. Verum non satis tamen explicavit etiam per hoc sanctus Thomas donum intellectus, propter rationes a nobis præmissas.

Sed non sufficienter.

170. Replica pro Divo Thoma.

Dices posse Deum perfectiores species communicare intellectui, quam quæ causarentur naturaliter, sed his mediantibus posset intellectus perfectius apprehendere et penetrare propositiones judicandas, quam mediantibus speciebus naturalibus; ergo posset explicari donum intellectus consistere in istis speciebus.

Responsio. Deus non infundit viatoribus species ullas.

Contra, quia non habemus experientiam ullam, nec rationem quod ita faciat, nec adversarii id fieri asserunt quia alias admitterent ordinarie infundi scientiam per se infusam talem, qualis conceditur communiter Christo contra omnes.

Dices secundo, posset Deus concurrere specialiter cum intellectu, ut perfectius apprehenderet ipsasmet species naturaliter acquisitas, quam sine tali speciali concursu faceret, et posset etiam dari ipsi principium intrinsecum creatum, et per se infusum, quod cum ipso ad tam perfectam apprehensionem concurreret; neque enim in hoc est aliqua repugnantia et propterea distingueretur cognitio eo; mediante habita a scientia per se infusa communicata Christo, quia hæc habetur, et mediante principio supernaturali ex parte potentiæ, et mediantibus speciebus supernaturalibus, ac consequenter perfectioribus; illa vero haberetur mediante uno principio supernaturali se tenente ex parte potentiæ, non vero mediantibus speciebus supernaturalibus; ergo posset dici quod donum intellectus consisteret in tali principio et juxta hoc salvari quod dicit Divus Thomas.

Ego sane fateor difficile esse ostendere, cur tale principium dari non posset, et etiam vocari, si daretur, donum intellectus, sed dico tamen donum intellectus de facto, non esse in eo collocandum; tum quia est contra experientiam; tum quia non magis deberet poni tale donum ex parte intellectus speculativi quam practici, quod est contra sanctum Thomam et suos; tum maxime, quia nullum est principium unde colligatur quod tale ponatur, nec debemus multiplicare entia sine necessitate rationis, auctoritatis aut experientiæ, qualem ad ponendum tale principium non habemus. Itaque hoc donum intellectus debet consistere in aliquo particulari judicio, vel in principio ejus quod explicari debet per ordinem ad ipsum.

Suarez explicat hoc judicium, quod st donum spiritus, vel actus ejus, onsistere in eo quo judicamus, quo ensu loquatur, aut locutus fuerit Deus, ut is qui nomine ipsius loquitur, et roponit veritates fidei, quale judiium præsupponitur necessario ad dem, qua credimus quod istæ propoitiones veræ sint. Hoc autem judiium asserit esse actum imperfectioem doni intellectus, quod habet etiam ctum perfectiorem, quo, supposita de propositionum creditarum, perectius et illustrius cognoscuntur et xplicantur.

Hæc doctrina non placet, primo, uia istud judicium, quo judicat quis unc esse sensum loquentis aut Scriuræ, vel innititur auctoritati divinæ mmediate, et sic erit cognitio Theoogica; vel causatur ex terminorum pparentia sive evidenti, sive probabi, et sic erit actus intellectus acquisi, qui est habitus principiorum, vel ctus naturaliter productus virtute inellectus et specierum, sicut et appreensio ad ipsum prærequisita, secunum ipsummet Suarez; vel erit acquiitus per discursum certum et evidenem, aut probabilem, et sic erit actus cientiæ, aut opinionis acquisitæ aut rudentiæ sive acquisitæ, sive per se fusæ; nec est ulla prorsus ratio, une judicium ullum distinctæ rationis b his omnibus, et exigens princiium supernaturale, particulare dicaur haberi. Nec refert quod tale judiium, et talis magis illustris et clara ognitio rerum fidei, et confirmatio arumdem per alias rationes, et simitudines attribuatur Spiritui sancto, t sit donum ipsius, ac beneficium, uia hoc totum verum esse potest, uamvis non sit aliquod donum ex his septem, de quibus agimus, quia secundum omnes omnis actus bonus conducens ad vitam æternam, et præsertim actus fidei supernaturalis est adscribendus particulari gratiæ spirituali.

Præterea, impugnari potest eadem doctrina, quia si potest, et soleat haberi cognitio supernaturalis, quæ non sit fidei, quod iste sensus Dei loquentis, potest etiam haberi talis cognitio de veritate ipsius rei, quam loquitur Deus.

Rejicitur 2. Quid sufficeret ad supernaturaliter judicandum? quod ille esset sensus Scripturæ sufficeret ad credendum, quod illud esset verum.

Nec enim magis est difficile, aut excedens naturæ capacitatem cognoscere quod Deus dicat corpus suum, verbi gratia, esse sub speciebus panis, destructa ejusdem panis substantia, quam cognoscere id esse verum, ex suppositione quod cognoscatur Deum id dicere. Imo sane illud primum est longe difficilius, et secundum non est difficile ullo modo, nisi ex suppositione difficultatis, quæ est in primo, ut patet; ergo non esset ponenda fides ad credendum quod id quod diceret Deus sit verum, si non requireretur ad credendum quod Deus in tali vel tali sensu loquatur.

Melius ergo Scotus dicit per *donum intellectus*, intelligi ipsam fidem supernaturalem, non tamen secundum totam suam extensionem, sed quatenus est principium credendi articulis primis, et communiter propositis, in quibus tanquam in principiis includuntur aliæ plures propositiones credendæ, quemadmodum in primis principiis practicis ac speculativis includuntur conclusiones ipsis conformes, in qua explicatione sequitur ipsum Aversa. 173.

3. Expos. Scot. Donum intellectus est ipsamet fides quatenus extenditur ad artic. primos.

Probabilitas hujus explicationis desumi potest ex eo quod omnino veri-

Probatur.

simile appareat fidem, quæ est donum principale Spiritus sancti, debere inter hæc septem dona connumerari, sed ad nullum potius quam ad intellectum reduci debet, ut patet. Confirmatur, quia nulla sunt dona magis principalia ac necessaria ad salutem, quam tres Theologicæ virtutes, et quatuor cardinales ; ergo nulla potius debent dici esse dona particularia Spiritus sancti, et consequenter unum ex iis ad minus debet esse fides, sed nullum potius quam donum intellectus.

Confirmatio.

Confirm. 2. Confirmatur hoc specialiter, juxta sententiam eorum, qui tenent nobiscum dona non distingui a virtutibus, nam hoc supposito, sine dubio dicendum est fidem supernaturalem inter dona poni.

Plurima loca Scripturæ quibus fit mentio de intellectu possunt optime de fide exponi.

Ex his autem patet quod possent optime de fide intelligi plurima Scripturæ loca, quibus fit mentio de intellectu ut Psalm. 118. *Da mihi intellectum, et scrutabor legem tuam. Da mihi intellectum, et vivam* ; ubi valde verisimile est fidem nomine *intellectus* significari, nam nulla alia cognitio tam juvat ad vitam spiritualem habendam quam fidei, sine qua impossibile est placere Deo.

174. Objectio. Contra hanc expositionem objicit Medina et Valentia ; septem hæc dona fuisse communicata Christo, de quo principaliter, et ad litteram loquitur Isaias, ut patet ; sed Christus non habuit fidem, ergo fides non est ex his.

Responsio. Quomodo hæc dona fuerunt communicata Christo.

Sed respondetur facile hæc dona communicata fuisse Christo, non tamen secundum eamdem rationem, secundum quam communicantur nobis, sed longe perfectiori modo et eminentiori, quod etiam ipsimet adversarii fatentur. Unde fides communicata Christo est distinctæ speciei a fide nostra, et consistens in habitu, quo ipse cognovit sine obscuritate, quæ non cognoscimus per fidem nostram obscure, qui propterea habitus potest vocari fides eminenter, nos formaliter secundum conceptum imperfectum, quem nostra fides importat obscuritatis. Juxta quod in forma respondeo distinguo majorem ; secundum conceptum illum, secundum quem communicantur nobis, nego majorem : secundum alium magis perfectum, concedo majorem. Distinguo etiam minorem : Fides formaliter secundum conceptum imperfectum obscuritatis, secundum quem in nobis reperitur, concedo ; eminenter, nego minorem et consequentiam. Quam responsionem vidit Suarez, et fatetur valde efficacem esse, nec posse evidenter impugnari.

Objicit secundo idem Suarez, hæc dona esse proprie justorum, et habere connexionem cum charitate, sed fides manet in peccatoribus ; ergo non est ex his donis.

Confirmatur, quia Scriptura de his donis tanquam de diversis agit, nam David cum haberet fidem, petebat tamen intellectum, Psal. 118. *Da mihi intellectum*. Item, *Ecclesiast.* 15. dicitur de justo : *Implebit illum spiritu sapientiæ et intellectus*. Respondeo, negando majorem tam facile quam asseritur. Et sane manifestum est experientia, multos peccatores esse magis perfectos habituali prudentia quam multos justos. Unde prudentia, quæ est unum ex his donis, non habet necessariam connexionem cum charitate ; et idem dici potest de dono intellectus, in quocumque demum colloce-

ır, nam sane quantum ad experien-
ıam omnem, quæ haberi potest de
ctu quocumque ipsi assignabili, ap-
aret quod peccatoribus etiam conve-
iat. Scio adversarios dicturos pru-
entiam per se infusam non manere
ı peccatoribus, sed tantum acquisi-
ım, et idem pariformiter tenendum
sse de cæteris donis ; sed postea os-
ındemus non dari talem prudentiam
ıfusam, et præterea si daretur, non
ebere dici quod magis necessariam
onnexionem habeat cum charitate
uam fides.

Per quod patet ad fundamentum
'alentiæ, qui impugnat Scoti senten-
ıam de identitate donorum ac virtu-
ım, ex eo quod inde sequeretur in
coti sententia non admittentis virtu-
ɜs morales per se infusas, aut hæc
ɜptem dona spiritus non communi-
ari singulis justis, aut infundi ipsis
abitus ejusdem rationis, cum iis quos
ɔsimet possunt acquirere, contra ex-
erientiam. Respondeo, admittendo
ɜquelam pro prima parte, et dico non
ecessario infundi justis omnibus hæc
ona septem habitualiter considerata,
ec etiam actualiter, nam certe par-
ulis non communicantur ulli actus
ɔrum ; nec adulti semper, dum justi-
cantur, eliciunt septem actus corres-
ɔndentes ipsis, id quod maxime ve-
ım est, si dicantur, ut ipse et Tho-
ıistæ ac Suarez tenet, consistere in
abitibus aut actibus particularibus
istinctis ab actibus ac habitibus vir-
ıtum Theologalium ac moralium.

Ad confirmationem Suarii respondeo
t David, et quilibet justus posset
etere charitatem simpliciter, et non
ɔlum augmentum ejus, quamvis
ım haberet, ita etiam posset petere
dem, quamvis eam haberet ; et ratio
petitionis esset, quia nemo absque — Habens fidem, et dona, posset ea petere.
revelatione potest scire, an habeat
fidem aut charitatem supernaturalem.
Deinde quando David perit intellec-
tum seu fidem, non est necesse ut id
intelligatur de fide habituali aut intel-
lectu, quia potest optime intelligi de
actuali. Denique adversariis etiam
æque respondendum est, nam cum ip-
si ponant hæc dona connexionem ha-
bere cum charitate, et omnibus con-
sequenter justis inesse, profecto David,
qui petit intellectum, et justus qui di-
citur spiritu sapientiæ et intellectus
esse replendus, debent habere donum
intellectus antecedenter ad istam pe-
titionem ac repletionem tam bene
quam deberent habere fidem ; unde
patet quam inutilis sit prædicta con-
firmatio.

Tertium donum est *Consilii.* Divus 177.
Thomas 1. 2. *q.* 68. *art.* 4. sicut dixe- — De 3. Dono Consilii. Expositio Divi Thomæ.
rat donum intellectus perficere homi-
nem in ordine ad apprehendendas
veritates speculativas mediante dono
sapientiæ judicandas, ita putavit do-
num consilii deservire ad veritates
practicas, quas judicare quis posset
mediante dono scientiæ. Sed ex dictis
patet non sufficere hanc explicatio-
nem, a qua propterea merito abivit
ipsemet sanctus Doctor 2. 2. *quæst.* 8.
art. 6. ubi consilium dicit esse illud,
quod applicat ad opus ex particulari
instinctu Spiritus sancti, quod quidem — Rejicitur. 2. Expositio ejusdem Divi Thomæ.
in re verum est, sed non ut ipse videtur
intelligere, et sui intelligunt, nimirum
sic, ut particulari alio modo id faciat
donum consilii, quam prudentia aut
fides, neque enim assignari facile po-
test diversitas.

Suarez *supra cap.* 21. *num.* 8. fatetur — 3. Expositio Suarii.
donum consilii esse practicum non
minus quam est prudentia, et actum

ejus consequenter esse judicium practice practicum, quemadmodum actus prudentiæ; sed utrumque putat distingui, et quidem specie, ut concludit tandem *num*. 11. ex eo quod judicium prudentiale innitatur, vel semper, vel ut plurimum, discursui, ac sit conforme ad regulas ordinarias operandi; naturales quidem, si sit prudentiæ acquisitæ; supernaturales si sit prudentiæ infusæ. Judicium vero proveniens a dono hoc consilii fundetur in instinctu particulari Spiritus sancti, qui sæpe fit præter regulas operandi ordinarias, tam naturales quam supernaturales. Et licet interdum possit esse illis conformis, tamen homo, qui eo ducitur, non considerat, nec attendit ad illas regulas, sed perinde est ad illum quod dentur, vel non dentur, cum non utatur proprio discursu, sed agatur potius quam agat.

178. Rejicitur. Verum ut ab ultimo incipiam, difficile est intelligere, quomodo agatur quis, et non agat, quando movetur per donum consilii, nam certe judicium hujus doni provenit ab intellectu active non minus quam quodcumque aliud judicium, et ad quodcumque aliud judicium debet intellectus determinari, non minus quam ad hoc; quomodo ergo per hoc judicium agitur, et non agit potius, quam per alia judicia. Replica. Si dicas per hoc agi intellectum, quia non utitur discursu, contra, Responsio. quia plura alia judicia tam speculativa quam practica habet, ad quæ non utitur discursu; et id maxime verum est non solum in exercitatis et habituatis, qui subito judicant quid faciendum, sed etiam in rudioribus, qui absque deliberatione agunt conformiter ad id, quod primum apparet esse agendum.

Præterea, hoc judicium consilii, vel est discursivus, vel non est; si discursivus, ergo falsum est, quod eo motus non utatur discursu; si non sit, vel innititur auctoritati, et sic erit fides; vel erit simile assensui primorum principiorum, et sic non requiret aliud principium quam propositionem terminorum, aut specierum objectivarum, ex quibus coalescit propositio objectiva practica circa quod versatur.

Confirmatur, quia qui operatur mediante hoc judicio, vel agit considerate et prudenter, vel inconsideranter et imprudenter, nam inter hæc non datur medium. Secundum dici non potest, quia sic male operaretur moraliter, et Spiritus sanctus ad operationem moraliter malam specialiter instigaret et moveret, quod est absurdum. Si primum dicatur, sequitur illud judicium esse actum prudentiæ, cum sit conformiter ad ordinarias agendi regulas, nam regula ordinaria, et maxime universalis prudentiæ est judicium rectæ rationis, quo judicatur hic et nunc aliquid convenienter fieri et decere hominem rationalem ita agere; et ad hanc regulam omnis regula particularis, ut sit recta, debet reduci, et sane quod regula prudentiæ debeat esse ordinaria alio modo, est absurdum valde, cum inde sequeretur quod in initio antequam statuerentur regulæ ordinariæ, aut quis eas cognosceret, non posset agere prudenter, quamvis cognosceret quod aliquid esset sibi hic et nunc faciendum; sed qui movetur dono consilii, cognoscit se debere agere conformiter, et impelli se a Spiritu sancto, alias certe pessime operaretur, præsertim quando moveretur ad operandum contra re-

gulas ordinarias Scripturæ, aut mandatorum Dei vel Ecclesiæ; ergo habet ipse regulam sufficientem et propriam prudentiæ, et consequenter prudenter agit.

Confirmatur secundo, qui operatur mediante hoc consilii judicio, non operatur eo modo quo qui agit motu primo, primo, hoc est, sine deliberatione, aut reflexione ad dictamen rectæ rationis; alias sicut hic non demeretur saltem mortaliter malefaciendo, quamvis committeret peccatum materialiter mortale, ita ille non meretur saltem perfecto merito, agendo conformiter ad illud judicium, quamvis a parte rei et materialiter actio ipsius esset valde bona.

Improbatur tertio ista sententia, quia sicut eadem fides sufficit ad credendum Deo, quando revelat privatim et immediate, et quando revelat mediante Ecclesiæ propositione; et consequenter fides Catholica et privata non distinguuntur specie, (quidquid dicant aliqui, quorum sententia minus est fundata, ut fatetur ipsemet Suarez, et supra rejecta est *dist.* 25. *quæst.* 3.), ita etiam nihil impedit quin eadem prudentia judicet aliquid faciendum, quod præcipitur a Deo modo particulari et privato, et quod præcipitur ab eodem modo communi et ordinario; ergo ut moveatur quis ad operandum ex instinctu particulari Spiritus sancti non est necesse ut ponatur aliquod donum distinctum a fide et prudentia ex parte intellectus practici.

Confirmatur, eatenus prudentia infusa dictat non esse occidendum, quatenus fides dictat Deum hoc prohibere, et ratio naturalis vel fides dictat Deo esse obtemperandum; sed per fidem posset quis credere, si fieret ipsi talis revelatio, quod hîc et nunc Deus præciperet talem hominem esse interficiendum, sicut credidit Abraham, quod deberet interficere filium suum; et ratio naturalis, vel fides posset cognoscere Deo esse obediendum. Ergo in tali casu haberet motiva sufficientia ad fundandum judicium prudentiale, quod haberet idem motivum cum judicio, quo cognoscit non esse de facto occidendum innocentem, et consequenter non est ponendum aliud donum intellectuale ad interficiendum hominem ex instinctu et impetu particulari Dei, distinctum a dono prudentiæ fidei ac luminis naturalis. Nec verum esse potest quod dicit Suarez, judicium consilii habere diversa motiva a judicio prudentiæ.

Eodem modo posset quis cognoscere debere se interficere innocentem Deo revelante, quo cognoscit de facto quod non debeat interficere sine revelatione.

Quod etiam ulterius confirmatur, quia si Rex ferret universalem legem, quod nemo ferret arma, et hîc et nunc præciperet alicui particulari contrarium hujus, absurdum esse dicere quod requireretur donum aliquod diversæ rationis ex parte intellectus, ut talis obediret huic particulari præcepto, distinctum ab eo quod sufficeret ad hoc ut obediret præcepto generali, nisi tali distinctione, qualis esset necesse ut obediret diversis præceptis, quod videtur ex se manifestum. Et ratio hujus est quod propositio universalis, aut particularis voluntatis superioris possit tantum inducere differentiam accidentalem in motivo operandi; nec inferat distinctionem virtutis, per quam obediri debet, sive altero modo proponat suam voluntatem, nec etiam majorem difficultatem in opere, sed prorsus est eadem ratio in proposito currens quatuor pedibus; ergo non debet dici quod requiratur 181.

aliud donum, ad obediendum Deo præcipienti aliquid universaliter, et præcipienti aliquid contrarium particulariter.

Confirmatur tertio, si Deus jam abrogaret omnia præcepta dispensabilia Decalogi, et statueret opposita, idque similiter revelaret, ut revelavit Israelitis quod præceperit illa præcepta Decalogi, ut quis conformaret se, non indigeret alio principio practico ex parte intellectus, quam fide et prudentia infusa ac acquisita, sicut nec de facto requiritur etiam secundum adversarium, ut conformet se præceptis istis Decalogi; sed in tali casu operaretur contra ordinarias regulas agendi, quæ ante habebantur, ergo ad sic operandum non requiritur aliquod principium distinctum a fide et prudentia.

Ad operandum contra ordinarias regulas operandi non requiritur donum intellectuale distinctum a prudentia et fide. Replica.

182. Si dicas quod ageret quidem tunc contra regulas ordinarias respicientes illud tempus quo esset operandum; contra, ergo saltem non habetur principium aliquod unde colligamus distinctum donum a prudentia, quam quod regula agendi istius alterius doni non sit ordinaria; sed ex hoc colligi non potest, quia quod sit ordinaria, non potest alio modo movere, quam si non esset, nisi debeat cognosci, ut ordinaria, quando quis movetur, ut patet, sed non debet cognosci ut ordinaria quando quis movetur per prudentiam; ergo ad prudentiam nihil facit quod sit ordinaria.

Rejicitur.

Probatur minor primo, quia absurdissimum esset dicere quod quando proponeretur homini prudenti et fideli, quod Deus præciperet aliquid, non posset, nec deberet per prudentiam moveri, nisi cognosceret quod idem esset præceptum omnibus aliis, hoc autem esset necesse, ut cognosceret regulam illam agendi sibi propositam esse ordinariam, ut patet. Probatur secundo, quia ut moveatur dono consilii, non debet cognoscere quod regula agendi sit extraordinaria; tum quia id sine fundamento diceretur; tum quia sic deberet poni aliud donum distinctum a dono consilii, quo moveri posset ad agendum conformiter ad regulam agendi, quæ nec esset ordinaria, nec cognosceretur extraordinaria, quod est chimæricum; ergo ut agat per prudentiam, non debet cognoscere quod regula agendi sit ordinaria vel extraordinaria, sed sufficit quod videat se obligari. Addi potest experientia, qua constat nos, cum agimus prudenter, non reflectere, an regula quam sequimur, sit ordinaria, vel non sit.

Quando quis movetur per prudentiam non debet cognoscere quod regula agendi sit ordinaria.

Hæc sufficientissime declarant insufficientiam hujus explicationis, et ex iis impugnari possunt quotquot alii dicendi modi adduci possunt ad explicandum donum consilii quodcumque distinctum a prudentia et fide.

Medina duobus modis explicat donum consilii. Primo sic, ut sit illud, quo tollitur præcipitatio, qua homo magis ducitur passione quam electione. Secundo sic, ut sit illud, quo dirigitur homo ad opus, ad quod omnes non tenentur. Sed contra utramque explicationem facit quod prudentia utrumque hoc munus præstare possit, et quod absurdum videatur donum particulare consilii solum dari in ordine ad tollendam præcipitationem, aut ad faciendum opus, ad quod omnes non tenentur, cum certum sit quod illud donum, quod perficit in ordine ad dictandum id, ad quod omnes tenentur, sufficiat etiam ad di-

ctandum id ad quod unus solus tenetur, alias prudentia acquisita diversæ rationis esset, quæ inclinaret ad dictanda præcepta omnibus imposita ab illa, quæ inclinaret ad dictandum præceptum uni soli impositum, quod est absurdissimum et inauditum.

Multa alia dicit eodem loco idem auctor, quæ facilis sunt impugnationis, et brevitatis causa omittenda censui, ut quæ non multum faciunt ad intentum principale.

Itaque amplectenda est expositio Scoti, quam omnes tenent, qui dona a virtutibus non distinguunt, quos novissime secuti sunt Aversa *supra*, et Cornelius a Lapide *in Isaia. cap.* 11. nempe donum consilii habitualiter consideratum esse idem cum prudentia habituali, infusa quidem, si talis detur, si non acquisita; actualiter vero consideratum esse idem cum actibus prudentiæ, vel infusæ vel acquisitæ. Nec sane hoc indiget alia probatione, quam præmissa aliorum dicendi modorum impugnatione.

Confirmari tamen ulterius potest, quia tam insigne donum, et tam universaliter requisitum in ordine ad ordinarias operationes bonas quam est prudentia, debet particularissime attribui Spiritui sancto, sine cujus speciali auxilio non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis tanquam ex nobis; ergo verisimilius est, quod reperiantur inter se hæc septem dona, nec ullibi potius, quam sub dono consilii; ergo, etc.

Confirmatur secundo, quia omnes fatentur ad prudentiam spectare aliquem actum, qui vocatur *consilium;* sed hoc supposito nihil prorsus impedit, quominus iste actus, saltem ut est in aliqua insigni perfectione, et ut est conducens ad aliquem insignem actum virtutis iste actus ille, qui inter dona comprehenditur sub eodem *consilii* nomine; ergo ita dicendum est, et nullo modo recurrendum ad alios actus, qui nec explicari sufficienter, nec intelligi possunt.

Quartum donum est *fortitudo*, sic, ut ait Suarez, vocata quod versetur circa eamdem materiam, quam respicit virtus moralis similiter appellata, nempe circa pericula, et præcipue mortis sustinenda et aggredienda; in quo omnes convenire videntur, sed qui tenent dona a virtutibus distingui, laborant in assignanda ratione particulari distinctiva hujus doni a virtutis fortitudinis habitu aut actu. Medina dicit hoc donum versari circa pericula occurrentia in exercendis operibus bonis, ad quæ omnes non tenentur, sicut supra putavit circa easdem operationes versari consilium; sed præterquam quod gratis restringatur donum fortitudinis ad hæc opera sola, nemo non videt si virtus fortitudinis sufficiat ad opera, ad quæ omnes tenentur, non minus eam sufficere debere ad eadem opera, si non præciperentur omnibus, sed uni soli; aut etiam non præciperentur omnino, cum non mutent naturam intrinsecam aut difficultatem ex eo quod præcipiantur pluribus, vel uni soli tantum, aut nulli. 185.

De 4. dono fortitudinis.

Expositio Medinæ.

Rejicitur. Fortitudo sufficit ad opera ad quæ omnes non tenentur.

Confirmatur, quia quis potest particulariter impelli a Spiritu sancto ad facienda opera difficilia, et exponendum se morti, quando non teneretur, sed quando posset id facere si vellet absque peccato; sed in tali casu indigeret dono fortitudinis, et non sufficeret virtus fortitudinis, secundum adversariorum principia, ut patet;

Eadem virtus potest inclinare ad opera præcepta omnibus, et ad opera præcepta uni soli, et ad opera nullo modo præcepta.

ergo non bene sic explicatur donum fortitudinis. Præterea eadem virtute acquisita, quis inclinatur ad facienda opera præcepta omnibus imposita, et præcepta imposita uni soli, et etiam opera ejusdem virtutis præceptæ, quando nullo modo sunt præcepta, ut omnes fatentur, et similiter dicendum est de virtute per se infusa correspondente; ergo idem etiam dicendum est de dono.

Confirmatur secundo, quia quando quis debet operari circa opera præcepta, non debet considerare utrum sint omnibus præcepta, nam hoc nihil facit ad rem, sed quod sibi sit præceptum; ergo quod omnibus præcipiatur, non arguit distinctionem principii elicientis.

186. 2. Expositio Valentiæ. Suarez ut dixit donum fortitudinis versari circa eamdem materiam, circa quam versatur virtus fortitudinis, ita dicit esse probabilem sententiam eorum, qui tenent cum Valentia *disp. 5. quæst. 8. princ.* 1. ipsum versari etiam circa idem motivum, et consequenter ad actum ejus concurrere non solum donum, sed virtutem fortitudinis. Sed non video quomodo hæc sententia possit esse probabilis ex suppositione distinctionis doni fortitudinis, et virtutis fortitudinis; nam si quando quis movetur ex instinctu Spiritus sancti ad aggredienda pericula concurrat per se directe cum eo ad hoc virtus fortitudinis, omnino superfluum est quodcumque aliud principium, et præsertim si virtus fortitudinis sit etiam per se infusa, ut esse debet secundum adversarios, ad quid enim deservire possit? non ad disponendam, aut complendam potentiam, quia hæc non disponitur, nec completur ad aliquem actum eliciendum, nisi mediantibus aliis actibus, aut principiis requisitis ad eumdem actum; donum autem non confert illi alium actum præter illum, qui ab ipsa procedit mediante virtute, ut supponitur, non etiam est requisitum per modum principii, nam eatenus sic requireretur, quatenus potentia non haberet alias principium sufficiens, sed habet, si virtus possit concurrere ad illum actum.

Rejicitur.

Si virtus fortitudinis concurrit ad actum doni fortitudinis frustra ponitur donum.

Et hæc ratio maxime concludit, si actus proveniens a dono et virtute, sit ejusdem speciei cum actu, qui proveniret a sola virtute et potentia sine doni concursu, (ut putat Suarez ab his auctoribus teneri), nam certum est virtutem fortitudinis sufficientissime complere potentiam ad actus, qui ab ipsa sola et potentia procedere possunt, saltem quoad substantiam, imo etiam quoad modum; nam non potest imaginari aliquis modus in actu tali, qui exigeret aliquod aliud principium physicum, nisi vel ut facilius produceretur, et ad hoc sufficeret sine dubio intensio ejusdem virtutis; vel ut ordinaretur ad aliquem finem extrinsecum, quem virtus illa non respicit, et ad hoc quidem requireretur aliquod aliud principium, nimirum illud, quod ex se natum esset respicere illum finem extrinsecum, ut, verbi gratia, charitas, si ad finem charitatis ordinaretur; sed illud principium deberet habere actum proprium distinctæ speciei ab actu proprio istius virtutis, ut est evidens.

Itaque his suppositis, quæ leviter insinuat Suarez, et propter quæ dicit prædictam sententiam non esse consequentem ad principia eorumdem Auctorum de distinctione donorum et virtutum, mirum est quomodo po-

tuerit existimare illam probabilem, nam certe sententia non cohærens suis principiis nullo modo est probabilis. Quod si Suarez velit quod sententia illa secundum se, quatenus scilicet dicit donum fortitudinis non distingui a fortitudinis virtute, sit probabilis, quamvis non sit probabilis, supposita distinctione donorum et virtutum, hoc non est favere istis auctoribus, nec sibi ipsi etiam, sed nobis, qui donum fortitudinis non distingui a virtute fortitudinis tenemus, et consequenter dona non distingui a virtutibus.

Verum non satis clare exprimit Valentia *supra*, an actus proveniens a dono et virtute sit ejusdem speciei cum actu, qui a sola virtute proficisceretur, nam posset teneri quod duæ virtutes concurrerent ad eliciendum unum actum, qui esset distinctæ speciei ab eo, qui a qualibet ex ipsis seorsum produci posset. Totum autem quod dicit Valentia posset juxta hoc intelligi ; unde in hoc etiam sensu breviter impugnari potest, quia vel donum fortitudinis habet aliquod motivum proprium distinctum a motivo virtutis fortitudinis (et idem est dicendum de cæteris donis, præsertim appetitivis, de quibus generaliter eodem modo discurrit Valentia), vel non. Si primum dicatur, ergo assignandum esset, nam in eo assignando versatur tota difficultas, et præterea falsum est, quod actus, ut proveniens a dono non procedat active a potentia, ut procedens autem a virtute, procedat active a potentia. Si secundum, ergo actus fortitudinis virtutis solius est ejusdem speciei cum actu ipsius et doni, quia si donum non habet motivum aliquod particulare distinctum a motivo virtutis, non poterit influere aliquam rationem specificam particularem in actum, ut etiam patet.

Male dicitur dona perficere ad actiones ut non procedentes active a potentia.

188. Adde, non posse intelligi quod dicit iste auctor ad propositum suæ sententiæ principalis, nimirum dona per hoc a virtutibus distingui secundum S. Thomam, quod dona perficiant ad actiones aliquas heroicas, non quatenus illæ actiones procedunt active a potentia, nam ut sic, virtutes perficiunt ad illas, sed quatenus procedunt ex instinctu aliquo particulari Spiritus sancti ; sed hoc, meo judicio, est nugari in verbis, nam quæro utrum ad operationes, ut procedunt a donis, concurrat potentia active, necne ? Si sic, ergo tam active se habet potentia ad illas, ut procedunt a donis, ac ut procedunt a virtutibus, nam certe eatenus concurrit active ad operationes, ut procedunt a virtutibus, quatenus concurrit active cum virtutibus, et virtutes non possent concurrere sine ipsa, et ob eamdem etiam solam rationem virtutes dici possunt perficere ad actiones, ut procedunt active a potentia, ac consequenter nulla est differentia assignata inter donum et virtutem. Si non concurrat active potentia, ut operationes illæ procedunt a donis, plurima sequuntur inconvenientia.

Potentia concurrit active cum donis.

189. Primo et principaliter, quod idem omnino posset dici de iisdem operationibus, quatenus procedunt a virtutibus, quod est contra adversarium, et destrueret intentum ejus, quia sequeretur non sufficere differentiam, quam assignat inter dona et virtutes. Secundo, possemus considerare actiones morales et bonas procedere, quin consideraremus eas esse aut vi-

tales aut liberas, quia non possumus considerare eas, ut vitales et liberas, quin consideremus illas active procedere a potentia vitali, ut manifestum est, præsertim secundum adversarios. Tertio, quia sequeretur quod perinde esset dona esse intrinsece in potentia operante, aut in alia, quia si non debet potentia ad illas concurrere, ut procedunt a donis, ad quid potius in illa, quam in aliis potentiis collocarentur dona.

Quarto, si non poneretur virtus supernaturalis, verbi gratia, fortitudinis ex parte potentiæ, et actus procedens a dono esset supernaturalis (ut posse fieri non negabit adversarius, nec negari debet, quid enim impediret, si detur donum supernaturale fortitudinis distinctum a virtute fortitudinis quominus possit habere actum sibi correspondentem ?), tum ille actus deberet a potentia, et dono effective procedere, nec enim donum se solo posset sufficere, quia alias actus non esset actus vitalis, aut liber, aut voluntatis ullo modo ; nec potentia etiam se sola, quia alias non esset supernaturalis, ut patet ; ergo potentia habet virtutem activam concurrendi cum dono, et ita etiam concurrit cum ipso tam bene quam concurrit cum habitu, unde patet differentiam Valentiæ esse verbalem tantum.

190. 3. Expositio Suarii. Suarez magis consequenter conatur ostendere donum fortitudinis habere motivum particulare distinctum a motivo virtutis fortitudinis, et consequenter hanc non concurrere ad actum doni. Dicit autem hoc motivum particulare esse honestatem aliquam, quæ ex instinctu Spiritus sancti in Rejicitur. tali materia resultat. Sed contra, hoc relinquit rem tam obscuram, quam ante erat, nisi ostendat nobis quæ sit ista honestas particularis, ut possimus illam distinguere ab honestatibus virtutum omnium, hoc autem ipse non facit, sed ei tamen parcendum est, quia non potuit.

Itaque quando aliquis ex instinctu Spiritus sancti per donum fortitudinis interficit seipsum ut fecit Samson, et Palagia virgo, quæ secundum Ambrosium 3. *de Virg.* ne perderet Virginitatem in flumen se projecit cum sociabus ; et sancta Apollonia, quæ, referente Eusebio 6. *Hist. cap.* 34. insiliit in rogum, non expectans tarditatem carnificum, quando, inquam, aliquis hoc modo interficit seipsum, vel cognoscit hoc esse honestum factum ex natura rei in talibus circumstantiis, et sic sine dubio honestas pertinebit ad aliquam virtutem, et non resultabit ex instinctu aliquo ; sed quicumque cognosceret naturam objecti in illis circumstantiis, bene posset cognoscere quod illud esset honestum independenter ab omni particulari instinctu. Vel non cognoscit id esse honestum ex natura sua, sed ex eo quod sentiat se instigari ad hoc a Deo ; et quod consequenter judicet id esse gratum Deo, vel præceptum a Deo ; sed honestas hinc proveniens erit vel charitatis vel obedientiæ, vel alicujus alterius virtutis. Vel certe non considerabit illam honestatem sub ratione aliqua particulari, sed sub ratione honestatis ut sic, vel alicujus honestatis indeterminate vel confuse, et tum movebitur ad operandum ex amore talis honestatis, ad quem potest dari virtus particularis moralis acquisita, vel infusa, si non sufficiat quæcumque virtus moralis ad illam, ut videri possit sufficere debere, quia quælibet versetur circa

honestatem ut sic, quandoquidem includatur honestas ut sic in honestate particulari quacumque ; ergo in talibus occasionibus non resultat ex instinctu Spiritus sancti aliqua honestas particularis.

Confirmatur hoc efficaciter, quia eatenus posset donum fortitudinis habere honestatem particularem, quatenus haberetur judicium aliquod particulare proponens illam, quod judicium non posset provenire a prudentia, vel fide, vel aliqua virtute intellectuali, ut ipsemet fateri videtur, sed hoc patet esse falsum ex dictis *supra* de dono consilii ; ergo, etc.

Confirmatur secundo, quia quando Deus instigavit Abrahamum ad interficiendum filium, et Samsonem ad interficiendum se, uterque, aut saltem sine dubio primus judicavit Deum præcepisse sibi illam interfectionem, et ex obedientia volebat interficere, quæ propterea obedientia ejus valde laudatur passim a sanctis Patribus ; ergo movebatur ex honestate obedientiæ, et consequenter frustra et inutiliter fingitur aliqua alia honestas, ad quam moveretur per donum. Et sane hæc confirmatio maxime locum debet habere contra Suarium, quia ipse probabilius tenet contra Valentiam, ad actum procedentem a dono non concurrere virtutem aliquam, et si concurreret superfluere donum, aut ejus concursum ; ergo cum ad hunc actum Abrahæ concurrerit obedientia, non debet ad ipsum concurrere donum aliquod distinctum. Nec sufficit dicere quod hoc verum sit, si consideretur iste actus ut procedens ab obedientia, non vero si consideretur, ut procedens a dono, quia si procedit ab obedientia, non debet dici ullo modo per Suarium procedere a dono, alias idem posset dicere Valentia, quod negat Suarez.

Ex quo patet, quam inconsequenter 192.
dicat Suarez Abrahæ voluntatem illam interficiendi filii, ut consideratur processisse ab obedientia, vel latria, non indiguisse dono, bene tamen, ut consideratur in ordine ad filium contra justitiam debitam aut pietatem paternam, et pertinere potuisse ad donum pietatis. Contra quod etiam ulterius facit absurdum videri, quod actus, quo quis vellet interficere filium, esset actu doni pietatis.

Deinde, actus ille, ut est obedientiæ, erat actus habitus contra communes regulas obedientiæ, quæ sine dubio non proponunt similes actus ; ergo debet refundi ut sic, in donum, quandoquidem donum distinguatur a virtute per hoc quod non reguletur per regulas communes et ordinarias, ut regulatur virtus, sed per extraordinarias secundum adversarios.

Impugnatio altera Suarii.

Impugnatur secundo principaliter 193.
sententia Suarii, quia ex eo quod Deus præcipiat bonum temperantiæ, et quod homo præcipiat idem bonum, non sequitur diversa honestas in illo bono, aut saltem non sequitur talis diversitas, quin possit homo per eamdem virtutem temperantiæ, aut obedientiæ in utroque casu temperate vivere ; ergo quod proponatur honestas aliqua per Deum particulari aliquo modo, non infert diversitatem aliquam in illa honestate magis, quam si alio modo minus extraordinario proponeretur, aut saltem, quod nobis sufficit, non infert talem diversitatem quin idem principium posset sufficere ad eliciendum actum, circa illam utroque modo propositam.

Quod Deus particulari modo ostendat honestatem non arguit honestatem illam esse distinctam.

Duæ disparitates Suarii.

Respondet Suarez negando consequentiam, quia eadem virtus, qua quis obedit Deo et homini præcipientibus idem præcise tendit in objectum, ut propositum per legem, non curando qua lege, divinane, an humana præcipiatur; et quia lex humana, quando præcepit aliquid faciendum, supponit in illa re honestatem; motio vero specialis Spiritus sancti non supponit bonitatem specialem, circa quam versatur donum, sed confert talem.

194. Rejicitur 1.

Contra, neutra ex his disparitatibus satisfacit; non prima, quia petit principium, quæritur enim cur virtus illa sic feratur per se in objecta proposita per legem, ut sic abstrahendo a legislatore, et fortitudo, verbi gratia, non sic feratur in objectum arduum propositum per rectam rationem abstrahendo ab hoc, quod illa recta ratio sit juxta regulas communes, vel particulares a Deo per instinctum, aut a fide vel prudentia.

Rejicitur 2.

Non etiam secunda, quia quidquid sit, an lex humana præsupponere debeat bonitatem honestam (in quo tantum posset esse quæstio de nomine), profecto non potest esse dubium, quia superior humanus posset præcipere aliquid quod alias esset indifferens, imo et malum, ut verbi gratia, ne quis reciperet aliquem advenam hospitio, sed potius omnem talem reprehenderet aspere, et idem posset præcipi a Deo; ergo tum saltem esset eadem ratio, atque de eo quod fieret ex instinctu, et sine instinctu, nec illa disparitas habet locum, deinde nullus instinctus potest tribuere honestatem alicui actioni, nisi quatenus est superioris, cui tenetur quis obedire; ergo bonitas proveniens ab instinctu, erit bonitas obedientiæ. Omitto plures alias improbationes, brevitatis gratia, et quia hæc abunde sufficiunt.

Legislator humanus posset præcipere aliquid indifferens.

Manet ergo quod dicit Scotus hìc donum fortitudinis spectare ad virtutem fortitudinis, nec ab ea distingui; cum enim conveniant in nomine et materia circa quam, omnino gratis, et sine ullo vel levi fundamento distinguerentur specie, ut magis patet ex impugnatione jam præmissa.

Quintum donum est *scientiæ*, cujus actus explicatur a D. Thoma 1. 2. *quæst.* 68. esse judicium practicum de rebus operabilibus seu agendis ex instinctu Spiritus sancti. Sed cum ipsemet expresse oppositum doceat 2. 2. *quæst.* 8. *art.* 6. hujusmodi judicium omne revocans ad donum consilii, non est quod in hac explicatione impugnanda laboremus, præsertim cum sufficienter per hoc ipsum non valere convincatur, quod nullum sit judicium practicum de rebus quibuscumque, quod a fide et prudentia, et dono consilii non possit provenire.

Idem S. Thomas *in illa quæstione* 8. alio modo explicat hoc donum, dicens ipsius actum consistere in judicio speculativo, sed contra hoc facit, quod hæc dona Spiritus sancti sine dubio dentur directe in ordine ad operationes conducentes ad vitam æternam, ad quas nullum judicium speculativum, qua tale conducit. Deinde non potest assignari aliquod judicium speculativum, ad quod sufficere non possit scientia acquisita, aut fides quod judicium particulariter esset tribuendum Spiritui sancto, ut magis patebit ex dicendis.

Suarez dicit actum scientiæ hujus consistere in judicio, quo judicantur res fidei esse convenientes seu amabi-

les, secundum quod *supra* explicavit sapientiam, quam a scientia solum distinguit per hoc quod sapientia judicat convenientiam et amabilitatem rerum fidei, secundum rationes æternas, scientia vero secundum rationes inferiores. Unde si quis judicaret permissionem peccatorum esse convenientem ad servandam libertatem, aut complementum universi, habebit actum hujus doni; si vero judicaret id esse conveniens ad ostensionem divinæ sapientiæ et bonitatis ex malis bona elicere potentis et solentis, judicium erit actus sapientiæ.

Hæc doctrina iisdem rationibus impugnari potest, quibus *supra* impugnavimus ejus sententiam de sapientia, et ulterius hîc contra eam addo quod ex ea sequeretur donum sapientiæ et scientiæ non esse distinguenda realiter, quod est contra ipsum. Probatur sequela, quia sicut secundum ipsum, idem donum scientiæ potest sufficere ad judicandum veritates fidei esse convenientes et amabiles propter quascumque rationes inferiores quantumvis inter se diversissimas; ita etiam idem donum posset sufficere ad id judicandum propter rationes inferiores et superiores, licet quatenus procederet ex rationibus superioribus, haberet nomen sapientiæ, et nomen scientiæ, ut procederet secundum rationes inferiores; nec enim est major diversitas inter rationes superiores et inferiores, quantum ad inferendum distinctionem in dono respiciente illas, quam inter plures rationes inferiores, aut plures superiores.

Confirmatur, quia ipse reprehendit Scotum, eo quod dicat idem donum habere rationem scientiæ et intellectus, et habere ista nomina, secundum quod tenderet in diversa objecta, nimirum nomen *scientiæ*, ut tenderet in articulos magis remotos, et minus expresse propositos, nomen vero *intellectus*, ut tendit in articulos primos, et magis distincte ac clare propositos. Sed certe hoc tam convenienter dici potest, quam quod sapientia solum distingueretur a scientia eo modo quo explicat Suarez; ergo Suarez reprehendendo Scotum, reprehendit etiam se, aut dat occasionem aliis ad id faciendum.

Quæ autem addunt ad confirmationem suæ sententiæ ex Augustino et Philosopho distinguentibus sapientiam et scientiam per ordinem ad altissimas ac minus altas causas et rationes superiores ac inferiores, non faciunt ad rem, quia certum est quod non loquantur de sapientia et scientia, quæ sunt dona, sed de acquisitis, quæ sunt diversissimæ rationis, nec propterea dona debent habere proportionem cum illis. Minus fundatur quod addit de correspondentia sapientiæ cum charitate, et scientiæ cum spe, quia certum est quod uterque actus sapientiæ et scientiæ possit conducere æque ad utrumque actum spei ac charitatis, nec ullum est vestigium istius particularis correspondentiæ, quam imaginatur Suarez, ut fusius, si liberet, ostendi facile posset.

Aversa *supra* existimat donum scientiæ esse illud quo adjuvatur intellectus ad actum illum, qui præcedit pium credulitatis affectum, quo imperat voluntas intellectui ut credat, qui actus intellectus habet pro objecto credibilitatem mysteriorum fidei, et est supernaturalis in substantia secundum ipsum et Thomistas communiter ac recentiores. 198. 4. Explicatio Aversæ.

Rejicitur. Non consistit in principio actus præcedentis pium credulitatis affectum.

Sed contra hoc facit quod iste actus sit actus prudentiæ, ut vel ipsomet fatente communiter reputatur ; ergo potius pertinet ad donum consilii, quam ad donum scientiæ. Deinde falsum supponit, nimirum istum actum esse supernaturalem in substantia, ut ostensum est supra *dist.* 25.

Rursus hæc explicatio est nova, et absque auctoritate, vel alio fundamento, quam quod sic explicari posset donum scientiæ.

199. Vera explicatio, hoc donum esse fidem ut respicit determinata objecta aliqua.

Rejectis ergo his dicendi modis, concludendum est cum Scoto donum scientiæ nihil aliud esse, quam ipsum habitum fidei, quatenus concurrit cum intellectu ad veritates aliquas determinatas fidei, distinctas ab illis, in quas tendit eadem fides, ut habet rationem intellectus, ita scilicet ut non significentur duo dona distincta hîc per intellectum et scientiam. Sed ut *supra* dictum est, idem omnino realiter, quod dici debeat intellectus, quatenus concurrit ad credendum articulis illis, quæ sunt quasi prima principia prærequisita in ordine ad credendum aliis articulis, ut quod Scriptura sit Verbum Dei scriptum ; traditio Verbum Dei non scriptum ; Ecclesia habeat infallibilem assistentiam Spiritus sancti in proponendis et decidendis controversiis fidei.

Scientia vero dicatur idem ipse habitus, quatenus concurrit ad alios articulos, quæ non sunt prima principia, nec necessario prærequisita ad reliquos communiter, ut quod Christus sit incarnatus, fiat transubstantiatio panis et vini in corpus et sanguinem Domini, Christus descendit ad inferos, ascendit ad cælos, et similia.

200. Probabilitas hujus sententiæ fundatur partim in rejectione aliarum sententiarum, partim in eo quod hîc tantum inter dona pertinentia ad intellectum, et specialiter attributa Spiritui sancto collocanda videantur, quæ ad actus bonos et vitam æternam specialiter conducunt, sed talia sunt, solummodo fides et prudentia, ergo illa sola hîc sunt enumeranda ; sed hoc supposito, manifestum est non posse melius explicari scientiam, ergo etc.

Pro[...] præc[...] expl[...]

Deinde fides nonnunquam vocatur scientia in Scriptura, ut in illo Luc 1. *Ad dandam scientiam salutis plebi ejus in remissionem peccatorum*, quod nulli alii cognitioni videtur convenire posse tam commode quam fidei ; nam scientiam salutis de qua hîc fit mentio, Baptista dedit Judæis, vel cum ostendit eis Messiam, dicens : *Ecce Agnus Dei*, etc. vel quando prædicavit illis pœnitentiam, sed utraque scientia erat fides ; neque enim ipsi cognoscere poterant aut Messiam, aut necessitatem pœnitentiæ, nisi per fidem, ut manifestum est.

Fide[...] nun[...] vo[...] sci[...]

Fid[...] sc[...] sa[...]

Dicitur autem fides optime scientia salutis, quia *qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit*, Matth. ult.

Item Sapientiæ 8. *Et ut scivi quoniam aliter non possem esse continens, nisi Deus det*, quo in loco fit sine dubio mentio de fide, quia sola fide poterat hoc cognoscere.

Item Joan. 4. *Audivimus et scimus, quia hic est vere Salvator mundi*, ubi ipsemet S. Thomas fatetur fidem quandoque vocari scientiam, cujus rationem ipse refundit in certitudinem ejus.

Item Joan. 9. *Nos scimus, quoniam peccatores Deus non exaudit ;* denique pluribus aliis locis idem habetur.

Quod si dicatur, non posse fidem

vocari scientiam proprie, hoc non obstat, quia certum est quod in Scriptura sæpe nomina in impropria significatione accipiantur; cur ergo ita non diceretur nomen *scientiæ* accipi apud Isaiam ubi agit de donis, sicut accipitur in omnibus his aliis locis?

Confirmatur auctoritate sancti Augustini *lib.* 1. *de sermone Domini in monte, cap.* 3. ubi donum scientiæ attribuit lugentibus amissionem summi boni, quibus nulla alia tam efficax cognitio deservit, quam cognitio fidei, qua cognoscunt summum bonum propter peccata deperdi.

Sextum donum est *pietatis.* Hanc pietatem explicat Medina consistere in eo dono, quod perficit ad opera, ad quæ omnes facienda tenentur; sed hæc explicatio connexionem habet cum præmissa ipsius de dono fortitudinis, et propterea ex dictis facile patet, quam sit insufficiens. Addi potest, non esse unum aliquod donum, quod possit ad omnia illa opera facere, et si fuisset, non esse rationem cur donum pietatis posset vocari potius quam fortitudinis. Deinde nulla est ratio cur potius ad opera præcepta omnibus, possit quis perfici per donum pietatis, quam ad opera aliqua non præcepta ullo modo, sed tamen insigniter bona.

Suarez dicit proprie hoc in loco significari per *pietatem* non illam virtutem, qua ordinamur ad observandos parentes, consanguineos, et patriam, de qua sæpe Philosophi agunt, et Theologi etiam cum S. Thom. 2. 2. *quæst.* 101. sed illam, quæ versatur circa Deum, et coincidit cum religione, quoad omnia, præterquam quod ut habet rationem doni, fiat ex speciali instinctu Spiritus sancti. Addit tamen propterea, quod non significetur per pietatem hoc modo sumptam donum pietatis adæquate, sed per Synecdochen, totum significari nomine partis.

Sed contra hunc dicendi modum in primis occurrit quod gratis, et sine sufficienti fundamento dicat *pietatem* hîc significare proprie donum, quo perficimur erga Deum correspondens religioni, potius quam donum misericordiæ, quæ etiam pietas vocari solet, et de qua S. Gregorius *hom.* 19. intelligit hoc donum, cujus auctoritas majoris deberet esse momenti ad ita intelligendum hunc locum, quam conjectura ex Tertulliano *lib.* 5. *contra Marcionem, cap.* 8. desumpta ad intelligendum oppositum. Secundo, quando aliqua vox accipitur per figuram pro aliqua re in aliquo loco, in illo loco proprie significat illam rem, non autem illud aliud, quod secundum se, et non figurate significat.

203. Rejicitur. Non consistit in aliquo pertinente ad religionem potius quam misericordiam.

Vox figurate accepta pro aliqua re, illam eo loco proprie et litteraliter significat.

Unde quando Christus in Scriptura dicitur leo, agnus, et similia, certum est quod in iis locis ista nomina non significant proprie animalia ista irrationalia, quæ alias secundum se significant. Et quando dicit quis vere per Metonymiam, aut Synecdochen quod biberit poculum, capiens continens pro contento, certum etiam est quod *poculum* significet in illa oratione ipsum liquorem, et non vas; ergo cum secundum Suarez hoc in loco pietas capiatur Synecdochice, nimirum ut pars justitiæ, seu virtutis perficientis in ordine ad alterum pro tota illa justitia; proprie in hoc loco pietas significat totam illam justitiam, quamvis alias proprie significaret partem illius.

Ulterius deficit Suarez in re princi-

palissima, quia non significat quodnam sit objectum particulare motivum hujus doni, quo distinguatur a virtutibus infusis et acquisitis, quod principaliter intendit et promisit facere. Nec sufficit si dicas quod illam rationem particularem insinuaverit, dicendo quod debeat esse ex instinctu particulari Spiritus sancti, nam in hoc conveniunt omnia dona ; ergo non sufficienter distinguuntur inter se per hoc.

204. Sententia Aversæ. Quantum autem ad hoc quod dicit Suarez significari nomine *pietatis* justitiam, qua ordinamur in ordine ad procurandum bonum alterius, convenit cum ipso Aversa, qui tamen duobus modis ait accipi posse justitiam, ut sic, taliter significatam. Primo sic, ut comprehendat charitatem et spem Theologicam, et sane non incongrue sic acciperetur, si per aliud donum non significaretur charitas et spes, quia satis est verisimile quod vel ipsamet charitas sit donum, vel habeat donum aliquod sibi proportionatum, ac correspondens quod deberet potius exprimi, quam aliquod aliud donum, inter dona particulariter attributa Spiritui sancto. Secundo sic, ut capiatur prout comprehendit solum virtutes alias morales respicientes alterum præter spem et charitatem. Et hoc modo melius capitur, supposita nostra sententia, nimirum quod per *sapientiam* intelligatur inter hæc dona charitas et spes, quod ipse Aversa satis probabile putat.

205. Explicatio Scoti per pietatem significari misericordiam in pauperes. Scotus denique intelligit per donum pietatis misericordiam in pauperes, prout intelligit S. Gregorius *supra*. Hoc tamen non obstante posset ad modum dicendi Aversæ optime revocari sententia Scoti, nam licet dicat quod per *pietatem* intelligatur misericordia in pauperes, et quod justitia et temperantia exprimantur non sub ratione propria, quæ convenit ipsis, ut dicunt rationem communem omnibus suis inferioribus, sed sub ratione alicujus ex suis speciebus sub se contentis, verbi gratia, justitia sub ratione misericordiæ ; non est tamen necesse ut velit per hoc quod justitia, (et idem est de temperantia,) non comprehendantur inter dona secundum rationem propriam justitiæ et temperantiæ, ut sic, sed quod nomina illa *pietatis* et *timoris*, per quæ hîc significantur, non significent ex se proprie istam rationem universalem temperantiæ et justitiæ, ut sic, sed potius aliquam rationem particularem contentam sub ista ratione.

Moveri autem quis posset ad intelligendum Doctorem hoc modo, quia videtur magis congruum, quod tres Theologicæ, et quatuor cardinales in tota sua latitudine dicantur significari per hæc septem dona directe, quam quod aliquæ species inferiores aliquarum ex illis sic significentur, præsertim si id possit fieri sine inconvenientia, ut potest, si sequamur hanc interpretationem. Cui tamen magis placet dicere quod ipsum donum misericordiæ directe hîc, significetur nomine *pietatis*, et non justitia, ut sic, per me licet. Et si quæratur cur illud donum potius exprimatur quam donum religionis, aut justitiæ commutativæ, aut amicitiæ, aut liberalitatis, aut obedientiæ ? potest responderi Prophetam per se primo significasse illa dona, quæ principalissime elucebant in Christo, et quorum considerationem magis volebat haberi ; inter autem partes justitiæ, ut sic, nihil magis eluxisse in

Christo, aut esse a nobis recolendum, quam misericordiam, quæ est super omnia opera ejus, et de qua sæpius fere fit mentio in Scriptura, quam de ullo alio attributo ejus.

Timor Domini, in quo explicando deficit etiam Medina, dum dixit munus ejus esse perficere hominem in ordine ad recessum a malo; nam cum mala sint multiplicia, certum est unum donum non sufficere ad recedendum ab omnibus; deinde per exercitium virtutis, receditur semper a malo, quoties saltem fit ex instinctu extraordinario Spiritus sancti, quod maxime verum est in sententia Thomistarum, non admittentium actus indifferentes, nec actus supernaturales affectas ulla circumstantia mala; ergo donum timoris non distinguetur a dono concurrente et impellente ad illos actus virtutum, quibus receditur a malo, et consequenter non distinguetur a dono fortitudinis ac pietatis, per quæ secundum Medinam perficitur homo ad opera virtutum. Præterea, certum est quod timor Domini, tam filialis quam servilis, non solum juvat ad recedendum a malo, sed etiam directe ad faciendum bonum; ergo non deberet potius explicari per ordinem ad unum quam ad alterum.

Aliqui alii hunc timorem volunt esse servilem, rectum tamen, et moderatum, et ita videtur sentire S. Hieronymus, qui propterea dicit hæc dona omnia non fuisse communicata Christo in propria persona, sed partim in propria, partim in membris, nimirum, quia hunc timorem non habuit propter ejus imperfectionem. Accedit ad hanc sententiam Gregorius *homil.* 19. *in Ezechielem*, asserens hunc timorem esse, quem charitas mittit foras, et Augustinus 2. *Doct.* 7.

Hanc impugnat Suarez primo, quia licet, inquit, possit esse bonus et sanctus timor servilis Dei (nam de tali solum potest esse quæstio, malum enim sine dubio non inspirat Spiritus sanctus), tamen non computatur inter dona secundum S. Thom. 2. 2. *q*. 100. At hæc ratio petit principium, et auctoritas S. Thomæ non satis est ad rejiciendam sententiam ullius Patris. Secundo impugnat, quia talis timor est imperfectus, et expellitur per charitatem, nec fuit proprie in Christo. Verum hoc totum expresse tenent prædicti Patres; ergo nihil dicitur contra ipsos, quod urgeat. Tertio impugnat, quia non est proprius justorum, cum conveniat etiam peccatoribus, dona vero sunt propria justorum, sed hîc etiam petit principium in minori. Et præterea posset negari major, loquendo de timore servili perfectiori excludente efficaciter affectum peccandi, et procedente partim ex amore, partim ex consideratione pœnarum, qualem timorem vocat hîc Magister initialem, et distinguitur a servili puro et a perfecto charitatis.

Impugnatio Suarii. 1. Rejicitur. — *Item 2.* — *Item 3.*

Impugnat denique quarto, quia talis timor est potius actus spei, cui, sicut nec ulli Theologali, non correspondet proprium donum, quia, inquit, virtutes Theologicæ optimo modo in sua materia operantur.

Item 4.

209. Hæc impugnatio etiam non sufficit; tum quia timor servilis perfectior non spectat potius ad spem quam ad charitatem, et si sit conducens ad bonum aliquod determinatum faciendum, vel malum fugiendum, potest ex affectu virtutis non Theologicæ, ut temperantiæ, vel justitiæ; tum quia quamvis esset actus spei, non propterea deberet

Timor servilis perfectior non magis spectat ad spem quam charitatem.

excludi a ratione doni, nam certe nulla est ratio dicendi quod virtutes Theologicæ ita perfecte in sua materia operentur, ut non debeat conferri donum particulare distinctum ab ipsis ad operandum in illa materia, quæ ratio non sit ad idem dicendum de virtutibus moralibus, saltem infusis, in sua materia; cum enim hæ tam infusæ sint ac supernaturales, quam illæ, quibus sola materia differunt, et motivo, cur tam perfecte non operarentur in sua materia, ac illæ in sua, præsertim cum tam evidens sit hominem ad amandum et superandum in Deo sæpe mirabili et extraordinario modo moveri, atque adeo ex instinctu particulari Spiritus sancti?

210. Vera impugnatio secundæ explicationis. Non est potius intelligendus per donum timoris timor servilis quam filialis,

Melius impugnatur ergo illa sententia, quia non est potior ratio cur intelligeretur per *timorem* ille, qui est imperfectior et excludi solet a charitate, quam perfectior, qui non excluditur; et quia per donum timoris aliqua determinata virtus ex tribus Theologicis, et quatuor cardinalibus significari debet, sicut significabatur per cætera dona, quæ virtus distinguatur a virtutibus significatis per reliqua dona, ut patet. Sed hoc non sufficienter fit per istam sententiam, ut etiam patet, nam si timor iste dicatur esse actus charitatis aut spei, pertinet ad sapientiam; si non, nisi explicetur de aliquo determinato timore servili, non magis significare debet unam aliquam, quam quamcumque aliam virtutem. Quantum autem ad auctoritatem Patrum, adducemus inferius æquivalentes pro ea, quam præferimus sententiam.

Tertia explicatio rejicitur.

Ex quibus impugnari potest alia sententia eorum, qui cum D. Thoma 2. 2. *quæst.* 19. *art.* 1. intelligunt per *timorem* illum qui filialis est, et perfectus ac procedens totaliter a charitate.

Alii dicunt quod sit timor reverentialis, qui est actus Religionis, aut versatur circa materiam ejus, sed quandoquidem religio sufficienter comprehendatur sub justitia, quæ significatur per donum pietatis, potius debet hîc intelligi virtus aliqua alia non sufficienter comprehensa sub aliis donis.

Itaque optime Scotus dicit per *timorem* hîc intelligi humilitatem, quæ est pars temperantiæ, et moderatur honores; quæ explicatio conformis est Augustino cap. 4. de sermone Domini in monte: *Timor Dei*, inquit, *congruit humilibus, de quibus etiam dicitur*: *Beati pauperes spiritu*, *id est*, *non inflati*, *non superbi*; *de quibus etiam dicit Apostolus*: *Noli altum sapere, sed time*; et sermon. 17. de Sanctis 11. *Tanquam a convalle plorationis, per convallem autem humilitas significatur, quis est autem humilis, nisi timens Deum.*

Gregorius quoque idem sentit 1. *Mor. cap.* 15. *et* 2. *Moral. cap.* 26. ubi timorem hunc superbiæ opponit. Confirmatur, quia aliqua pars temperantiæ debet hîc intelligi, alias sola temperantia excluderetur sine causa a septem his donis, reliquis virtutibus cardinalibus comprehensis, quod omnino non est dicendum; sed ex temperantiæ partibus nulla potius specificari debuit, quam humilitas, quæ est fundamentum virtutum omnium, secundum Augustinum serm. 10. de verbis Domini: *Magnus esse vis? a minimo incipe. Cogitas magnam fabricam construere celsitudinis? de fundamento prius cogita humilitatis.*

Unde humilitas initium sapientiæ merito censeri potest, et intelligi consequenter nomine timoris Proverb. 1. *Initium sapientiæ timor Domini.*

S. Thomas 1. 2. *quæst.* 68. intelligit per timorem partem temperantiæ directe, in quo nobiscum convenit, non tamen illam, quæ est humilitas, sed potius illam, quæ cohibet inordinatas delectationes, de qua intelligit Aversa illud Prov. 16. *In timore Domini declinat omnis a malo;* et Psalm. 118. *Confige timore tuo carnes meas, a judiciis enim tuis timui.* At non video cur hæc loca ad illam partem temperantiæ specialiter restringerentur ; et præterea cum aliqui ex Patribus expresse hunc timorem de humilitate intelligant, potius id dicendum est, quod etiam fatetur Suarez, qui tamen non ostendit rationem particularem ob quam hic timor exigeret principium distinctum ab ipsa virtute humilitatis, aut temperantiæ moralis acquisitæ, vel infusæ.

Ex his vero patet, quam male Valentia dicat donum pietatis subjectari in voluntate, quatenus est concupiscibilis, quandoquidem istud donum respiciat alterum ; donum vero fortitudinis et moris spectare ad partem irascibilem, nam temperantia cum omnibus ejus partibus spectat ad concupiscibilem secundum omnes. Quod autem præterea supponere videtur cum Thomistis solum subjectari in voluntate virtutes respicientes alterum, et virtutes temperantiæ ac fortitudinis subjectari in parte sensitiva, et absolute, falsum esse constat *ex distinct. præced.* Et præterea omnino absurdum videtur dona aliqua supernaturalia in substantia, qualia sunt hæc septem dona secundum ipsum, et Thomistas omnes, subjectare in parte sensitiva, quæ secundum se non respicit bonum, et posset quemcumque actum suum habere affectum aliqua circumstantia mala prout voluntas dirigeret ipsos.

Patet ex his ulterius, qua ratione dona sunt necessaria ad salutem ; non enim alia quam ut necessariæ virtutes, quibus identificantur secundum nos. Imo nec formaliter quidem, ut habent rationem donorum particularium Spiritus sancti, aut ut actus eorum fiunt extraordinario modo, aut contra regulas communes, sunt simpliciter necessarii ; sufficerent enim simpliciter actus ordinarii virtutum, sed conferuntur ad melius esse, et majorem perfectionem ac testificationem bonitatis divinæ, non contentæ ordinaria auxilia impendere, sed sæpe extraordinaria conferentis. Quod etiam tenendum censerem, quamvis diceretur dona a virtutibus distingui realiter, et sane ipsemet S. Thomas non alio modo dicit dona esse simpliciter necessaria ad salutem, quam ratione connexionis, quam habent cum charitate et gratia, quæ sine dubio simpliciter est necessaria. At tenendo dona distingui a virtutibus, non existimo adhuc reperiri posse rationem urgentem hanc necessariam connexionem, quæ sine fundamento statui non debet, sicut nec asseri multiplicatio rerum necessariarum ad salutem.

213. Quomodo dona sunt necessaria ad salutem.

Patet denique sufficientia divisionis donorum in septem, nam cum non distinguantur a virtutibus, quemadmodum virtutes omnes practicæ et morales sufficienter distinguuntur in septem, nimirum tres Theologicas, et quatuor cardinales, non quod non possunt dividi in plura, vel pauciora

membra, sed quod nulla sit virtus, quæ ad aliquam ex his revocari non possit; et quod hæ septem inter se distinguantur, eodem modo de donis ipsis correspondentibus, sive distinguantur ab ipsis, sive non, dicendum est. Fundamenta adversariorum facilia sunt, utcumque tamen inferius solventur *num.* 230. *et sequentibus.*

SCHOLIUM.

De fructibus, quos enumerat Apost. ad Galat. 5. varie sentiunt Doctores. D. Thom. 1. 2. q. 79. a. 1. et 2. dicit esse actus. Aleus. 3. p. quæst. 62. m. 2. 3. dicit esse delectationes. D. Bonavent. optime de eis tractat opusc. de Diæta salutis tit. 8. et hìc a. 1. q. 1. videtur convenire cum Doct. qui hìc tenet fructus non distingui a virtutibus; nam quidam eorum sunt virtutes expressæ in illo septenario; alii vero sunt species contentæ sub enumeratis in septenario, vel delectationes comitantes actus virtutum, et singula percurrit et explicat. Ita Gabriel hic q. unic. Major. q. 1. Alm. q. unic. et fere omnes citati Schol. *præced.* Ex quibus aliqui putant eos esse actus virtutum. Ita Vasquez et alii, nec id est contra Doct.

21. Resolutio de fructibus. De fructibus dico (t) quod quidam illorum sunt virtutes secundum illam regulam, secundum quam enumeratæ sunt in illo septenario; quædam autem sunt species virtutum ibidem enumeratarum; quædam, nec sic, nec sic, sed delectationes consequentes actus, verbi gratia, charitas exprimitur ibi proprio nomine, et similiter fides, spes autem in hoc quod dicitur longanimitas. Unde legitur de Patriarchis, longanimes in spe, quasi in longum animose expectantes.

Virtutes morales exprimuntur ibi; fortitudo quidem in patientia; justitia in sua specie, quæ est misericordia, in hoc quod dicitur bonitas, sicut communiter dicitur bonus, qui communicat se proximo; et in alia specie, quæ est amicitia, exprimitur ibi benignitas, quæ est quasi benevolentia, et bona igneitas. In tertia specie, quæ pertinet ad regimen, vel ad subjectionem, ibi mansuetudo, vel specialiter exprimitur ibi obedientia; mansuetus enim est, qui exequitur injuncta sine murmure. Temperantia exprimitur in duabus speciebus suis, in continentia et castitate. Si placeat dicere continentiam circa alia delectabilia, et circa venerea, castitatem, vel potest poni una species temperantiæ, ut continentia dicatur una species, et castitas circa quæcumque delectabilia, quomodo Philosophus 7. *Ethic.* ponit castitatem esse quemdam gradum in qualibet virtute. Prudentia exprimitur per modestiam; modestus enim est, qui modum debitum tenet in agendo; et prudentiæ est invenire modum in actione, et præfigere et terminare.

Sic igitur habemus tres virtutes in se, fortitudinem in patientia, justitiam in tribus speciebus, temperantiam in una specie, vel duabus; prudentiam in una specie; et ita omnes virtutes, tam intellectuales quam morales. Alia quædam enumerantur ibi, quæ sunt delectationes concomitantes, vel consequentes actum, ut gaudium, quod proprie est delectatio in voluntate, et pax, quæ est securitas habendi objectum sine repugnantia.

Sic igitur patet (u) quod in sustinendo septem virtutes sufficien-

ter perficere hominem in via, in se, vel in suis speciebus, non erunt necessarii alii habitus, qui nec sint illi, nec species earum, nec enumerantur alii in donis, nec in beatitudinibus, nec in fructibus. Et licet numerus sit alius explicitus beatitudinum et donorum, hoc est, quia aliquæ species illarum septem virtutum aliter exprimuntur hîc quam ibi, et non quia sint alii habitus, qui non sunt illarum virtutum species. Si etiam tantum ponderaretur Scriptura, quæ ponit alicubi octonarium, alicubi septenarium, oporteret eos distinguere, ut diversos habitus ; quare igitur non ponuntur distincti habitus illi, de quibus facit mentionem Apostolus 1. *Corinth.* 12. ubi ponitur novenarius ab illis, quos enumerat Petrus : *Ministrate in fide vestra virtutum*, etc. Frequenter igitur Scriptura eadem realiter exprimens, exprimit sub aliis verbis, nunc omittens quædam, nunc alibi explicans sic omissa.

Ad argumentum (x) in oppositum patet, quia etsi numerus non sit idem, hoc non est habituum ab habitibus, sed specierum intermediarum vel specialissimarum contentarum sub istis sunt alii numeri ; vel si omittuntur aliquæ illarum alicubi, et alicubi non, numerata tamen hîc et ibi sunt eadem, ut declaratum est.

Ad illud Philosophi (y) de virtute heroica, quod adducitur pro opinione prima, dico quod in omni bonitate assignat quatuor gradus, qui sunt ejusdem habitus in specie, scilicet perseverantiam, continentiam, temperantiam, et heroicam. Perfectissima igitur virtus in eadem specie manens est heroica, et sic metaphorice loquuntur aliqui, quod perficit modo inhumano, quia scilicet non est communiter hominis ad illum gradum, licet ejusdem speciei, attingere ; et quod adducitur per oppositum de bestialitate, posset similiter dici, quod esset excessus in eadem specie vitii ; sed melius potest dici alterius speciei, quia circa aliud objectum ; sed ex hoc non sequitur propositum, quia circa multa contingit errare, et vitiose agere, sed circa tantum unum, scilicet perfecte circumstantionatum, contingit recte agere, rectius et rectissime ; licet igitur bestialitas sit alius habitus a communi vitio humano, qui est circa aliud objectum, non sequitur heroicam esse alterius speciei a virtute humana, quia circa idem objectum ordinat, sed excellentius, nec est manifestum hanc excellentiam non posse esse per alium gradum ejusdem speciei.

COMMENTARIUS.

(t) *De fructibus dico.* Hîc, quod fecerat de beatitudinibus et donis, facit etiam de fructibus, eos ad virtutes revocando, qui vel actus sunt, vel principia actuum. De his autem fructibus mentionem facit Apostolus ad *Galatas* 5. ubi postquam dixerat quod caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem, ut cognosceretur quis superior esset, et quid cuique tribuendum, recenset opera carnis, et fructus Spiritus ad numerum duodenarium his verbis : *Fructus autem Spiritus est charitas, gaudium, pax,* 214. De fructibus.

patientia, *longanimitas*, *bonitas*, *benignitas*, *mansuetudo*, *fides*, *modestia*, *continentia*, *castitas*.

Non specificat omnes fructus Spiritus in particulari Apostolus numero suo duodenario. Cur opera bona vocantur fructus.

Circa hæc imprimis advertendum, non esse necesse, ut hìc omnes fructus Spiritus in particulari assignaverit Apostolus, sicut nec omnia opera mala carnis assignavit; unde ipsemet addidit operibus carnis enumeratis, *et his similia*, quæ etiam verba referri possunt similiter ad fructus Spiritus. Deinde advertendum opera bona hæc provenientia a Spiritu bono vocari fructus, quia solent germinare et pullulare ex arbore, seu agro cordis nostri, quando seminatur in eo gratia adoptionis quæ *Job*. 3. dicitur semen : *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet ;* unde et justus comparatur arbori Psalm. 1. *et erit tanquam lignum quod plantatum est secus decursus aquarum, quod fructum suum dabit in tempore suo*.

215. An per fructus significat Apostolus actus vel habitus.

Controvertitur autem, an per fructus hìc significentur actus, an habitus. Communior sententia recentiorum videtur esse quod sint actus, loquendo de iis, quæ non significant delectationes, aut passiones sequentes actum. Sed quantum ad propositum nostrum principale, et mentem etiam Scoti, perinde est quid dicatur, et non desunt congruitates pro et contra; pro enim facit quod Apostolus hìc opponat fructus operibus carnis, ergo ut opera non significant per se primo habitus, idem dicendum de fructibus. Contra vero facit, quod nomina hìc posita, absolute et simpliciter prolata denotent potius habitum quam actum; unde qui dormiret, posset optime vocari castus, mansuetus, longanimis, bonus, et modo haberent virtutem habitualem castitatis, mansuetudinis, etc. Sed ut dixi perinde est, quid teneatur, sufficit enim nobis quod in quocumque ponantur, sive in actibus, sive in habitibus, sive etiam in delectationibus consequentibus actus, non dicant nec habitus, nec actus distinctos ab actibus ac habitibus donorum ac virtutum, quod jam communiter tenetur etiam a Thomistis et recentioribus.

Unde restat explicare singulos fructus, quamvis enim nec hoc etiam ad intentum principale requiratur, quia quomodocumque explicentur, non debent distingui a donis ac virtutibus, sicut nec beatitudines, tamen quia Doctor id facit, conformabimus nos ipsi.

Itaque per *charitatem* intelligi debet ipsamet virtus Theologica sic dicta, nihil enim aliud potius, et nihil impedit quominus ipsa suo nomine significetur, præsertim cum nihil magis arguat Spiritum adoptionis, in quo clamamus *Abba, Pater*, quam ipsa. Et si quæratur quomodo charitas possit esse fructus Spiritus, cum ipsamet sit Spiritus, quo formaliter adoptamur, respondeo, si loquamur de charitate actuali, non esse difficultatem, quia ipse procedere solet ab habituali, per quam sic adoptamur; si vero loquamur de habituali, non est necesse ut dicatur esse fructus Spiritus alterius intrinseci, et inhærentis habitualiter, sed sufficit quod sit fructus Spiritus sancti, et gratiæ actualis, per quam disponimur ad ipsam ; deinde ipsamet quoad augmentum potest dici fructus sui ipsius, quoad primum gradum, qui communicatur nobis absque merito de condigno, quatenus ille primus gradus concur-

rit ad meritum, quo de condigno meremur illud augmentum.

Charitati subjungitur merito *Gaudium*, quod putat Doctor esse delectationem sequentem in voluntate actum; et licet non significet actum, tamen ad nullum potius debet sequi, quam ad actum charitatis, qui omnium est perfectissimus, et post quam propterea verisimiliter gaudium numerabatur, ut significaretur, de eo gaudio potissimum agi quod sequitur ad charitatem, quod sine dubio diversissimæ rationis est ab eo quod concipiunt peccatores et imperfectiores etiam justi ex rebus mundanis.

Tertius fructus est *Pax*. Hanc dicit S. Thomas èsse perfectionem gaudii; Scotus vero esse illam delectationem, quæ oritur ex securitate habendi objectum amatum, et adhærendi ipsi; et fortassis non dissentiunt in re, nam per hanc delectationem posset intelligere D. Thomas complementum gaudii, quod certe nunquam potest esse tam completum sine hac securitate, quam cum ea, ut patet experientia. Advertendum autem hîc, quod hæc securitas non possit esse perfecta in hac vita absque speciali revelatione; potest tamen esse quædam moralis securitas ex probabilibus quibusdam conjecturis, major et minor secundum statum cujusque, et gratiam particularem Dei, qui sæpe imperfectionibus majorem dat hujusmodi securitatem quam perfectioribus.

Alio modo posset intelligi Scotus de hac pace, nimirum quod velit eam consistere in securitate et tranquillitate mentis, orta ex eo quod possit adhærere bono, et fugere malum absque repugnantia magna passionum moleste afficientium et incitantium ad malum, et quandoque superantium, et per hanc etiam quietem completur mirabiliter gaudium hujus vitæ, quod in altera tantum est futurum plenum.

Quartus fructus est *Patientia*, quæ est, ut supra diximus, perfectissima species fortitudinis, et sub cujus propterea nomine virtus cardinalis fortitudinis denotatur esse fructus Spiritus ipsi attribuendus. 219. Quartus fructus patientiæ coincidit cum virtute patientiæ, aut fortitudinis.

Quintus fructus est *Longanimitas*, per quam optime intelligit Doctor, qua expectamus vitam æternam, et alia auxilia divina tempore opportuno. Ducit autem rationem hujus explicationis ex eo, quod Patriarchæ veteris Testamenti, quibus revelabatur futurus aliquando Messias, dicantur longanimes in spe, qua avide desideraverunt, et expectaverunt longissimo tempore ejus adventum, ex quo desiderio eorum oriebantur isti affectus: *Utinam disrumperes cælos, et descenderes; emitte Agnum Domine dominatorem terræ. Rorate cæli desuper et nubes pluant justum*, etc. Præterea insinuat Doctor confirmationem ejusdem explicationis ex etymologia nominis *Longanimis*, quod dicit derivatum esse ex animosa in longum expectatione, ut idem sit *longanimis*, ac in longum animose expectans. Potest ad hoc reduci S. Thomas, dum dicit ad longanimitatem pertinere, ut quis non perturbetur dilatione bonorum. 220. Quintus fructus longanimitatis coincidit cum spe.

Sextus fructus est *Bonitas*, per quam intelligit Doctor partem illam seu speciem justitiæ, quæ dicitur misericordia. Secundum omnes quidem significat affectum benefaciendi proximo, sed ex pluribus speciebus virtutum, quibus benefacit quis proximo, maluit Doctor eam reducere ad misericordiam, quæ maxime indicat Spiritum 221. Sextus fructus bonitatis coincidit cum misericordia.

Christi et Dei, cujus misericordia est super omnia opera ejus.

222. Septimus fructus est *Benignitas.* Hanc ait S. Thomas esse dispositionem mentis, per quam in effectu communicat bonum proximo, quod per bonitatem affectu communicabat, sed certe eadem dispositio sufficit ad affectum et effectum communicationis boni, quod in effectu numquam communicatur bene aut fructuose, nisi adsit affectus ipsum communicandi, et semper communiter actu quoties adest affectus efficax, et possibilitas communicationis.

Septimi fructus benignitatis explicatio S. Thomæ rejicitur.

Cornelius a Lapide intelligit per *benignitatem*, suavem et dulcem modum conversandi cum proximo, tum loquendo ac respondendo, tum etiam benefaciendo.

Explicatio Cornelii a Lapide.

Scotus vero intelligit per eam amicitiam, qua quis se ipsum communicat proximo, quæ est altera species justitiæ, et quidem, vel perfectissima, vel ex perfectissimis, atque adeo omitti non debuit, ubi plures justitiæ partes enumerabantur. Ducit autem etymologiam hujus nominis satis ad vocem apte a *bona igneitate*, per quod significari videtur fervens, et accensus affectus, qualis nulli virtuti inter morales non Theologicas, magis convenit quam amicitiæ, ut patet.

Explicatio Scoti quod sit amicitia.

223. Octavus est *Mansuetudo.* Per hanc ait S. Thomas mentem disponi ad proximum per tolerantiam malorum, sed hoc fit per patientiam ; unde ut virtus aliqua distincta a reliquis significetur, Scotus per eam intelligit vel alteram speciem principalem justitiæ communem dominationi et subjectioni debitæ, aut comprehendentem utramque, quam *supra* significatam dixit in illa beatitudine *Beati Pacifici* : vel certe obedientiam perfectam, qua quis exequitur injuncta sine murmure, qui enim ita facit, mansuetus dicitur. Nec videtur in omnibus universaliter mitem et mansuetum quem reddi per unam aliquam virtutem, sed per plures, ut per obedientiam in exequendis injunctis ; per dominationem rectam in imperando debito modo ; per patientiam in sufferendis malis absque vindictæ desiderio, etc. Et hæc est ratio cur Scotus non tribuit mansuetudini hic positæ, per quam aliqua una virtus verisimilius intelligi debet hujusmodi universalem effectum, ut facit Cornelius a Lapide.

Octavi fructus mansuetudinis explicatio. S. Thomæ Explicatio Scoti.

Nonus est *Fides.* Per hanc intelligit S. Thomas fidelitatem, qua quis est verax et stabilis in promissis, et ita etiam tenet Cornelius a Lapide, et secundum ipsum Anselmus. Idem Cornelius aliter probabile putat per eam intelligi credulitatem, qua quis est facilis ad credendum aliis, et non suspiciosus, juxta illud : *Charitas omnia credit.*

Verum cum charitas, quæ est virtus Theologica, inter hos fructus enumeretur secundum omnes, et maximus fructus Spiritus sit fides Theologica, et sine comparatione magis necessarius, quam fides ulla alia ex his, omnino melius exponitur fides hoc loco, fides Theologica, cum Hieronymo et Scoto. Nec obstat quod opponit Cornelius fidem hanc esse initium Spiritus, non fructum ; nam si de fide actuali prima, qua disponitur adultus ad primam justificationem loquamur, illa non debet esse fructus Spiritus intrinsece sanctificantis, sed sufficit quod sit fructus gratiæ actualis, et Spiritus sancti. Et certe ipsa

charitas, quando dicitur fructus Spiritus, non dicitur esse fructus fidei præcedentis, sed ut *supra* nos explicuimus, gratiæ actualis, aut ipsius Spiritus sancti ; unde non requiritur quod alio modo sit fructus Spiritus fides illa actualis, primo disponens hominem ad justificationem ; si de habituali vero, aut aliis actibus fidei sequentibus justificationem, et Spiritum formalem et inhærentem adoptionis, loquamur, certum est illa non esse initium Spiritus, sed fructum ejus, præsertim secundum Thomistas et recentiores communiter, qui dicunt virtutes Theologales et infusas omnes esse proprietates gratiæ sanctificantis.

Decimus fructus est *Modestia*, quæ secundum D. Thomam et Cornelium moderatur omnes actiones exteriores, incessum, vestitum, sermonem, risum; sed sic explicata coincidit cum benignitate, aut eam includit, prout ipsi eam explicant. Et præterea, ut inordinatus modus se gerendi in exterioribus, non unum aliquem determinatum affectum pravum interiorem, sed multiplicem arguit, juxta illud Eccles. 19. *Amictus corporis, et risus dentium, et ingressus hominis enuntiant de illo*, et Ambrosius 1. offic. cap. 18. *Ex actibus exterioribus homo cordis nostri absconditus, aut levior, aut jactantior, aut turbidior, aut gravior et constantior, et purior, et maturior affirmatur.* Ita sane non videtur quod aliqua una virtus possit sufficere ad ordinandum hominem quoad exteriora omnia, potius, aut melius quam prudentia. Unde non incongrue per modestiam hic intelligit Doctor prudentiam, cujus est modum præfigere in actionibus externis, quod est modestiæ. Confirmatur, quia hic ubi enumerantur cæteræ omnes virtutes morales intellectivæ et appetitivæ, non debuit omitti prudentia ; nullibi autem convenientius intelligi potest, quam sub nomine *modestiæ*.

Undecimus fructus est *Continentia*, et duodecimus *Castitas*. Per *Continentiam* aliqui intelligunt abstinentiam in licitis, ut distinguant eam a castitate, qua abstinetur ab illicitis. Alii dicunt per *Continentiam* intelligi illam virtutem, quæ resistit illicitis motibus, et per *castitatem* eam quæ superat eosdem. Alii per *continentiam* intelligunt generalem virtutem, seu potius complexionem omnium virtutum, quibus resistimus malis, ab iis patrandis abstinendo, et per *castitatem* virtutem moderantem delectationes venereas. 226.

Undecimi et duodecimi fructus, hoc est continentiæ et castitatis explicatio aliorum.

Scotus clare et breviter dicit per hos duos fructus vel intelligi duas species temperantiæ, quæ debuit numerari inter fructus, non minus quam cæteræ virtutes morales cardinales, vel unam tantum speciem. Si primum dicatur, per *continentiam* intelligenda est virtus moderans alia delectabilia præter venerea. Si teneatur vero secundum, dicendum est quod eadem virtus respiciens delectationes venereas possit considerari secundum gradum perfectum et imperfectum, et primo modo vocari *continentia*, secundo *castitas* ; et hic dicendi modus convenit cum secundo aliorum præmisso, qui est expresse Anselmi.

Explicatio Scoti.

(u) *Sic igitur patet*, etc. Ex reductione particulari omnium Beatitudinum, donorum ac fructuum ad virtutes Theologicas ac morales, con- 227.

Conclusio principalis ex præmissis roboratur.

cludit hic illud quod præmiserat, et principaliter intendit in hac quæstione, nimirum sufficienter viatorem habitualiter ac actualiter perfici per habitus earumdem virtutum in genere ac specie, eorumque actus nec esse principium aliquod experientiæ rationis aut auctoritatis; unde colligantur aliqui alii habitus, aut actus ab illis distincti, et speciatim id non esse dicendum de beatitudinibus, donis ac fructibus, de quibus id asserit S. Thomas cum suis et multis recentioribus.

Objectio solvitur. Quomodo cum indistinctione beatitudinum, fructuum, donorum ac virtutum plures numerentur beatitudines, quam dona, et plures fructus, quam beatitudines.

Nec refert quod plures beatitudines enumerentur quam dona, et plures fructus quam beatitudines; hoc enim non oritur ex eo, quod aliquæ virtutes reperiantur, aut numerentur inter beatitudines ac fructus, quæ non comprehendantur sub virtutibus expressis inter dona, sed quod explicite aliquæ species virtutum ponantur inter beatitudines, quæ non ponuntur explicite inter dona, et aliquæ species explicitæ ponantur inter fructus, quæ explicitæ non ponuntur inter beatitudines, et denique e converso aliquæ species explicitæ ponantur inter dona, quæ non ponuntur explicite inter beatitudines.

228. Quod si ex diverso illo numero beatitudinum, donorum ac fructuum in Scriptura assignato bene arguerentur diversi habitus illorum, verbi gratia, si ex eo quod enumeret septem dona Isaias *cap.* 11. et octo beatitudines Matthæus *cap.* 5. colligeretur alios habitus distinctos enumerari hic et ibi; profecto nulla est ratio cur istæ novem gratiæ gratis datæ, de quibus Paulus agit 1. *Corinth.* 12. non significarent actus aut habitus distinctos ab illis septem, de quibus facit mentionem Petrus *cap.* 1. 2. *Epist. suæ*, quod non concedunt adversarii. Itaque certum est Scripturam diversis locis eadem significare nunc expressius, nunc minus expresse, nunc in illis speciebus, nunc in illis aliis. Id quod ulterius patet ex eo quod ex octo his beatitudinibus, quas enumeravit Matthæus, Lucas posuerit tantum quatuor; sed ut bene Ambrosius: *in illis octo istæ quatuor sunt, et in quatuor istis illæ octo, hic enim quatuor velint virtutes amplexus est cardinales, ille in illis octo mysticum numerum reservavit.* Sed nec adversarii Thomistæ, possunt hanc diversam numerationem urgere, quin sibi ipsis officiant, cum concedant octo beatitudines, et duodecim fructus non significare diversos actus aut habitus, ab actibus et habitibus donorum ac virtutum, ut expresse fatetur Suarez.

(x *Ad argumentum in oppositum*, etc. Unico argumento pro parte negativa, quæ rejecta est in initio quæstionis, ex diversitate numeri virtutum, donorum, beatitudinum ac fructuum, et diversitate etiam numeratorum ducto, respondet ex dictis: numerata in omnibus esse eadem, in sensu nimirum explicato, quatenus nulli alii habitus aut actus, nisi habitus et actus virtutum, vel secundum conceptum genericum, vel secundum conceptum specificum, aliquem sub conceptu illo generico comprehensum, inter dona, beatitudines ac fructus numerantur. Unde in forma concedo antecedens pro prima parte, et distinguo ipsum pro secunda: numerata non sunt eadem ita ut aliquod sit numeratum inter beatitudines, dona ac fructus, quod non sit unum

ex cardinalibus virtutibus, vel ex contentis sub illis, nego, ita ut aliquid sit numeratum inter illa, quod non sit expresse una ex illis quatuor, sed aliquid contentum sub illis, concedo et nego consequentiam.

(y) *Ad illud Philosophi*, etc. Respondet hîc ad confirmationem adductam in principio quæstionis in favorem sententiæ Henrici, quæ etiam communiter urgeri solet, et est hæc : Secundum Philosophum 7. *Ethic. cap.* 1. datur virtus quædam heroica et extraordinaria, distincta a virtutibus ordinariis ; ergo virtutes ordinariæ morales non tam sufficienter perficiunt hominem, quin ponendæ sint aliæ. Confirmatur primo, quia alia virtus heroica secundum eumdem Philosophum opponitur vitio bestialitatis ; sed hoc vitium est distinctæ speciei ab aliis vitiis, ergo illa virtus dicenda est esse distinctæ speciei ab aliis virtutibus ordinariis ; sed si hoc concedatur semel, cum sit tanta ratio distinguendi dona a virtutibus, ac illam a cæteris virtutibus, ergo omnino distinguenda erunt. Confirmatur secundo, quia videtur quod illæ virtutes, quas ipse vocavit heroicas, sunt ipsamet dona Spiritus, quamvis enim Philosophus non cognovit illas fuisse dona Spiritus, tamen poterat cognoscere ex modo agendi aliquorum aliorum, vel suo, quod agebant modo extraordinario et heroico ; et 7. *moral. ad Eudemum* fatetur expresse impelli quosdam divino instinctu ad agendum, dicitque tales non debere consulere rationem humanam : *principium enim*, inquit, *habent intellectu et voluntate præstantius*.

Respondetur, distinguendo antecedens ; distincta specie, nego antecedens ; distincta secundum excessum in perfectione, intra tamen eamdem speciem, concedo antecedens, et similiter distinguo consequens. Quod autem hæc responsio sit ad mentem Philosophi, patet, quia ille in qualibet virtute ponit quatuor gradus, omnes intra eamdem speciem, virtutem secundum primum gradum vocat *perseverantiam* ; secundum secundum *continentiam* ; secundum tertium, *temperantiam* ; secundum quartum, *heroicam*, et hic quartus gradus est perfectissimus, quem potest virtus habere, ac rarissime acquiritur. Unde qui eum acquirunt, extraordinario modo agere solent, et propterea secundum metaphoram, vel accommodationem quamdam, possunt et solent dici divino et suprahumano modo agere.

Virtus heroica quomodo distinguitur ab ordinaria.

In qualibet virtute quatuor gradus.

Ad confirmationem, duplicem dat responsionem, et juxta primam negari posset minor, quia distinctio bestialitatis a cæteris vitiis posset esse secundum intensiorem malitiæ gradum intra eamdem speciem, sicut jam dictum est de distinctione virtutis heroicæ ab ordinaria. Secundum alteram responsionem neganda est consequentia, quia quandoquidem malum contingat ex multis capitibus, seu ex quocumque defectu sive objecti, sive finis, sive ullius circumstantiæ, et bonum non nisi ex integra causa, possunt plura vitia esse opposita eidem virtuti. Unde non sequitur, bestialitas est distinctæ speciei a vitio, cui opponitur virtus ordinaria ; ergo et virtus heroica opposita bestialitati est distinctæ speciei a virtute communi, quia antecedens posset esse verum, quamvis solum distinguerentur secundum magis et minus 232.

Respondetur ad 1. confirmationem.

Virtus opposita vitio unius speciei non debet

esse distinctæ speciei a virtute opposita vitio alteri distinctæ speciei.

perfectum ; imo antecedens posset esse verum sine ulla distinctione utriusque virtutis, quia ex eo quod avaritia sit vitium oppositum prodigalitati, non sequitur quod virtus opposita avaritiæ sit distinctæ speciei a virtute opposita prodigalitati ; nam eadem virtus liberalitatis utrique vitio opponitur, et sane eodem modo eadem virtus castitatis opponitur bestialitati et luxuriæ, sive hæc sint vitia distincta, sive non.

233. Confirmatur totum hoc, ostendendo hoc de bestialitate nihil facere ad propositum ; non potest esse dubium quin possit quis, saltem mediante gratia Dei, quæ ad omne bonum requiritur, resistere bestialitati modo ordinario, absque aliquo instinctu extraordinario et insolito Spiritus sancti. Imo videtur quod facilius possit resistere quis bestialitati, quam aliis speciebus luxuriæ, quia minus tentantur homines, ut patet experientia ad illam, quam ad alias illas species ; ergo si sæpius hoc fecisset, acquireret habitum humanum et ordinarium, ac acquisitum ad id faciendum, sive ille esset distinctæ rationis a cæteris habitibus acquisitis, quibus resisteret aliis malis, sive non (perinde est hoc ad propositum) ; ergo aliquis habitus acquisitus potest opponi bestialitati, et consequenter non requiritur aliquis habitus extraordinarius et supranaturalis, ac distinctæ speciei ab omnibus acquisitis, qui opponatur ipsi, nec sequitur ex eo quod virtus heroica opponatur bestialitati, quod distinguatur ab omnibus acquisitis virtutibus, quandoquidem, ut jam dixi, aliqua acquisita virtus absque controversia possit esse opposita bestialitati eidem. Ex quibus potest

Posset quis resistere bestialitati sine instinctu extraordinario.

responderi tertio ad confirmationem eamdem, distinguendo majorem : virtus heroica sola opponitur bestialitati, ita ut nulla alia virtus opponatur ipsi præter ipsam, nego majorem ; opponitur ipsi, sed non sola, concedo majorem, et concessa minori, nego consequentiam.

Ad secundam confirmationem, concedo totum ; non enim facit contra nos, sed potius pro nobis, quia cum virtus heroica non distinguatur specie ab ordinariis, si dona coincidant cum virtutibus heroicis, sequitur quod intendimus, non distingui dona a virtutibus. In rei tamen veritate, non est necesse ut soli illi, qui agunt ex particulari instinctu Dei, et præter rationem, quantum ad regulas ordinarias agendi, agant per virtutem heroicam, quæ salvari potest absque tali particulari instinctu.

Præter hæc objiciunt primo recentiores, et speciatim Valentia *disp.* 5. *quæst.* 8. *part.* I. Dona hæc vocantur Spiritus, et dicuntur requiescere supra justos ; ergo particulariter referenda sunt ad Spiritum sanctum, et sunt habitus permanentes, et consequenter distinguuntur a virtutibus. Respondeo, distinguendo secundum consequens, quantum ad hoc quod dicant gradum perfectiorem intra eamdem speciem, aut quod appellanda sint dona, quatenus concurrunt ad actus quosdam principaliores, et insignes ac heroicos, concedo consequentiam ; distinguuntur a virtutibus specie, nego consequentiam.

Objicies secundo, Cyrillus Alexandr. 2. *in Isaiam*, explicans illum locum, ex quo desumuntur dona, dicit : *In hoc germine ex stirpe Jesse acquisiturum ait spiritum multis virtutibus, ac*

viribus pollendum, ubi nomine *virium* hæc dona præter virtutes significat secundum Valentiam. Respondeo hunc locum esse potius pro nobis, nam expresse dicit Cyrillus quod Propheta intelligat virtutes per Spiritum sanctum communicandas nobis ; quod debet necessario intelligi vel de virtutibus, a quibus distinguunt adversarii dona, vel de aliis virtutibus coincidentibus cum donis. Si dicatur primum, ut dicere videtur Valentia, ergo ex illo loco Isaiæ non magis attribuuntur dona Spiritui sancto, quam virtutes, a quibus distinguuntur, et consequenter ex attributione donorum ad Spiritum sanctum, non potest colligi eorum distinctio a virtutibus. Deinde secundum adversarios, communiter ex illo loco Isaiæ colligitur communicatio donorum, et non virtutum ; ergo per virtutes non intelligit Cyrillus eas, quæ distinguuntur a donis et viribus, ut ait Valentia ; alias exponit Isaiam aliter quam adversarii volunt.

Confirmatur hoc, quia secundum adversarios non intelligitur apud Isaiam ibi per spiritum fortitudinis virtus fortitudinis, sed alia aliqua fortitudo distinctæ rationis ; at hoc esset falsum secundum Cyrillum, si intelligeret per *virtutes* eas, quæ sunt morales et distinctæ a donis, et per *vires* ipsa dona.

Quod si propter hæc, aut alia dicatur secundum, nempe Cyrillum intelligere per *virtutes* eo loci ipsamet dona ; ergo Cyrillus vocat dona virtutes, et consequenter potius ex ipso habetur quod dona non distinguantur a virtutibus quam oppositum, præsertim cum non insinuet, vel leviter, quod accipiat ibi nomen *virtutis*, nisi eo modo quo communiter accipitur de virtutibus proprie dictis, hoc est, Theologicis ac moralibus, nec ulla sit ratio unde dicatur loqui de virtutibus distinctæ rationis.

Respondeo secundo, admittendo quod per virtutes intelligat morales, et per vires dona, sed negando tamen quod inde sequatur virtutes et dona specie distingui, quia idem habitus secundum gradum tantæ vel tantæ perfectionis posset vocari *virtus*, et secundum ulteriorem gradum posset vocari *vis* et *donum* sine illa distinctione specifica, ut patet. Responsio 2.

Objicies tertio, Chrysostomus hom. de sancto et adorando Spiritu, tom. 3. *Si*, inquit, *quis accipit virtutem a Spiritu sancto, ut credat promissioni bonorum, quæ dantur in futuro sæculo, ille promissionis donum accipit*, *et ubi dona spiritus vocantur spiritus*, *quando habet donum charitatis, dicitur quod habeat spiritum charitatis*. Objectio 3 ex Chrysostomo.

Respondeo hunc locum etiam manifeste favere nobis, nullo modo adversariis, nam hoc ipsum, quod dicit Chrysostomus, est quod nos dicimus virtutem fidei esse donum ac spiritum fidei, et virtutem charitatis esse donum ac spiritum charitatis ; unde miror cur hunc locum pro se adduxerit Valentia. Deinde hic idem locus valde confirmat expositionem donorum, quam dat Scotus, nam ex hoc loco habetur quod detur donum Spiritus sancti unum, quod sit fides, alterum quod sit charitas ; sed secundum nullam aliam expositionem præter nostram, et Scoti, hoc habetur, ut patet ex dictis. Responsio.

Objicies quarto, Gregorius *lib.* 1. *moral. cap.* 12. distinguit septem dona Spiritus a tribus virtutibus Theologicis, quas ait significari per tres filios Objectio 4. ex Gregorio.

Job ; dona vero per septem ejusdem filias, et ex omnibus conficit denarium numerum. *Neque enim*, inquit, *ad denarium numerum septem filii perveniunt, nisi in fide, spe, et charitate fuerit omne quod agunt ;* ergo tres virtutes Theologicæ inter dona non comprehenduntur, quod est contra nos. Rursus *lib.* 2. *mor. c.* 26. distinguit eadem dona a quatuor virtutibus moralibus cardinalibus ; ita enim loquitur : *Intra quatuor domus angulos conviruntur, quia intra arcana mentis, quæ principaliter his quatuor virtutibus ad summæ rectitudinis culmen erigitur, virtutes cæteræ* (hoc est, septem dona) *quasi quædam cordis soboles se invicem pascunt. Donum quippe spiritus, quod in subjecta mente ante alia prudentiam, temperantiam, fortitudinem, justitiam format, eamdem mentem, ut contra singula quæque tentamenta erudiat, in septem mox virtutibus temperat, ut contra stultitiam, sapientiam ; contra hebetudinem, intellectum ; contra præcipitationem, consilium ; contra timorem, fortitudinem ; contra ignorantiam, scientiam ; contra duritiem, pietatem ; contra superbiam, det timorem ;* ergo quatuor virtutes cardinales non comprehenduntur inter dona, et consequenter a primo ad ultimum, tres Theologicæ, ac quatuor cardinales virtutes distinguuntur a septem donis Spiritus. Addit postremo Valentia pro confirmatione S. Augustinum *lib.* 2. *de serm. Domini in monte, cap.* 18. ad hæc septem accommodare septem petitiones eas, quæ sunt in oratione Dominica.

237. Responsio Aliter S. Greg. quam nos explicamus dona.

Respondeo, quantum ad primum locum Gregorii, videri quidem Gregorius distinguere septem dona a tribus virtutibus Theologicis, et consequenter nos non convenire cum ipso in explicatione istorum donorum, quod non est inconveniens ; nam cum Patres in iis explicandis non conveniant, nemo tenetur ad illius Patris in particulari sequendam explicationem. Et certe ab ipsismet adversariis explicatio Hieronymi et Augustini de aliquibus donis et beatitudinibus non recipitur ; cur ergo esset necesse ut nos sequeremur Gregorii ? Sed quoad difficultatem principalem de distinctione donorum a virtutibus, prorsus nobiscum eo loci videtur convenire, nam expresse vocat dona virtutes, et *cap.* 15. explicans ea in particulari nullo modo vel leviter insinuat ullam differentiam eorum a virtutibus ; imo cum descriptiones ipsius conveniant virtutibus totaliter, debet intelligi quod non distinxerit illa a virtutibus. Et hinc optime Scotus in initio quæstionis adduxit Gregorium *in eodem cap.* 12. pro parte negativa quæstionis hujus, asserente dona non distingui a virtutibus.

Respondeo etiam quantum ad secundum locum, illum potius nobis favere, nam ibi etiam vocat septem dona virtutes, et dicit donum Spiritus illas in subjecta mente formare, quod donum septem illis virtutibus, quæ vocantur septem dona, eamdem mentem temperat ; unde non alio modo attribuit illa septem dona Spiritui sancto, quam illas quatuor virtutes, et omnes æqualiter vocat dona Spiritus, sine ullo discrimine, quantum ad hoc. Distinctio autem, quam insinuat inter illas septem et quatuor virtutes, non est alia, nisi vel talis, qualem cæteræ virtutes acquisitæ, et morales a cardinalibus habent, nimirum distinctio specierum a genere, vel distinctio

actuum ab habitibus, ita ut per *dona* intelligat actus virtutum ; per ipsas cardinales virtutes habitus, a quibus isti actus procedunt, vel distinctio virtutum per se infusarum ab acquisitis virtutibus, ita ut per virtutes cardinales intelligat virtutes acquisitas, per dona infusas ; quæ expositio admittentibus virtutes infusas distinctas Theologicis, esset satis commoda ; vel denique distinctio, quam habet virtus secundum statum imperfectiorem, et ut principiat actus ordinarios, ac minus perfectos a seipsa secundum statum perfectiorem, et ut principiat actus extraordinarios, ac magis perfectos ; et hæc ultima expositio ac prima, et nobis magis congruit, et ipsi Gregorio ; nulla autem ex his quatuor expositionibus præjudicat ullo modo nostræ sententiæ, ut patet.

Denique confirmatio adducta ex Augustino nihil omnino facit ad propositum ; quod enim accommodet illa dona ad istas petitiones, certe si quidpiam ad præsens spectat, potius nobis prodest quam obest ; nam illis petitionibus certum est nos petere virtutes a Deo, ergo si septem dona revocantur ad illas petitiones, possunt hoc non obstante, illa dona consistere in virtutibus.

Objicies quinto, ex Scriptura et ex vitis Sanctorum, Sanctos impulsos fuisse sæpissime a Deo ad facienda quædam extraordinaria opera, quæ aliis potius admiranda sunt quam imitanda, et ad hoc ipsis dedisse extraordinarias et mirabiles vires ; ergo admittendi sunt aliqui habitus extraordinarii distincti ab habitibus virtutum, quibus mediantibus id præstari possit. Antecedens patet *Judic.* 17, ex facto Samsonis, qui se et alios, concussis domus, in qua cum multis Philistæis erat ipsemet, columnis, interfecit ; et I. *Machab. sexto*, ubi refertur Eleazarum ardore interimendi hostes exposuisse se manifesto mortis periculo, quam etiam non vitavit oppressus eodem, quem interfecerat, elephante, et suo, ut ait Ambrosius I. *offic.* 4. triumpho sepultus, et 3. *Reg.* 3. ex judicio illo admirabili Salomonis ordinantis dividendum infantem, de quo altercabantur duæ mulieres, et sic vera mater cognosceretur, de quo judicio S. Hieronymus ait in epist. ad Ruffinum : *Contra ætatis suæ mensuram de intimo humanæ naturæ judicavit affectu.* Idem patet ex vitis Sanctarum Pelagiæ et Apolloniæ Virginum, quarum illa cum sociabus se in flumen projecit, conservandæ virginitatis causa, hæc ultro in rogum ex carnificum manibus insiliit.

Respondeo, negando consequentiam, quia ipsimet habitus ordinarii virtutum, saltem aucti et intensi, possent sufficere accedente illuminatione particulari Dei, et gratia actuali. Et certe videtur mirabile existimare quod fortitudo Samsonis et Eleazari, qua utebantur in prædictis facinoribus, esset distinctæ speciei a fortitudine, quam ordinarie habebant ipsi, et nos communiter habemus. Deinde si ista dona deserviant tantum ad hujusmodi opera stupenda et admiranda potius quam imitanda, quandoquidem non nisi rarissime et a paucissimis fiant hujusmodi opera, profecto non deberent dona pro hoc statu concedi omnibus justis semper. Ad quid enim deservirent ? Unde cum adversarii dicant ea habere connexionem cum gratia sanctificante, et consequenter communicari semper omni- 240. Responsio.

bus justis, non debent dicere quod solum ponantur in ordine ad talia opera, et consequenter debent concedere, si recte philosophentur, quod habitus necessarii ad illas actiones extraordinarias et insolitas sint distincti a donis, quorum effectus debent haberi ordinarie a justis, quibus dona communicantur. Quidquid enim probat distinctionem virtutum a donis, probat similiter distinctionem donorum ab habitibus concurrentibus ad illa insueta opera, ex suppositione saltem quod dona habent alios affectus magis ordinarios quam ista opera ; unde patet hanc objectionem potius officere adversariis quam nobis.

241 Objectio Sexta. Objici denique posset, quod nomen gratiæ gratis datæ, de quibus Apostolus 2. *Cor* 12. vel omnes, vel certæ aliquæ ex illis, importent habitum, vel actum distinctum ab omnibus habitibus et actibus virtutum Theologicarum et moralium ; ergo dantur de facto alii habitus, aut actus distincti ab habitibus et actibus istarum virtutum. Confirmatur, datur character baptismalis, Confirmationis et Ordinis, qui non est actus, vel habitus ullius ex illis virtutibus ; ergo istæ virtutes non sufficiunt pro viatore. Respondeo primo, nos loqui

Responsio 1. de donis et habitibus ac actibus collatis per se primo ad bonum illius, cui conferuntur, et de iis quæ omnibus justis ordinarie insunt, et ita etiam loquuntur adversarii. Unde dato ultra antecedenti, distinguo consequens, alii actus et habitus, qui ordinarie habentur ab omnibus justis, et pertinent per se primo, ac conferuntur ad bonum proprium ipsorum, nego ; qui extraordinarie tantum conferuntur, et ad bonum aliorum principaliter, transeat consequentia.

Re[sponsio 2.] Respondeo secundo, negando antecedens, quia nullus est actus vel habitus, qui habetur mediantibus illis novem gratiis, qui non spectat ad aliquem ex illis virtutibus, ut facile ostendi posset, discurrendo per singulas illas gratias, quocumque modo explicentur ex pluribus modis, quibus cum aliqua probabilitate explicari possunt. Ad confirmationem, distinguendo consequens, non sufficiunt sine aliquo alio, quod non est habitus seu principium physicum alicujus actus, vel aliquis actus vitalis, transeat ; sine aliquo alio, quod sit talis actus vel habitus, nego consequentiam.

Itaque ut paucis verbis concludam summarium hujus quæstionis, quod cum Doctore asserimus, est, nullo modo esse asserendos habitus ullos, aut actus pro hoc statu in viatoribus justis aut injustis, fidelibus aut infidelibus, præsertim ordinarie, qui sint distinctæ speciei ab habitibus et actibus trium virtutum Theologicarum ac quatuor cardinalium in se ac suis speciebus, sed eosdem habitus vocari virtutes, quatenus tendunt in objectum cum debitis circumstantiis ; dona vero, quatenus in aliqua eminenti perfectione conferuntur per gratiam particularem Spiritus sancti ; beatitudines, quatenus præmium aliquod particulare beatificum promissum est ipsis a Salvatore ; et fructus denique, quatenus sequuntur ad gratiam adoptionis, aut ad aliquam particularem diligentiam alicujus hominis mediante gratia factam.

DISTINCTIO XXXV.

(Textus Magistri Sententiarum).

De sapientia et scientia, quo differant.

Post præmissa diligenter considerandum est in quo differat *sapientia* a *scientia*. De hoc Augustinus ita ait : « Philosophi disputantes de sapientia definierunt eam dicentes : *Sapientia* est rerum divinarum humanarumque cognitio. Ego quoque utramque rerum cognitionem, id est, divinarum et humanarum, et *sapientiam* et *scientiam* dici posse, non nego. Verum juxta distinctionem Apostoli, qua dixit : *Alii datur sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ,* illa definitio dividenda est, ut rerum divinarum cognitio *sapientia* proprie nuncupetur, humanarum vero cognitio proprie *scientiæ* nomen obtineat. Neque vero quidquid sciri ab homine potest in rebus humanis, ubi plurimum supervacuæ vanitatis et noxiæ curiositatis est, *huic scientiæ* tribuo, sed illud tantum, quo fides saluberrima, quæ ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur ; qua *scientia* non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fides plurimum. Aliud est enim scire tantummodo, quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam ; aliud est scire, quomodo hoc ipsum et piis opituletur et contra impios defendatur, quæ proprio vocabulo appellatur *scientia.* » De his quoque duabus virtutibus idem Augustinus, differentiam inter eas assignans super Psalmum ait : « Distat *sapientia* a *scientia*, testante sancto Job, qui quodammodo singula definiens ait : *Sapientia est pietas, scientia vero est abstinere a malis.* Pietatem vero hoc loco posuit Dei cultum, quæ Græce dicitur *theosebia*, quæ est in cognitione et dilectione ejus quod semper est et incommutabiliter manet, quod Deus est. *Abstinere* vero a *malis* est in *medio pravæ nationis* prudenter *versari.* » Idem quoque, inter hæc duo aperte distinguens, ait in *lib.* 12. *de Trinit.* « Distat ab æternorum contemplatione actio, qua bene utimur temporalibus rebus, et illa *sapientiæ,* hæc *scientiæ* deputatur ; quamvis et illa, quæ *sapientia* est, possit nuncupari *scientia,* ut Apostolus loquitur, ubi dicit : *Nunc scio ex parte ;* quam scientiam profecto contemplationem Dei vult intelligi. In hoc ergo differentia est, quia ad contemplationem *sapientia,* ad actionem vero *scientia* pertinet. » Ecce aperte demonstratum est, in quo differant spiritus *sapientiæ* et spiritus *scientiæ,* scilicet ut *sapien-*

Juxta 70. interpret. Ad Phil. 2. cap. 14. 1. Cor. 13. 12,

Dubium 3.

Dubium 4.

Lib. 14. de Trin. c. 19. Joan. 1. 14.

tia divinis, *scientia* humanis attributa sit rebus. Et ut docet Augustinus utrumque agnoscimus in Christo, scilicet et rem divinam et rem humanam, et ideo de ipso habemus *sapientiam* et *scientiam*. « Cum enim legitur : *Verbum caro factum est;* in *Verbo* intelligitur verus Dei Filius, in *carne* agnoscitur verus hominis Filius. » Item cum dicitur : *vidimus plenum gratiæ et veritatis; gratiam* referamus ad *scientiam*, et *veritatem* ad *sapientiam*, quia in Christo *sapientia* et *scientia* fuit plenarie, et nos *scientiam* et *sapientiam* de eo habemus, qui Deus est et homo.

In quo differat sapientia ab intellectu?

B. Ostensa differentia inter *scientiam* et *sapientiam*, quid distet inter *sapientiam* et *intellectum* videamus. In hoc differunt illa duo, quia *sapientia* proprie est de æternis, quæ Veritati æternæ contemplandæ intendit; *intelligentia* vero non modo de æternis est, sed etiam de rebus invisibilibus et spiritualibus temporaliter exortis. Per eam enim et natura summa, quæ fecit omnes naturas, id est, divina, consideratur, et quæ post ipsam sunt spirituales et invisibiles naturæ, ut Angeli et omnes animæ bonæ affectiones conspiciuntur. In hoc ergo differentia est, quia *sapientia* Creator tantum conspicitur, *intellectu* vero et Creator et creatura quædam. Item, *intellectu* intelligibilia capimus tantum, *sapientia* vero non modo capimus superiora, sed etiam in cognitis delectamur. Sic ergo distingui potest inter illa tria, scilicet *scientiam* et *intellectum*, et *sapientiam*. *Scientia* valet ad rectam administrationem rerum temporalium et ad bonam inter malos conversationem ; *intelligentia* vero ad Creatoris et creaturarum invisibilium speculationem ; *sapientia* vero ad solius æternæ Veritatis contemplationem et delectationem.

Quod intellectus et scientia, de quibus hic agitur, non sunt illa quæ naturaliter habet homo.

Et notandum quod *intellectus* et *scientia*, quæ dicuntur dona Spiritus sancti, alia sunt ab *intellectu* et *scientia*, quæ naturaliter sunt in anima hominis. Hæ enim *virtutes* sunt, quæ per gratiam infunduntur animis fidelium, ut per eas recte vivant ; illa vero naturaliter habet homo ex beneficio creationis, a Deo tamen. Per has autem virtutes quæ dicuntur Spiritus sancti *dona*, illa naturalia reformantur atque adjuvantur, ut verbi gratia, intellectus naturalis, peccato obtenebratus, per virtutem quamdam et gratiam, quæ dicitur *spiritus intelligentiæ*, reformatur atque adjuvatur ad intelligendum ; ita et per illam virtutem, quæ dicitur *spiritus sapientiæ*, juvatur atque erigitur mentis ratio ad contemplationem et delectationem æternæ Veritatis.

Quod sapientia ista Dei est, nec est illa quæ Deus est.

Illud etiam sciendum est, quod

sapientia, de qua nunc disserimus, non est illa Dei sapientia, ut ait Augustinus, quæ Deus est, sed hominis sapientia, verumtamen quæ secundum Deum est ac verus et præcipuus cultus ejus est. Si ergo colat mens hominis Deum, cujus ab eo capax facta est et cujus esse particeps potest, sapiens ipsa fit, et non sua luce, sed summæ illius lucis participatione sapiens fit. Ista ergo hominis sapientia etiam Dei est; verum non ita Dei est, ut ea sapiens sit Deus; non enim participatione sui patiens est, sicut mens participatione Dei. Sic etiam dicitur *justitia Dei*, non solum illa qua ipse justus est, sed etiam illa quam dat homini, cum justificabat impium.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum sapientia, scientia, intellectus et consilium sint habitus intellectuales?

Alens I. *p. q.* 40. *m.* I. D. Thom. I. 2. *q* 68. *art.* 4. *et* 212. *q*. 8. *art.* 6. *et q.* 45. *art.* I. *ubi ejus expos. hîc q.* I. *art.* I. Richard *art.* 2. *q.* I. D. Bonav. *art.* I. *q.* I. Vorill. *q.* I. Assor. I. *tom. l.* 3. *c.* 29. *q.* 5.

Circa istam (a) trigesimam quintam distinctionem, in qua Magister agit de donis, comparando unum ad aliud, quæritur, utrum sapientia, scientia, intellectus et consilium sint habitus intellectuales?

COMMENTARIUS.

(a) *Circa istam trigesimam quintam distinctionem*, etc. Quamvis ex dictis in distinctione præcedenti inter explicandum rationem donorum in particulari pateat solutio hujus difficultatis, tamen ne ulla ex distinctionibus Magistri sine aliqua quæstione omitteretur, hîc breviter insinuat quod ante tenuit de differentia horum quatuor donorum, quæ communiter supponuntur pertinere ad intellectum.

SCHOLIUM.

Docet sapientiam esse charitatem, ut dictum est d. præced. num. 20. Scientiam, intellectum et consilium ait esse habitus intellectuales; de quo ibidem. Quod dicit hîc scientiam, id est, habitum, quo magis explicite capiuntur res fidei, non tantum primi articuli, sed quæ in eis latent, esse ipsum habitum fidei, non contradicit iis, quæ dixit dist. 24. n. 15. 16. ubi asseruntur scientes res fidei explicare et defendere, habere alium habitum distinctum a fide, quia ibi loquitur de habitu acquisito per discursum, tendente in conclusiones Theologicas, ut deductas ex præmissis; hîc de habitu tendente in illas conclusiones, ut explicitas, contineri in revelatis, quibus ex vi revelationis immediate præbetur assensus.

Solutio hujus (b) patet ex dictis. Sapientia quidem est habitus appetitivus, scilicet charitas, licet includat fidem tanquam prævium, sicut actus voluntatis actum intellectus. Scientia et intellectus circumloquuntur habitum fidei perfectum et imperfectum, sicut dictum est prius; consilium acceptum pro habitu est habitus prudentiæ.

Sed objicitur (c) quod scientia et intellectus non sunt unus habitus, quia in cognitione acquisita alius est habitus principii, qui dicitur intellectus, et alius conclusionis, qui dicitur scientia, igitur a simili in cognitione infusa alius est

habitus cognoscendi articulos, et alius cognoscendi consequentia, vel explicita ex articulis.

Respondeo, consequentia non valet, quia in acquisitis assentitur vero complexo propter evidentiam ex suis terminis. Aliam autem evidentiam habet proprie principium ex terminis suis, et aliam conclusio ex suis, et alterius rationis, licet ista evidentia sit causata ab illa, et ideo potest esse alius habitus respectu hujus et illius, qui respicit formalem rationem veritatis hic et ibi. Sed in creditis non assentitur propter evidentiam crediti, sed propter veritatem revelantis cui assentitur ; et illa est eadem respectu primorum articulorum, et respectu aliorum explicatorum ex illis; et ideo non est alius habitus unius et alterius, quia est idem objectum sub eadem ratione formali.

COMMENTARIUS.

2. Supplem. Poncii. Donum sapientiæ est charitas principaliter. (b) *Solutio hujus patet ex dictis*, etc. Itaque dicit sapientiam esse charitatem, quod intelligendum est principaliter, nam, ut *supra* diximus, etiam spes per sapientiam significatur, quia per utramque Deus sapit nobis, perfectius tamen per charitatem, quæ in se multo est perfectior, et propterea principalius dici debet sapientia quam spes. Addit sapientiam licet significet habitum appetitivum charitatis, includere tamen aliquo modo fidem, nimirum præsuppositive ; nam sicut actus voluntatis dicit ordinem ad actum intellectus, quatenus ipsum necessario præsupponit, ita etiam habitus voluntatis dicit ordinem ad habitum intellectus, quatenus, connaturaliter loquendo, nec solet acquiri, nec operari, nisi prius acquiratur et operetur habitus intellectus. Propterea autem videtur Doctor hoc addere, ut significet, qua ratione posset intelligi quod communiter dici solebat, nimirum sapientiam pertinere ad intellectum, hoc enim verum est in sensu hoc præsuppositivo, quatenus scilicet præsupponit aliquod donum ex parte intellectus ; non vero in sensu formali, quatenus ipsamet deberet inhærere intellectui, et esse principium proximum alicujus actus intellectus.

Deinde dicit scientiam et intellectum circumloqui habitum fidei perfectum et imperfectum, hoc est, per illa dona non significari habitus duos realiter distinctos, sed unum tantum secundum diversos perfectionis status, ita scilicet ut idem ille habitus fidei, quatenus respicit tantum primos articulos, qui habent rationem primorum principiorum inter mysteria fidei, vocetur intellectus, et quatenus respicit alios articulos, vocetur scientia, quæ est donum Spiritus.

Denique dicit consilium si capiatur habitualiter pro habitu consiliativo esse prudentiæ habitum, quo insinuat quod capi etiam soleat actualiter, et quod sic acceptum sit actus, non habitus prudentiæ.

Hic autem advertendum, quod ut hæc septem dona Spiritus sancti dicantur dona aliqua particulariori ratione, quam omnes actus boni conducentes ad vitam æternam, sunt dona ipsius habitus charitatis, fidei (et idem est de habitibus significatis per reliqua dona), non in quacumque perfectione debere vocari aut esse ex septem donis Spiritus, sed in ali-

qua eminentiori perfectione, quatenus scilicet principiant aliquem actum heroicum et excellentem. An autem revera septem dona Spiritus debeant dici dona ejus aliqua tali particulari ratione, nec Scotus ullibi insinuat, quamvis nullibi etiam insinuet contrarium, nec video unde colligi sufficienter possit. Verum quidem est quod in sententia adversariorum distinguentium dona a virtutibus, id consequenter asseri debeat, quia alias non possent excludere virtutes a ratione donorum ; at vel hoc ipso augetur difficultas istius sententiæ, quia non possunt ostendere quod dona Spiritus talem particularem rationem importent, nisi petendo principium. In nostra vero sententia, quamvis non esset quantum ad nos ullum inconveniens id admittere, et ad illud sufficeret major perfectio et eminentia intra eamdem speciem, tamen nullo modo est necesse ut admittatur, et eatenus septem dona assignari possunt, quatenus nullum est donum Spiritus, quod ad aliquod ex illis septem non reducatur ; quamvis negari non debeat quin ex dono et favore speciali Spiritus sancti aliqui eliciunt quandoque aliquos actus heroicos et eminentes virtutum tam fidei quam charitatis, et prudentiæ ac etiam fortitudinis, timoris et pietatis ; tamen non est necesse ut per septem dona Spiritus intelligantur solummodo isti actus aut principia eorum, quatenus habent talem perfectionem, ut illos principiare possint, aut actu principient ; sed potius videretur magis congruum, ut omnes actus boni, aut eorum principia per illa intelligerentur, et maxime secundum adversarios, qui dona Spiritus omnibus justis communicari asserunt, cum tamen certum sit quod omnes justi etiam adulti non exerceant unquam tales eminentes actus.

(c) *Sed objicitur quod scientia et intellectus*, etc. Contra identitatem habitus scientiæ et intellectus sic objicit : In acquisitis, habitus, quo quis inclinatur ad assentiendum primis principiis, et qui dicitur *intellectus*, distinguitur realiter ab habitu, qui inclinat ad assentiendum conclusioni deductæ in illis principiis, et qui dicitur *scientia habitualis*, nec est idem realiter habitus, qui inclinat proxime ad utrumque assensum ; ergo in infusis, habitus qui dicitur *intellectus*, et inclinat ad assentiendum seu credendum primis articulis habentibus rationem primorum principiorum inter mysteria fidei, erit distinctus realiter ab habitu infuso, qui dicitur *scientia*, et inclinat seu concurrit ad credendum aliis articulis consequentibus ad illos primos articulos. 5. Objectio contra identitatem scientiæ et intellectus.

Respondet, negando consequentiam, et disparitas quam assignat, est clara ac conformis communi doctrinæ, nimirum quia propter eamdem rationem formalem motivam, nempe propter veritatem revelantis Dei, assentitur quis fide infusa omnibus articulis, tam primis quam secundis ; unde non debet alius habitus assignari ad assentiendum illis, et alius ad assentiendum his, sed sufficit idem habitus. In acquisitis vero cognitionibus secus contingit, nam assentitur quis principiis et conclusioni ob diversas rationes ; præmissis enim seu principiis assentitur intellectus ob evidentiam, quam habent ista principia ex suis Unus fidei habitus sufficit pro omnibus credibilibus.

terminis ; conclusioni etiam assentitur ob evidentiam, quam habet ex principiis. Unde cum non sit eadem evidentia principiorum et conclusionis, sed hujus evidentia sit diversissimæ rationis ab evidentia principiorum, utpote causata et dependens ab illa, posset exigere alium habitum distinctum ab habitu, qui inclinat ad assentiendum principiis.

6. Datur habitus primorum principiorum secundum Scotum.

Ex hac autem doctrina sequitur primo, Doctorem supponere dari habitum determinantem et facilitantem ad assentiendum primis principiis, et idem supponit 8. *dist.* 2.

Hanc autem doctrinam negant Durandus 1. *dist.* 24. *quæst.* 1. Scotus 1. *de justitia et jure quæst.* 4. *art.* 1. Valentia, *quæst.* 3. *de habitibus. num.* 1. cum quibus convenire videtur Richardus 3. *dist.* 23. *art.* 1. *quæst.* 2. dum negat universaliter habitus intellectuales ad res certas et evidentes, tantum eos admittens in ordine ad cognoscendas res probabiles et obscuras.

Sed doctrina Doctoris, nimirum dari habitus etiam respectu primorum principiorum, tenetur communiter ab auctoribus admittentibus habitus in intellectu, ut admittit expresse D. Thomas 1. 2. *quæst.* 50. *art.* 4. *et quæst.* 51. *art.* 1. quamvis alibi de hoc dubitasse, et varium eum fuisse Capreol. *in prol. q.* 3. *con.* 1. Eam etiam tenet Suarez *disp.* 44. *Metaph. sect.* 4. *num.* 8. Aversa *quæst.* 49. *Philosophiæ sect.* 2.

7. Probatur 1.

Probatur autem primo auctoritate Philosophi 6. *Ethic.* ubi distinguit habitum scientiæ, qui est circa conclusiones ab habitu respiciente principia, quem vocat *intellectum*. Nec valet dicere cum Valentia quod per habitum principiorum intelligat ipsam potentiam intellectivam, quatenus est promptissima ad eliciendum assensum circa illa ; principia non sufficit, inquam hæc responsio, tum quia intellectus non potest dici ullo modo habitus, proprie loquendo, tum quia cum Philosophus distinguat habitum principiorum ab habitu conclusionis et opinionis, etiam eodem sine dubio modo debet censeri loqui utrobique de habitu et consequenter cum intelligat per habitum conclusionis et opinionis habitum proprie dictum et superadditum potentiæ, similem habitum intelligendus est ponere respectu principiorum ; tum denique, quia sic posset quis dicere, quod habitus scientiæ esset intellectus, ut promptus et expediens ex se ad eliciendum assensum scientificum conclusionis.

Responsio Valentiæ rejicitur.

Probatur secundo experientia, non quidem illa qua ducebatur Buridanus 6. *Ethic. cap.* 11. nimirum ex eo quod vetulæ quædam, quas interrogabant, experientiæ causa, dubitaverint de veritate hujus principii, an possent simul comedere, et non comedere, cum ipse negantibus primo proponeret omnipotentiam divinam. Hæc enim experientia est nimis rudis, ac prorsus insufficiens ; nam istæ vetulæ non perceperunt bene terminos, nec reflectebant supra contradictionem, quod si fecissent, profecto non possent dubitare, et si potuissent, nulla ratione nec a Buridano, nec ab alio possent revocari a suo dubio, quia nullum principium ad hoc adduci posset magis evidens et certum, quam illud ipsum : unde si de ipso dubitarent, de quocumque alio similiter dubitare possent, et sic nunquam venirent ad certitudinem, ut patet.

Probatur ergo experientia illa communi, quia probamus habitus intellectuales circa ipsasmet conclusiones, quia patet unicuique quod quo frequentius assentitur principiis, eo firmius et perfectius ac majori cum facilitate assentitur illis; ergo si detur ullo modo habitus facilitans, debet poni in intellectu respectu etiam primi principii.

Et ratio a priori hujus est, quod potentia intellectiva sit limitatæ perfectionis, et consequenter non habeat ex se posse producere, nec operationem tam perfectam, nec modo tam perfecto, quin possit perfectionem operationem, et perfectiori modo producere mediante auxilio habitus superadditi, nec etiam negandum sit quin habeat virtutem acquirendi per actus suos comprincipium adjuvans ad hanc perfectionem majorem operandi.

Nec refert quod sit determinatus intellectus ad assentiendum primis principiis, et quod non possit non assentiri, quando bene proponuntur, quia certe etiam est determinatus ad assentiendum conclusioni scientificæ bene propositæ, supposito assensu præmissarum, et etiam conclusioni probabili probabiliter. Sed hoc non obstante ponitur habitus respectu conclusionis scientificæ et probabilis, vel nullus est omnino ponendus habitus in intellectu; ergo non obstante etiam illa determinatione intellectus ad prima principia debet poni habitus in ipso.

Cætera, quæ hic objici possunt, non habent difficultatem specialem contra habitum principiorum magis, quam contra habitus intellectuales ut sic; unde referenda sunt ad loca, quibus de iis habitibus magis per se agit Doctor, et præsertim ad *distinct.* 17. primi Sententiarum.

Alterum quod sequitur ex hac littera Doctoris est, quod ipsamet conclusio mediante sua veritate reddita evidente per evidentiam principiorum, sic quæ determinat et movet intellectum ad assensum scientificum ejusdem conclusionis, et quod ratio formalis motiva proxima ejusdem assensus non sit veritas principiorum. Hinc autem ulterius sequitur primo contra Durandum 2. *dist.* 38. *quæst.* 13. *num.* 13. et Soncinam 9. *Met. quæst.* 10. cognitionem discursivam, qua conclusioni quis assentitur, non esse, pro hoc saltem statu, eamdem cognitionem realiter, qua quis assentitur præmissis. 10.

Veritas conclusionis est, quæ immediate determinat intellectum ad assensum.

Non eodem actu assentitur quis conclusioni, et præmissis pro hoc statu.

Secundo contra Fonsecam 6. *Met. cap.* 1. *q.* 4. Vallium. 1. *Poster. disp.* 1. *part.* 2. *quæst.* 5. et alios, non assentiri quem ullo modo præmissis formaliter eodem actu, quo quis assentitur conclusioni. Utriusque autem ratio est, quod ipsamet veritas conclusionis posset sufficere tanquam objectum adæquatum unius assensus circa se versati, non minus quam veritas principiorum possit sufficere ad assensum circa se versatum; ergo quemadmodum assensus principiorum non versatur circa alias propositiones formaliter, ita etiam nec assensus conclusionis debet versari circa præmissas. Deinde si idem esset assensus principiorum et conclusionis, idem habitus posset sufficere ad assentiendum utrisque contra Philosophum *supra* et experientiam.

Dices cum Fonseca, quamvis idem assensus possit, et debeat versari circa conclusionem et præmissas, posse tamen, et solere haberi assensum circa præmissas qui non versetur circa

conclusionem, et ad hunc assensum requiri habitum distinctum ab habitu conclusionis.

11. Contra, quia, ut jam dixi, si potest haberi assensus circa præmissas, qui non versatur formaliter circa conclusiones, cur non etiam possit circa conclusiones, haberi actus qui non versatur circa præmissas. Præterea si præmissæ seu principia nata sint causare, quando proponuntur, assensum circa se, qui non versatur circa conclusionem ; ergo quando habetur assensus conclusionis intellectus habebit simul duos assensus judicativos circa præmissas ; unum, qui non versatur circa conclusionem, sed circa solas præmissas ab ipsismet causatas ; et alterum, qui circa ipsas simul, et circa conclusionem versatur. Sed prorsus hi duo assensus sunt superflui, nec ulla experientia vel ratione colligitur eos dari ergo non sunt ponendi.

12. Idem actus non potest esse formaliter assensus, et dissensus.

Confirmatur, quia non potest fieri ut idem actus intellectus sit formaliter assensus et dissensus, seu affirmativus et negativus, sed conclusio cui quis scientifice assentitur, aliquando deducitur ex præmissis, quarum una est negativa, et altera affirmativa, ut quando demonstratio sit in *Celarent*, aut *Ferio* ; ergo non potest eodem actu formaliter, pro hoc statu saltem, tendere in conclusionem et præmissas. Nec refert quod assensus conclusionis dependeat ab assensu principiorum, et ipsismet principiis, imo potius juvat nostrum intentum, quia ista dependentia potius arguit distinctionem quam identitatem utriusque assensus. Itaque dependentia illa assensus conclusionis ab assensu principiorum est dependentia, vel tanquam a causa efficiente, vel certe quod probabilius est tanquam a conditione sine qua non essentialiter prærequisita, de quo alias in Logica agi solet *primo et secundo Posteriorum*, et dependentia ejusdem assensus a principiis est tantum mediata, quatenus scilicet principia requiruntur ad causandum assensum circa se, qui assensus est conditio sine qua non haberetur assensus conclusionis. Qualiscumque autem dependentia ponetur conclusionis ad præmissas, sive formales, sive objectivas, non sequitur quod assensus conclusionis versetur circa præmissas taliter, ut per eum intellectus intelligat, aut judicet præmissas esse veras, nisi poneretur dependentia in eo ad ipsas tanquam ad objectum partiale vel totale ; talem autem dependentiam negamus ; et hoc modo de hac re, et de tota hac quæstiuncula sufficiat.

DISTINCTIO XXXVI.

(Textus Magistri Sententiarum).

De conjunctione virtutum.

Solet etiam quæri, utrum virtutes ita sint sibi conjunctæ, ut separatim non possint possideri ab aliquo, sed qui unam habet, omnes habeat? De hoc etiam Hieronymus ait : « Omnes virtutes sibi hærent, ut qui una caruerit, omnibus careat. Qui ergo unam habet, omnes habet. » Quod quidem probabile est. Cum enim charitas mater sit omnium virtutum, in quocumque mater ipsa est, scilicet charitas, et cuncti filii ejus, id est, virtutes recte fore creduntur. Unde Augustinus. « Ubi charitas est, quid est quod possit deesse ? Ubi autem non est, quid est quod possit prodesse ? Cur ergo non dicimus, qui hanc virtutem habet, haberet omnes, cum plenitudo legis sit charitas ? quæ quanto magis est in homine, tanto magis est virtute præditus ; quanto vero minus, tanto minus, inest virtus ; et quanto minus inest virtus, tanto magis inest vitium. »

An omnes virtutes pares sint, in quocumque sunt.

Utrum vero pariter quis omnes possideat virtutes, an aliæ magis, aliæ minus in aliquo ferveant ; quæstio est? Quibusdam enim videtur quod aliæ magis, aliæ minus habeantur ab aliquo, sicut in Job patientia emicuit, in David humilitas, in Moyse mansuetudo. Qui etiam concedunt, magis aliquem mereri per aliquam unam virtutem quam per aliam, sicut eam plenius habet quam aliam. Non tamen magis per aliquam mereri dicunt quam per charitatem, nec aliquam plenius a quoquam haberi quam charitatem. Alias igitur ma- 2. Reg, 22.
gis, et alias minus in aliquo esse Opinio. 1.
dicunt, sed nullam plenius charitate, quæ cæteras gignit ; hasque dicunt esse multas facies, quas memorat Apostolus dicens : *Ex personis multarum facierum*, etc.

Alii verius dicunt, omnes virtutes 2.Cor.1.11. Opinio. 2. et Magistri.
et similes et pares esse in quocumque sunt, ut qui in una alteri par extiterit, in omnibus eidem æqualis sit. Unde Augustinus : Aug. lib. 6. de Trin. c.4. in principio.
« Virtutes, quæ sunt in animo humano, quamvis alio et alio modo singulæ intelligantur, nullo modo tamen separantur ab invicem, ut quicumque fuerint æquales, verbi gratia, in fortitudine, æquales sint et prudentia et justitia et temperantia. Si enim dixeris, æquales esse istos in fortitudine, sed illum præstare prudentia, sequitur ut hujus

fortitudo minus prudens sit, ac per hoc nec fortitudine æquales sunt, quia est illius fortitudo prudentior. Atque ita de cæteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras ». Ex his clarescit, omnes virtutes non modo esse connexas, sed etiam pares in animo hominis. Cum ergo dicitur aliquis aliqua præeminere virtute, ut Abraham fide, Job patientia, secundum usus exteriores accipiendum est, vel in comparatione aliorum hominum, quia vel humilitatis habitum maxime præfert, vel opus fidei, vel alicujus cæterarum virtutum præcipue exequitur. Unde et ea præ aliis pollere, vel inter alios homines singulariter excellere dicitur secundum hunc modum, scilicet secundum rationem actuum exteriorum. Alibi Augustinus dicit, in aliquo aliam magis esse virtutem, aliam minus, et unam esse, et non alteram. Ait enim sic : « Clarissima disputatione tua satis apparuit, non placuisse auctoribus nostris, imo ipsi Veritati, omnia paria esse peccata, etiam si hoc de virtutibus verum sit ; quia etsi verum est, eum qui habet unam, omnes habere virtutes, et eum qui unam non habet, nullam habere, nec sic peccata sunt paria, quia ubi nulla virtus est, nihil rectum est ; nec tamen ideo non est pravo pravius distortoque distortius. Si autem quod puto esse verius sacrisque litteris congruentius, ita sunt animæ intentiones, ut corporis membra, non quod videantur locis, sed quod sentiantur affectibus, et alius illuminatur amplius, alius minus, alius omnino caret lumine ; profecto ut quisque illustratione piæ

Ad Hebr. 11. 8-12. 17-20. Rom. 4. 3. sqq. Jacob. 5.

August. in epist. ad Hieron. quæ est 29. non lege a principio. Dubium 2. Ibid. post medium epist.

charitatis affectus est, in alio actu magis, in alio minus, in alio nihil, sic dici potest habere aliam et aliam non habere, et aliam magis, aliam minus habere virtutem. Nam et major est in isto charitas quam in illo, recte possumus dicere ; et aliqua in isto, nulla in illo, quantum pertinet ad charitatem, quæ pietas est, et in uno homine, quod majorem habeat pudicitiam quam patientiam, et majorem hodie quam heri, si proficit ; et adhuc non habeat continentiam, et habeat non parvam misericordiam. Et ut generaliter beviterque complectar quam de virtute habeo notionem : Virtus est charitas, qua id quod diligendum est, diligitur ; hæc in aliis major, in aliis minor, in aliis nulla est ; plenissima vero, quæ jam non possit augeri, quamdiu hic homo vivit, in nemine. » Hic insinuari videtur, quod aliquis ea ratione possit dici habere unam virtutem magis quam aliam, quia per charitatem magis afficitur in actu unius virtutis quam alterius, et propter differentiam *actuum* ipsas virtutes magis vel minus habere dicit potest, et aliquam non habere ; cum tamen simul omnes et pariter habeat, quantum ad mentis *habitum* vel essentiam cujusque. In actu vero aliam magis, aliam minus habet, aliam etiam non habet, ut vir justus, utens conjugio, non habet continentiam in *actu*, quam tamen habet in *habitu*. « Cur ergo non dicantur paria peccata? Forte quia magis facit contra charitatem, qui gravius peccat, minus qui levius. Nemo enim peccat, nisi adversus illam faciendo, quæ est *plenitudo legis* ; ideo recte dicitur : *Qui offenderit in uno, factus est*

omnium reus, id est, contra charitatem facit, in qua pendent omnia. »

Repetit de charitate, ut addat quomodo tota lex ex ea pendeat.

Cum sint duo præcepta charitatis, in quibus, ut prætaxatum est, *tota lex pendet et Prophetæ* ; advertendum est, quomodo hoc sit, cum in lege et Prophetis multa fuerint *cæremonialia* mandata, quæ, si ad charitatis sanctificationem pertinuissent, viderentur nondum *debere* cessare. Quia vero non justificationis gratia, quam facit charitas, instituta sunt, sed in *figura futuri* et in *onus imposita ;* ideo clarescente veritate, cessaverunt velut *umbra*. Verumtamen et ipsa *cæremonialia* secundum spiritualem intellectum, quem continent, et omnia *moralia* ad charitatem referuntur. Pertinent enim omnia ad decem mandata in tabulis scripta, ubi omnium summa perstringitur, ex quibus cætera emanant, sicut in sermone Domini octo virtutes præmittuntur, ad quas cætera referuntur ; et sicut ad decem mandata Decalogi cætera referuntur, ita et ipsa decem ad duo mandata charitatis. Omnia ergo ad duo mandata charitatis pertinent, quia per charitatem implentur et ad charitatem tanquam ad finem referri debent. Unde Augustinus : « Totam magnitudinem et amplitudinem divinorum Eloquiorum possidet charitas, qua Deum proximumque diligimus, quæ radix est omnium bonorum. Unde Veritas ait : *In his duobus mandatis universa lex pendet et Prophetæ*. Si ergo non vacat omnes Paginas sanctas perscrutari, omnia involucra sermonum evolvere ; tene charitatem, ubi pendent omnia, » quia perfectio est et finis omnium. Tunc enim et præcepta et consilia recte fiunt, cum referuntur ad diligendum Deum et proximum propter Deum. « Quod vero timore pœnæ, vel aliqua intentione carnali fit, ut non refera- Dubium 4.
tur ad charitatem, nondum fit, sicut fieri oportet, quamvis fieri videatur. Inimicus enim justitiæ est qui pœnæ timore non peccat ; amicus vero, qui ejus amore non peccat. Omnium igitur hæc summa est, ut intelligatur legis et omnium divinarum Scriptu- Dubium 5.
rarum *plenitudo* esse dilectio Dei et proximi. »

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum virtutes morales sint connexæ ?

Alens. 4. *p. q.* 65. *m.* 3. *a.* 3. *et q.* 98. *m.* 3. *art.* 3. D. Thom. 1. 2. *q.* 65. *art.* 1. *et q.* 68. *a.* 5. *et hic art.* 1. *q.* 1. D. Bonav. *a.* 1. *q.* 3. Mag. *c.* 1. *et* 2. Richard. *a.* 1. *q.* 7. Gabr. *q.* 1. Occham. 3. *q.* 12. *a.* 3. *prin.* Alm. 3. *Mor. c.* 8. 9. Vasq. 1. 2. *d.* 88. *c.* 2. 3. Rada 3. *tom. Controvers.* 15. *art.* 2. 5.

Circa istam distinctionem (a) trigesimam sextam, in qua Magister 1. Arg. 1.
agit de virtutum connexione, quæritur utrum virtutes morales sint connexæ ? Quod non ; aliquis potest esse naturaliter inclinatus ad actus unius virtutis, et non alterius, sicut unus est complexionatus ad faciliter irascendum, et tamen non ita inclinatur ex natura ad actus concupiscentiæ ; igitur talis potest facilius exercitare se circa illos actus, ad quos inclinatur, quam circa illos ad quos non inclinatur ; et ita habebit

virtutem circa hos, et non circa illos.

Argum. 2. Præterea, qualitercumque aliquis sit inclinatus, potest habere materiam exercendi se circa actus unius virtutis et non alterius; puta religiosus potest habere opportunitatem circa passiones refrænandas, non autem circa terribilia bellica aggrediendia, vel sustinenda; igitur generabit in se temperantiam sine fortitudine.

Argum. 3. Præterea, ratione existente erronea, voluntas potest elicere actum contra judicium ejus, et tamen recte eligere; igitur ex talibus frequentibus electionibus potest generari habitus moralis, et tamen in intellectu non generatur prudentia, quia intellectus non recte dictat, et ita potest esse virtus moralis sine prudentia.

Argum. 4. Præterea, intellectu e converso recte dictante, voluntas potest non eligere dictatum, sed oppositum ejus, et ita ex sic frequenter dictare generabitur prudentia in intellectu, non tamen virtus moralis in voluntate, sed potius vitium.

Argum. 5. Præterea, actus contemnendi omnia propter Deum est arduus et consonus rationi; igitur ad illum potest esse virtus inclinans pauperem; igitur talis sic contemnens videtur habere virtutem sic inclinantem, et tamen non potest habere liberalitatem, ut videtur, quia non habet materiam hujus virtutis, quia nihil habet, quod possit dare. Similiter etiam multi habent alias virtutes, qui non sunt pauperes.

Argum. 6. Præterea, continentia conjugalis videtur esse virtus, et tamen est sine virginitate, quæ videtur esse virtus.

Argu[m. 7.] Præterea, magnanimitas est virtus, quæ videtur repugnare humilitati, quia magnanimus dignificat se magnis honoribus; humilis autem dignificat se parvis honoribus, qua reputat se parum valere in oculis suis.

Cap[...] Contra 6. *Ethic.* et Augustinus 6. *de Trin. cap.* 3.

Hîc sunt quatuor articuli. Primus de connexione virtutum moralium in se secundum genera et species illorum generum. Secundus de connexione cujuslibet virtutis moralis cum prudentia. Tertius de connexione virtutum moralium cum Theologicis. Quartus de connexione Theologicarum inter se.

COMMENTARIUS.

(a) *Circa istam distinctionem*, etc. In hac quæstione gravissima plures magni momenti difficultates et controversiæ decidendæ occurrent. Est autem hoc modo intelligenda quæstio, an talem habeant connexionem inter se virtutes, ut qui unam habeat, reliquas etiam secundum proprias rationes formaliter habere debeat.

In hoc igitur sensu generaliter pro parte negativa quæstionis proponit Doctor septem argumenta clara et bona. Primum, ex inclinatione, quam potest quis habere a natura ad unam virtutem cum inclinatione naturali ad vitium aliquod oppositum alteri virtuti disparatæ. Secundum ex occasione, quæ potest occurrere ad exercendam unam virtutem sine occasione exercendæ alterius, et ad hoc reduci potest quintum, quod ostendit de facto talem occasionem occurrere. Tertium et quartum fundantur in eo

quod non necessario quis sequatur judicium intellectus, sive prudens, sive imprudens, et consequenter quod possit habere quis prudentiam sine aliis virtutibus, et alias virtutes sine prudentia. Sextum et septimum fundantur in incompatibilitate aliquarum virtutum, ut continentiæ conjugalis ac virginitatis, et humilitatis ac magnanimitatis. Ex hac enim sequitur quod non possint virtutes habere connexionem, et consequenter quod non sint necessario connexæ.

Postea proposita solummodo pro parte affirmativa quæstionis auctoritate Philosophi et Augustini, dividit totam quæstionem in quatuor articulos, de quibus postea singillatim discurrit, et finaliter concludit quantum ad primum articulum virtutes morales omnes inter se non esse connexas; et quantum ad secundum articulum articulum nullam virtutem ex tribus appetitivis moralibus habere connexionem talem cum prudentia, quin hæc posset haberi sine quacumque ex illis per se, et multo magis sine omnibus simul sumis, capiendo *prudentiam* pro quocumque habitu præcise spectante ad intellectum; et occasione hujus ostendit prudentiam versari circa finem ac media, et tot esse prudentias specie distinctas, quot sunt virtutes morales specie distinctæ.

Quantum ad tertium articulum resolvit virtutes morales non habere connexionem, cum charitate aut Theologicis infusis, nec e contra; et occasione hujus non dari virtutes morales per se infusas distinctas a Theologicis.

Denique quantum ad quartum articulum docet virtutes Theologicas non esse necessario inter se connexas, nec in *fieri*, aut infusione prima, nec in *facto esse*, aut conservatione.

SCHOLIUM.

Sententia Henrici virtutes in initio et progressu non esse connexas, bene tamen in perfectione et excessu. Hos quatuor gradus in bonitate fundat in Philosopho dicente dari in bonitate perseverantiam, continentiam, temperantiam et heroicam, quibus correspondent in malitia alii quatuor gradus, imperseverantia, incontinentia, intemperantia, bestialitas. Probatur quinque rationibus claris. Hanc rejicit Doctor primo, quia secundum Henricum potest stare virtus imperfecta et mediocris sine aliis; sed habens talem potest exercere se in actibus ejus tantum, quia contingit alia virtutum objecta non occurrere, vel si occurrant, non considerari.

Quantum ad primum (b) dicitur sic: Philosophus 7. *Ethic. cap.* 1. dicit, in genere bonitatum vel malitiarum est distinguere quatuor gradus, quorum primus apud Philosophum dicitur perseverantia; secundus continentia; tertius temperantia; in quarto autem dicitur virtus heroica; et in duobus primis gradibus non est virtus, sed tantum quædam dispositio imperfecta, quam nata est sequi virtus perfecta; in tertio gradu est virtus communiter dicta; in quarto est virtus in gradu superexcellenti. Conceditur ergo quod in duobus primis gradibus non est connexio, quia potest aliquis exercitari in actibus unius virtutis, et non alterius, et ita acquirere tam perseverantiam, quam continentiam unius, et non alterius. In tertio gradu distinguitur, quia aut est virtus imperfecta, aut mediocris, aut perfecta; et in duobus primis gradibus non oportet esse connexionem propter idem quod prius, quia scili-

2. Henr. Quodlib. 5. q. 16. et 17. Quære Ocham Quodlib. 4. q. 6 et in 3. quæst. 12.

cet aliquis potest exercitari in actibus alicujus virtutis, et non alterius. In tertio autem gradu hujus tertii gradus, et multo magis in quarto gradu est connexio, quod probatur multipliciter.

3. Argum. 1. Primo (c) quia non est virtus vere perfecta, quæ in contrarium fini suo obliquari potest, secundum quod dicit Augustinus in sermone de operibus misericordiæ : *Charitas, quæ deseri potest, nunquam vera fuit* ; sed si una virtus moralis esset sola sine aliis, posset obliquari circa alios fines; igitur non est vere virtus. Probatio minoris, quia una virtus non firmat voluntatem circa illa appetibilia, quæ non per se respicit : igitur si voluntas non habeat nisi illam virtutem, potest obliquari circa alia appetibilia præsentata sibi ; sed ex obliquatione circa alia potest obliquari circa objectum illius virtutis ; ergo, etc. Hoc patet in exemplo, quia habens temperantiam, et non fortitudinem, non firmatur circa terribilia sustinenda ; igitur si præsententur sibi terribilia, puta vel quod fornicetur, vel sustineat mortem, potest obliquari circa terribilia, et per consequens circa ea quæ sunt temperantiæ ; nam talis potius eliget non sustinere mortem, quam non fornicari, quia non est firmatus circa illam passionem terribilem.

Argum. 2. Cap. 3. et inde. Hoc arguitur secundo, quia virtutis est delectabiliter operari 2. *Ethic.* Sed una virtus sine alia non est principium delectabiliter operandi, sicut patet in exemplo prædicto, nam tentatus de intemperantia, si non sit fortis, non delectabiliter fugiet quæ pertinent ad intemperantiam, et per consequens non est perfecte temperatus. Eodem modo potest poni exemplum, si quis enim sit avarus, eliget servare pecunias plus quam temperantiam.

Argum. Præterea tertio, virtus perfecta perducit ad finem virtutis, quia perfectio in moralibus est perducere ad finem ; sed una virtus sine alia non perducit ad finem, nec virum politicum facit ; ergo, etc. Confirmatur illa positio per Gregorium 22. Moralium, cap. 1. *Si quis una virtute pollere creditur, tunc veraciter pollet, cum vitiis ex alia parte non subjacet* ; et lib. 21. cap. 3. *una virtus sine alia, vel non est virtus omnino, vel minima est.*

Argum. Cap. Præterea, Comment. super 6. Ethic. in principio : *Non existente temperantia, qualiter erit justitia ?* Præterea, idem super illud 6. Ethic. *temperantiam hoc appellamus nomine velut salvantem prudentiam, sorores ad invicem virtutes sunt.*

Hoc idem probatur per glossam super illud Apocal. 21. *Civitas in quadro posita est.* Quære ibi.

Contra hoc arguitur, primo sic : Sicut per te contingit duos gradus esse inconnexos, scilicet perseverantiam et continentiam, et consimiliter duos primos gradus tertii gradus, scilicet quando virtus est imperfecta vel mediocris ; eodem modo arguitur de virtutibus secundum tertium gradum virtutis, quia contingit aliquem habentem virtutem secundum duos gradus tertii gradus, exercitari circa actum unius virtutis, et non alterius : non enim minus est dispositus aliquis habens habitum ad operandum circa ista objecta, quam alius nullum habens habitum ; igitur si aliquis a principio potuit se exer-

citare secundum actus unius virtutis, et non alterius; multo magis cum habuerit habitum unius virtutis secundum duos gradus tertii gradus, poterit exercitari circa objectum illius virtutis, et non alterius, et ita poterit sibi acquirere unam virtutem perfectam, et non aliam. Confirmatur, quia potest non occurrere sibi opportunitas agendi circa materiam alterius virtutis, nec inclinatur ad hoc, sicut ad illud cujus habet habitum.

Si dicatur, quod licet materia alterius virtutis non occurrat exterius, occurrit tamen in phantasmatibus, et circa illa oportebit recte eligere, vel virtus acquisita non salvabitur in aliquo gradu.

Contra, possibile est illa alia non considerare, sed solum illa, ad quæ inclinat habitus virtutis, quia non contingit intelligere simul duo distincte secundum communiter loquentes; igitur si occurrant alia, quæ pertinent ad aliam virtutem, non potest voluntas eligere circa illa, nec bene, nec male, sed percipere non considerationem illorum, et considerationem eorum quæ pertinent ad virtutem quam habet, et stabit propositum.

COMMENTARIUS.

(b) *Quantum ad primum dicitur sic,* etc. Hîc proponit sententiam Henrici, *quodlib.* 5. *quæst.* 10. asserentis virtutes esse connexas. Quia vero statim occurrebat magna difficultas tacta inter argumenta pro parte negativa, nimirum quod aliquis posset exercere actus unius virtutis ut temperantiæ, verbi gratia, sine eo quod exerceret actus aliarum virtutum, ut liberalitatis, aut humilitatis, verbi gratia, tum ex eo quod occurreret occasio exercendæ unius solius; tum etiam ex eo quod placeret voluntati unam exercere, aliis omissis, et quod consequenter possit acquiri, mediante isto actu, habitus temperantiæ, non acquisitis habitibus aliquarum aliarum virtutum.

Ad vitandam hanc difficultatem supponit Henricus non quemlibet habitum inclinantem ad malum esse vitium, sed inter habitus tam bonos quam malos dari quadruplicem differentiam, ita scilicet ut quidam sint habitus, qui inclinant ad bonum, quatenus resistunt tentationibus, sed eas non vincunt, et habitus sub hac ratione vocatur *perseverantia*; alii habitus non solum resistunt, sed vincunt tentationes, licet cum molestia, qui id facit vocatur *continentia*. Alii, et resistunt et vincunt, et ulterius ita moderantur, ut non sit difficile habenti illos exercere actus virtutis, et talis habitus vocatur *temperantia*, non quidem ut *temperantia* accipitur pro una ex cardinalibus virtutibus, sed ut est nomen generale significans omnem habitum, qui moderatur passiones. Alii denique habitus sunt, qui modo extraordinario, et quasi divino inclinant ad bene faciendum, et talis habitus vocatur virtus heroica. Hanc doctrinam desumpsit Henricus ex Philosopho 7. *Ethic.* et partim a Medina 1. 2. *quæst.* 65. et Suarez *de virtutibus, ut sic, disp.* 3. *sect.* 9. aliisque Doctoribus etiam tenetur, qui tres gradus habitus boni (et idem est de malo) assignant; unum imperfectum et habitum, qui cum tantum habet, vocant continentiam; alterum perfectum, et in eo vocant habitum virtutem ordinariam; tertium

4. Gradus habitus boni et mali secundum Henric.

3. Gradus habitus boni et mali secundum alios.

denique extraordinarium et valde eminentem, quem qui habet habitum, vocant heroicam virtutem. Perinde autem est ad propositum utrum assignentur hujusmodi tres gradus, aut status habitus boni, an vero quatuor prædicti.

4. His autem suppositis, asserit Henricus habitus, seu qualitates bonas omnes in primis duobus gradibus seu statibus, in quibus habent rationem perseverantiæ et continentiæ, non habere necessariam connexionem propter difficultatem in principio propositam; sed inde tamen non statim habetur quod virtutes non sint connexæ, quoniam habitus aut qualitas bona in illis gradibus non debet vocari virtus, sed potius dispositio ad virtutem. In tertio vero gradu seu statu, in quo habitus seu qualitas inclinans ad bonum vocatur *temperantia*, et habet rationem virtutis.

Rursum distinguit tres gradus, imperfectum scilicet, mediocrem ac perfectum, et propter eamdem rationem propositam, nimirum quia potest quis exercere actus alicujus virtutis non exercendo actus aliarum, fatetur virtutem unam in gradu imperfecto et mediocri posse haberi sine aliis, etiam in tali gradu; sed negat ulla ratione posse virtutem ordinariam in gradu perfecto, aut virtutem heroicam unam posse haberi sine aliis virtutibus, et consequenter virtutes ordinarias ac perfectas omnes esse necessario connexas, sicut et virtutes omnes heroicas.

Hanc Henrici sententiam probat Doctor ex eodem tribus rationibus, et quinque auctoritatibus, quas omnes inferius solvit.

5. (e) *Contra hoc arguitur primo*, etc. Impugnat Henricum ex ipsiusmet principiis, quia potest secundum Henricum dari habitus bonus, circa objectum et materiam unius virtutis in eo gradu quo haberet rationem continentiæ et perseverantiæ, et etiam in eo gradu ac perfectione, in qua haberet rationem virtutis imperfectæ ac mediocris absque habitibus tendentibus in objectum, ac materiam aliarum virtutum in iisdem gradibus ac perfectione. Et hoc propterea admittit Henricus, quia potest occurrere occasio, et voluntas eliciendi actum circa objectum, et materiam unius virtutis, sine occasione aut voluntate exercendi actus circa materiam aliarum virtutum. Sed qui habet habitum virtutis unius in gradu mediocri sine aliis virtutibus in simili, aut majori perfectione (ut secundum Henricum ex jam dictis potest aliquis habere), potest habere alias et alias ulterius occasiones repetendi similes actus, sine occasione exercendi actus circa aliarum virtutum materiam, aut objectum, et magis determinatur ad illos eliciendos propter habitum illum quam ante illum determinabatur, ut est evidens, quia alias ad nihil deserviret iste habitus, ergo potest paulatim ita augere illum habitum, ut non maneat in statu virtutis mediocri, sed perveniat ad statum perfectum. Quod si etiam interea sæpius occurreret occasio exercendarum aliarum virtutum, quia tamen ille propter defectum habitus illarum non esset tam inclinatus ad illas exercendas, quam esset ad virtutem illam, cujus habitum haberet in gradu mediocri, profecto posset hanc exercere illis neglectis.

Si dicatur ad hæc, quod quamvis necessario admittendum sit non occurrere exterius occasionem exercendi

actus exterioris aliarum virtutum, dum occurrit occasio exercendæ virtutis unius, cujus habitus habetur in statu medioeri, quia experientia quotidiana id convincit, tamen posset asseri quod occurreret interius occasio exercendarum aliarum per actus internos, quia scilicet phantasmata excitarent species intelligibiles, ita ut intellectus proponeret honestatem aliarum virtutum voluntati, et sic vel voluntas deberet amare illas honestates, et acquirere consequenter habitus aliarum virtutum, vel certe sequeretur quod nec unius virtutis habitum haberet, etiam in gradu medioeri.

Contra opponit Doctor, quod posset intellectus non considerare honestates aliarum virtutum pro tempore, pro quo voluntas eliceret actum unius solius, sed considerare solummodo honestatem illius unius virtutis, præsertim secundum communem sententiam negantem quod intellectus possit duo distincta, et non ordinata aut collata inter se invicem simul perfecte et distincte intelligere; ergo quamvis occurrerent in phantasmatibus, aut per phantasmata excitarentur species aliarum honestatum, non esset necesse ut intellectus intelligeret illas omnes perfecte, nec consequentur ut voluntas ullum haberet actum circa illas, sed solum circa honestatem illius virtutis, quæ melius consideraretur.

Deinde, ut supra dixi, quamvis etiam consideraret intellectus omnes illas honestates, posset voluntas eligere unam tantum honestatem, circa quam versaretur aliis omissis, et ad hoc etiam posset magis determinari, vel propter suam inclinationem naturalem, vel propter habitum acquisitum.

Ulterius certum est experientia non occurrere interius etiam honestates aliarum virtutum omnium, quoties elicitur actus unius virtutis; nam sane quemadmodum secundum Henricum potest occurrere occasio unius virtutis exercendæ toties, ut possit acquiri habitus istius virtutis in gradu medioeri, sine eo quod occurreret occasio exercendarum aliarum virtutum, exterius aut interius, vel si occurreret interius, sine eo quod voluntas exerceret ullum actum aliarum virtutum, ita sine dubio, quando acquiritur habitus medioeris, potest occurrere occasio exercendæ virtutis ulterius, sine eo quod occurrat occasio exercendarum aliarum virtutum exterius aut interius, aut si occurrat interius, sine eo quod voluntas exerceat illas; ludicrum enim esset dicere quod acquisitio habitus unius virtutis impediret quo minus; aut occurreret occasio exercendæ ejusdem virtutis, aut exerceretur actus circa ipsam solam sicut ante exercebatur.

8. Quoties occurrit honestas unius virtutis, non occurrunt cæterarum honestates.

Per hæc quidem satis efficaciter impugnata manet sententia Henrici, sed pro majori complemento placet confirmare hanc impugnationem ulterius; habitus virtutis perfectus non distinguitur specie ab habitu ejusdem virtutis imperfecto aut medioeri; ergo per exercitium frequens actuum similium istis actibus, quibus acquirebatur habitus imperfectus ac medioeris, potest acquiri habitus perfectus virtutis, sed potest occurrere occasio istius frequentis exercitii sine occasione exercendarum aliarum virtutum; ergo potest acquiri habitus perfectus unius virtutis sine habitibus perfectis aliarum virtutum. Hæc consequentia ultima ex se est evidens, et subsum

9. Confirmatur præcedens impugnatio.

Habitus perfectus virtutis non distinguitur specie ab habitu imperfecto ejusdem.

ptum patet ex dictis. Probatur ergo antecedens primo propositum : Actus quo acquiritur habitus imperfectus et mediocris virtutis, verbi gratia, temperantiæ, est ejusdem rationis, cum actu procedente ab habitu perfecto ejusdem virtutis; ergo et ipsimet habitus. Probatur hoc antecedens; tum primo, quia sicut diceretur quod actus procedens ab habitu perfecto esset diversæ speciei ab actu habitus mediocris, similiter dici posset quod actus habitus mediocris esset distinctæ speciei ab actu habitus imperfecti, et actus hujus ab actu habitus continentiæ, ac denique actus hujus ab actu habitus perseverantiæ, et ita darentur circa materiam et objectum, ac finem ejusdem virtutis quinque actus, ac quinque habitus distinctæ speciei, quo nihil est absurdius; tum secundo, quia isti actus possunt habere idem motivum ejusdem virtutis temperantiæ, eamdem materiam, easdem circumstantias essentiales omnes sine ulla prorsus differentia, quæ posset arguere essentialem differentiam; tum tertio, quia nullus habitus acquisitus requiritur simpliciter ad suum actum, sed ipsamet potentia se sola potest elicere quemcumque sine tali habitu, quem posset eo mediante; ergo posset voluntas actum temperantiæ, verbi gratia, natum procedere ab habitu perfecto ejusdem virtutis se solo imperare et producere, licet cum difficultate; sed ille actus generaret aliquem habitum, aut dispositionem aliquo modo adjuvantem ad exercitium similis actus, et rursus posset alios et actus similes elicere se sola, sine auxilio ullius habitus, præter illos quos acquireret mediantibus illis actibus.

10. Quæro jam, utrum illa qualitas, quæ acquireretur per primum actum, et per tres aut quatuor alios similes actus, esset habitus virtutis perfectus? Si non sit, tum erit vel habitus perseverantiæ, aut continentiæ aut virtutis imperfectæ, aut virtutis mediocris ; et sic habetur intentum, nimirum quod actus virtutis imperfectæ ac mediocris sit ejusdem speciei cum actu virtutis perfectæ. Si non, ergo habitus virtutis perfectæ potest acquiri unico actu, quod est et contra adversarium, et experientiam, et omnes ; et sane eo dato, non esset ponendus habitus virtutis imperfectus aut mediocris, quia non possunt ullum habere munus, quod non haberet habitus, aut qualitas acquisita per unum illum, aut alios paucos similes actus.

His manet sufficienter probatum primum antecedens hujus nostræ confirmationis, nimirum quod habitus virtutum imperfectarum, mediocrium ac perfectarum sint ejusdem speciei. Nunc probanda est consequentia inde deducta, nimirum quod sequatur per exercitium actuum, quibus acquiritur habitus mediocris, posse acquiri habitum perfectum ; si habitus illi sunt ejusdem speciei, ut esse probatum est, non possunt habere differentiam, nisi penes majorem ac minorem intensionem, ita scilicet, ut habitus imperfectus sit minoris intensionis, et minus facilitans potentiam, quam habitus mediocris, et hic quam habitus perfectus. Sed hoc supposito, quandoquidem per frequens exercitium similium actuum, quibus acquirebatur habitus mediocris, augeatur semper, et semper ille habitus, præsertim voluntate non remittente unquam aliquod de conatu suo, tandem necesse est perveniat ad illam intensionem,

quæ requiritur ad hoc, ut dicatur esse habitus perfectus, quod evidens apparet.

SCHOLIUM.

Sententia Divi Thomæ acquiri posse habitum quemcumque in genere naturæ sine aliis habitibus, sine aliis tamen non esse virtutem, rejicitur. Primo, quia potest quis elicere multos actus dictandi conformiter rationi rectæ circa objectum unius virtutis, sine eo quod se exerceat circa alias. Secundo, una virtus esset ratio essendi virtutem alteri, et e contra, et sic esset virtus antequam esset virtus. Item, uno actu omnes virtutes morales generarentur. Tertio, virginitas et castitas conjugalis non possunt esse connexæ.

Dicitur aliter (d) et melius, quod possibile est habitum quantumcumque perfectum in genere naturæ acquiri ex actibus frequenter elicitis circa objectum unius virtutis absque acquisitione alterius habitus. Sed ille habitus quantumcumque intensus non habet rationem virtutis, nisi sit conformis aliis virtutibus acquisitis, et ideo non est virtus ; concordia enim habitus ad habitum necessaria est in quolibet habitu, qui est virtus.

Istud dictum posset faciliter improbari, si virtus moralis esset per se ens, et per se unum in genere Qualitatis ; sed quia non credo hoc esse verum, sicut tangetur inferius, ideo aliter arguo sic : Virtus cum omnibus, quæ sunt de per se ratione virtutis, generatur ex actibus conformibus rectæ rationi, ita quod ultra naturam actus vel habitus, ratio actus vel habitus virtuosi non requirit nisi conformitatem ad rectam rationem ex secundo Ethic. *Virtus est habitus electivus in medietate existens quoad nos, determinata ratione, et ut utique sapiens determinabit.* Sed sine concordia aliarum virtutum concurrentium in eodem operante potest esse talis conformitas tam actus quam habitus ad rectam rationem circa illud quod eligit. Assumptum patet, nam non recte eliget circa materiam temperantiæ, nisi præcedente recta ratione dictante de tali eligibili ; potest autem præcedere dictamen rectum circa materiam unius virtutis absque omni dictamine rationis circa materiam alterius virtutis ; ergo, etc. finitio virtutis.

6. 2. Ratio.

Præterea (e) secundo sequitur ex isto dicto, quod quælibet virtus est alii ratio essendi virtutem ; consequens est falsum ; igitur et antecedens. Probatio consequentiæ, quia si habitus temperantiæ non est virtus, nisi quia concomitatur alia virtus, puta fortitudo, igitur fortitudo virtus, inquantum concomitans temperantiam, est ratio illi habitui essendi virtutem ; et pari ratione e converso, temperantia ut concomitans, erit fortitudini ratio essendi virtutem ; igitur quælibet erit alteri ratio essendi virtutem ; consequens est falsum, quia sequeretur quod aliqua erit virtus antequam sit virtus, et ita nulla prima virtus, et ita nulla virtus erit.

Ex D. Thoma, una virtus esset ratio essendi alteri, et e contra, et esset virtus, antequam esset virtus.

Probatio istorum : accipiamus enim habitum illum de genere Qualitatis, qui debet esse temperantia, si non potest esse virtus, nisi concomitante alia virtute, quæ est fortitudo, igitur fortitudo prius erit virtus quam temperantia sit virtus, et tamen non potest fortitudo esse virtus, nisi concomitante temperan-

tia virtute per hypotesim ; igitur fortitudo erit virtus prius quam sit virtus.

Per idem probatur quod nulla erit prima virtus, quia non temperantia, quia illa non potest esse virtus sine concomitantia omnium aliarum, et hoc habentium rationem virtutis ex hypothesi.

Si dicatur ad hoc et probabiliter, quod aliqua potest esse virtus habens secum omnes virtutes concomitantes, et licet in ratione, qua est talis habitus, unus præcedat alium, non tamen in ratione, qua est virtus ; sed omnes habitus, sive prius, sive posterius generati, habent rationem virtutis ex ratione propria et concomitantia mutua. Contra hoc, quia sequitur tunc, quod unus actus generabit omnes virtutes morales in *esse* virtutis, quod videtur inconveniens. Probatio consequentiæ : pone enim habitum temperantiæ generatum, et consequenter habitum fortitudinis generatum ad similem gradum, tamen nullus istorum habituum erit virtus, quousque quilibet habitus sit in eo gradu, in quo est virtus ; aut igitur quilibet habitus erit ante alium virtus, vel esse poterit, et habetur propositum, quod unus habitus potest esse virtus sine alio, et ita non erit connexio necessaria virtutum ; aut non, et tunc omnes habitus simul fient per unum actum in *esse* virtutis, quod videtur inconveniens, quia ille actus videtur esse unius virtutis, et sicut esset actus unius virtutis, si esset generata, ita esset generativus unius, igitur non omnium.

3. Ratio. Præterea tertio (f), rationabilius videtur species ejusdem generis in virtutibus moralibus esse connexas, quam duo genera, quia magis inclinatur aliquis ad ordinate se habendum ex virtute, quam habet circa materiam magis conjunctam materiæ virtutis quam habet, quam circa magis remotam ; materiæ autem specierum ejusdem generis magis sunt connexæ quam materiæ diversorum generum ; sed species ejusdem generis virtutis non sunt connexæ, puta virginitas et castitas conjugalis ; ergo.

COMMENTARIUS.

(d) *Dicitur aliter et melius*, etc. Proponit sententiam Divi Thomæ, tum *hic*, *q.* 1. tum 1. 2. *quæst.* 65. *art.* 1. et *quæst.* 73. *art.* 1. qui convenit cum Henrico in conclusione affirmante necessariam connexionem virtutum in gradu perfecto ; sed alio modo et melius, teste Doctore, defendit eam, quam Henricus. Differentia autem consistere videtur in hoc, quod Henricus asserere videatur nullum habitum unius virtutis secundum perfectionem intrinsecam et essentialem ejusdem habitus in gradu et intensione summa, quam secundum se solet habere pro hoc statu, absque habitibus aliarum virtutum acquiri posse, quo sensu impugnavimus ipsum, et negatur ejus doctrina a sancto Thoma, qui concedit posse per frequentatos actus ejusdem virtutis habitum unius virtutis secundum intensionem maximam, quam debet secundum se intrinsece habere, acquiri absque acquisitione habituum aliarum virtutum ; sed negat tamen quod in illa intensione aut quacumque majori habitus unius virtutis posset dici perfecta virtus abs-

que aliarum virtutum habitibus, ad statum enim hunc perfectum requirit concordiam seu societatem, et auxilium aliarum virtutum.

Impugnationi hujus sententiæ sancti Thomæ Doctor præmittit modum quo posset refutari juxta opinionem eorum, qui tenent virtutem moralem esse unum per se habitum ; nam hoc supposito facilis impugnatu esset, quandoquidem ipsomet Divo Thoma fatente, posset in quacumque intensione, quicumque unus habitus ex iis qui sunt virtutes morales, acquiri sine aliis ; ergo si virtus moralis sit per se unus habitus, posset acquiri etiam ut virtus moralis absque aliis habitibus, nam si alii habitus requiruntur, ut esset virtus moralis, jam virtus moralis non esset unus per se habitus contra hypothesim.

Sed omittit hanc rationem ex eo quod putat virtutem moralem præsertim appetitivam, ut sic, non debere esse unum per se habitum, quia scilicet, quemadmodum ut quis eliciat actum bonum moraliter, non solum requiritur concursus potentiæ appetitivæ, sed etiam intellectivæ, ita etiam ut quis dicatur habituatus bene moraliter, non solum requiritur habitus ex parte voluntatis, sed etiam ex parte intellectus, ut postea videbimus, et nihil impedit quominus uterque habitus pertineat ad essentiam virtutis moralis appetitivæ ; quatenus moralis est, quod maxime locum habet in habitu partis sensitivæ, qui ex se indifferens est, ut sit bonus aut malus moralis, aut non moralis.

Omissa itaque hac ratione, aliis tribus utitur contra D. Thomam. Prima consistit in hoc, quod nihil aliud requiratur ad rationem perfectæ virtutis, quam quod ex definitione ejus concludi potest, seu quod omnis ille habitus debeat censeri vera virtus et perfecta, cui convenit definitio virtutis, sed habitui temperantiæ, qui acquireretur per varios actus temperantiæ secundum dictamen rectæ rationis, et quo facilitaretur valde multum potentia ad similes actus conformiter ad simile dictamen, omnino conveniret tota illa definitio, etiamsi non haberentur alii habitus virtutum. Nec ex definitione virtutis potest colligi quod ipsi desit aliquod spectans ad perfectam rationem virtutis temperantiæ, quando saltem haberet satis magnam intensionem ; ergo falsum est quod habitus temperantiæ, ut sit perfecta virtus, requirat inesse suo subjecto alias virtutes. Major et consequentia patent. Probatur minor ex definitione virtutis moralis assignata a Philosopho 2. *Ethic.* 7. et admissa ab omnibus, cujus definitionis sensus est, quod virtus sit habitus operativus, seu inclinativus ad operandum juxta dictamen sapientis seu prudentis, hoc est, juxta dictamen rectæ rationis et prudentiæ, prout explicat ipsemet S. Thomas in commentario ejusdem loci ; sed habitus ille temperantiæ esset sic operativus et inclinativus, ut patet, quamvis non conjungerentur cum ipso aliæ virtutes ; ergo.

Habitus temperantiæ in gradu satis satis intento sine aliis habitibus haberet quidquid requiritur ad virtutem perfectam ex ejus definitione.

15. Responsio Cajetani.

Cajetanus respondet 1. 2. *quæst.* 65. *art.* 1. ad hanc rationem, dicendo quod in definitione illa virtutis assignata a Philosopho, non debeat intelligi recta ratio aut prudentia secundum *quid*, hoc est, prudentia aut recta ratio partialis dictans quod in aliquo casu particulari esset faciendum, sed recta ratio et prudentia simpliciter, hoc est, quæ dictat universaliter in

omni materia, et circumstantiis, quid sit faciendum. Similiter dicit quod quando in definitione ponitur quod virtus sit habitus electivus, seu principiativus bonæ electionis, hoc non debeat intelligi de eo habitu, qui est principiativus bonæ electionis quomodocumque, nec secundum *quid*, sed simpliciter et universaliter, sic autem non esset principiativus habitus solius temperantiæ sine aliis aliarum virtutum habitibus. Unde habitus solius temperantiæ quantumcumque intensus, absque consortio aliorum habituum moralium, non posset esse virtus, nec conveniret ipsi ratio seu definitio prædicta virtutis.

Confirmatur prædicta responsio.

Confirmatur hoc, quia mulier habens habitum castitatis facilitantem ad moderationem delectationum venerearum, ita ut non facile ab iis moveri possit ad eas inordinate concupiscendas, si ob inopiam aut avaritiam indulgeret istis voluptatibus, non diceretur habere virtutem temperantiæ, sicut nec si iisdem vacaret ex defectu fortitudinis, ob timorem pœnarum ac mortis; quia scilicet iste habitus castitatis secundum se præcise absque fortitudine et liberalitate non inclinaret ad abstinendum a venereis in omnibus circumstantiis, in quibus recta ratio ostenderet esse abstinendum, quia non inclinaret in casu metus, nec in casu quo multum pecuniæ offerretur, si non abstineret.

16. Impugnatur responsio Cajetani.

Sed contra hanc responsionem facit primo, quod ipse gratis asserat intelligi in definitione virtutis rectam rationem universalem simpliciter, et rectam electionem universalem et simpliciter. Deinde sequeretur ex ejus doctrina, quod virtus temperantiæ non esset virtus secundum se distincta a cæteris virtutibus, et consequenter quod non darentur quatuor virtutes morales distinctæ contra omnes. Probatur sequela, quia nulla virtus distincta a cæteris virtutibus, potest secundum ipsum habere inclinare ad actum bonum circa determinatum objectum in omnibus circumstantiis, sed hoc requiritur ad rationem virtutis secundum ipsum. Præterea et magis efficaciter, una virtus, verbi gratia, temperantiæ, ut distinguitur a cæteris, habet determinatam honestatem per ordinem, ad quam ab aliis virtutibus distinguitur, et ad perfectionem ipsius certum est sufficere quod inclinet perfectissime ad illam honestatem præcise in omnibus circumstantiis et casibus, quantum potest quis inclinari pro hoc statu, secundum habitum ordinarium, sed per unicum habitum virtuosum temperantiæ potest sic inclinari absque aliis habitibus et absque aliis rationibus rectis præter illas, quæ proponunt illam honestatem semper esse amplectendam; ergo potest habitus temperantiæ habere rationem perfectissimæ virtutis temperantiæ, ut distinguitur hæc virtus ab aliis virtutibus moralibus absque consortio aliarum virtutum. Probatur minor, quia aliæ virtutes nullo modo attingunt honestatem temperantiæ, nec in ullis casibus inclinant ad eam amandam; cum habeant suas proprias honestates ad quas inclinant; ergo omnis inclinatio ad bonitatem seu honestatem temperantiæ in quocumque casu provenit præcise ab habitu solius temperantiæ, et consequenter per illum solum perfectissime quis inclinatur ad honestatem temperan-

tiæ intensive et extensive in omni casu ac circumstantiis.

Confirmatur hoc primo efficacissime, posset quis ob amorem temperantiæ solius per varios actus temperantiæ etiam contemnere divitias sine ullo amore ipsius liberalitatis aut contemptus divitiarum, quatenus habent honestatem particularem propriam, quemadmodum potest quis ob avaritiam abstinere a voluptatibus gustus ac tactus, sine ullo amore honestatis temperantiæ ; et similiter posset quis assuefacere se ad ferenda terribilia, et exponendum se morti ob solam honestatem temperantiæ, nullo modo recipiendo, nec cognoscendo honestatem particularem fortitudinis, quemadmodum sæpe avarus ob avaritiam fert mortem et terribilia absque virtute fortitudinis ; ergo per solam temperantiam potest quis firmari et habilitari perfecte ad temperate vivendum, in omnibus circumstantiis, absque consortio aliarum virtutum moralium, quatenus virtutes sunt.

Confirmatur secundo, quia posset quis habere ex natura (quamvis non sine gratia particulari Dei) summam inclinationem ad negligendas pecunias, et ad abstinendum a delectationibus potus ac cibi, ita ut non multum moveretur oblatione pecuniarum ac delectationum talium ; ergo talis posset absque liberalitatis virtute per solam virtutem temperantiæ temperate vivere in casu, quo ad intemperate vivendum proponeretur ipsi præmium pecuniarium ; et similiter mediante virtute liberalitatis posset appetere virtuose divitias in mediocritate requisita in casu quo proponeretur ipsi non posse se indulgere voluptatibus cibi et potus, absque majoribus divitiis, et consequenter nec temperantia et liberalitas, aut inter se, aut cum aliis virtutibus connectuntur necessario.

Confirmatur tertio, quia posset quis acquirere habitum contemnendi divitias, fortiter se gerendi, castitatem servandi, non ob honestatem virtutis, sed vel ob aliquem finem indifferentem, vel certe ob aliquem finem malum, puta vanæ gloriæ ; sed talis mediantibus istis habitibus (loquor de iis, qui sunt in parte sensitiva) et unico habitu virtutis temperantiæ posset temperate vivere in casibus, quibus proponeretur pecunia, aut voluptas venerea, si intemperate viveret, aut mors, si non viveret ; ergo unica virtus temperantiæ in tali casu posset ipsi sufficere ad temperate vivendum in illis casibus, et consequenter in reliquis, est enim eadem ratio ; ergo ulterius temperantia perfectissima potest haberi absque reliquis virtutibus. 18.

Confirmatur denique, quia secundum adversarios nullus, aut certe non nisi paucissimi, etiam ex ipsis Sanctis, haberet ullam perfectam virtutem pro hoc statu, quia vix ullus cognoscit honestates distinctas virtutum omnium, quorum actus materialiter eliciuntur frequentissime ; sed sine cognitione istarum honestatum non possunt actus illarum formaliter exerceri, nec sine exercitio tali eorum potest habitus virtutum respicientium istas honestates acquiri ; ergo si omnes isti habitus debeant esse conjunctim in eo qui habet ullam virtutem simpliciter, aut perfectam, vel pauci vel nulli habebunt pro hoc statu virtutem perfectam.

Per hæc patet ad confirmationem 19.

Responsio ad confirmationem Cajetani.

Cajetani, qua utitur Medina ibidem, et alii plures ex adversariis. Primo enim posset responderi quod illa mulier haberet perfectissimam castitatem, ut castitas distinguitur ab aliis virtutibus, quando habet habitum tam perfectum, ut non moveretur a vitio opposito formaliter castitati, quamvis moveretur ab aliis vitiis, quæ expelli non debent per virtutem castitatis; et licet succumbendo aliis istis vitiis, et indulgendo venereis ex eorum inclinatione diceretur intemperata, hoc tamen esset intelligendum materialiter, non formaliter; cum hoc autem staret manifeste quod posset esse temperata formaliter perfecte; nam quemadmodum qui ob avaritiam esset valde abstemius, diceretur temperatus, cum tamen re vera non esset temperatus formaliter, sed materialiter tantum, loquendo de temperantia virtute, ut omnes fatentur, quia scilicet non temperate viveret ob honestatem temperantiæ, sed ob finem avaritiæ, ita etiam, qui incaste aut intemperate viveret, non tamen ob motivum vitii directe oppositi castitati aut temperantiæ, sed alicujus alterius, non deberet dici intemperatus aut incastus formaliter, sed tantum materialiter, cujus ulterius judicium manifestum est quod non perderet aliquid de virtute temperantiæ aut castitatis, quia illæ virtutes non habent oppositionem formalem mediatam aut immediatam cum actibus aliorum vitiorum, nisi eorum quibus directe opponuntur.

Possel quis esse perfecte castus castitate habituali formaliter, quamvis indulgeret venereis ex avaritia.

20. Responsio 2. ad eamdem confirmationem. Facile succumbens venereis

Responderi potest secundo quod illa mulier non haberet perfectam castitatem, si facile succumberet, non tamen ob defectum aliarum virtutum, sed ob defectum perfectionis intrinsecæ, quam ipsamet castitas posset habere, quia, ut dixi in confirmatione prima, posset ex ipsamet honestate castitatis acquirere facilitatem ad servandam castitatem, in illis etiam circumstantiis, et propterea contemnendi pecunias, ac subeundæ mortis; unde quia talem perfectionem non haberet castitas in illa muliere, merito ejus castitas non diceretur perfecta. Et quis dicat Lucretiam Romanam, verbi gratia, ex habitu aut honestate virtutis fortitudinis, cujus acquirendi ansam nunquam ante habuit, intulisse sibi mortem, et non potius ex dolore deperditæ, ut putaverat, castitatis conjugalis; hoc autem supposito, clarissime constat virtutem castitatis posse ex se, quando valde perfecta est, sufficere ad subeundam mortem, atque adeo non requiri, ut sit perfecta, virtutem distinctam fortitudinis.

Dixi autem in initio hujus responsionis, si facile succumberet, quia sicut non obstante quod haberet omnes virtutes in perfecto gradu posset succumbere, et hoc non argueret, quin antea saltem haberet virtutes omnes perfecte, ita etiam ex eo quod habita una virtute perfecta succumberet, non sequeretur quod illa virtus non fuisset antea in ipso perfecte. Et ratio utriusque est quod virtus acquisita non dat simpliciter posse, nec necessario determinat potentiam liberam voluntatis, quia alias actus ab ipsa procedens non esset virtuosus aut moralis, cum non esset liber; unde ea non obstante, voluntas potest contraire ejus inclinationi, et sic fit quod habentes virtutes sæpe eas deperdunt, sicut et qui habent vitia. Perfectio ergo virtutis non consistit in hoc

uod actu determinet, sed quod det nagnam facilitatem ad suum actum t difficultatem ad oppositum; unde um solum potest colligi non haberi irtutem perfectam, quando experinur sine difficultate actibus ejusdem irtutis.

Ex his ulterius potest concedi quod licit Cajetanus, nimirum explicanlam esse definitionem virtutis prælictam, quam assignat Philosophus le recta ratione et electione simpliciter, et in omnibus circumstantiis ac casibus, non tamen juxta mentem Cajetani, aut ita ut ejus sententiæ faveat, aut officiat nostræ; sed juxta doctrinam primæ confirmationis, ita scilicet ut virtus perfecta sit, quæ in omni eventu et casu inclinat perfecte ad honestatem suam propriam, et ad eliciendum omnia media ad eam acquirendam seu conservandam requisita, non obstantibus quibuscumque difficultatibus occurrentibus, sed, ut in eadem confirmatione dictum est, hoc potest fieri per unicam virtutem formaliter sine consortio ullius alterius virtutis formaliter, sed mediante consortio habituum indifferentium juxta confirmationem tertiam, aut etiam sine consortio ullorum habituum, juxta confirmationem secundam.

Hanc autem doctrinam si adverteret Valentia *disput.* 5. *quæst.* 7. de attributis virtutum, non tam tenaciter adhæreret sententiæ Divi Thomæ, et Cajetani, ut assereret eam a nullo rejici posse, si acciperetur, ut deberet, nimirum ita ut per virtutem perfectam intelligeretur non quidem virtus quoad essentiam, quia sanctus Thomas non negat sic unam absque aliis posse reperiri; sed quoad statum perfectum, qui consistit in hoc, ut virtus ob nullius generis difficultatem, sive in materia propria, sive extranea deficiat ab officio recto secundum rationem formalem sui objecti, sed immutabiliter et certo illud quovis in casu exequi valeat. At nos hoc ipso modo intelligimus illam sententiam, aut fortassis melius, et tamen ex dictis patet eam esse rejiciendam. Dixi quod fortasse melius intelligimus illam, quia ille addit, nimirum ad statum perfectum virtutis, nempe requiri quod immutabiliter et certo exequi valeat suum officium in omnibus casibus; hoc enim nec sanctus Thomas, aut Cajetanus dicit, nec verum esse potest, quia, ut dixi, virtus, quantumvis perfecta subordinatur voluntati, ita ut voluntas, ea non obstante, posset agere male contra inclinationem virtutis, et sæpissime etiam faciat. Unde de fide est non sufficere ad operandum bene virtutes habituales, sed ulterius requiri gratiam actualem prævenientem concomitantem et subsequentem ad singula opera saltem conducentia ad vitam æternam.

Ex hac eadem doctrina sequitur debili fundamento inniti, quod dicit Suarez de virtutibus in genere, *disput.* 3. *sect.* 9. *num.* 19. nimirum virtutem omnem moralem quoad perfectionem intrinsecam essentialem et accidentalem, non quidem dependere a consortio aliarum virtutum physice et simpliciter, sed moraliter tantum, quatenus scilicet, moraliter loquendo, nunquam aliquis exercet omnes actus perfectos unius virtutis, quin intermisceat actus aliarum virtutum, quia sæpe occurrit occasio et necessitas eos exercendi. In quo cum

24. Rejicitur sententia Suarii de connexione virtutum.

ipso convenire videtur Aversa *quæst.* 55. *sect.* 23. dum dicit de facto virtutes morales in gradu perfecto solere esse connexas, nam hoc perinde videtur, ac eas moraliter connecti, non tamen simpliciter. Sed ex dictis patet neque quidem hanc moralem connexionem reperiri debere inter virtutes omnes. Primo, quia licet plurimarum virtutum exercendarum occasio occurrat inter acquirendum habitum perfectum unius virtutis, non tamen certe omnium, etiam loquendo de iis, quæ ad communem usum spectant; tales enim sunt liberalitas, contemptus dignitatum, virginitas, paupertas Evangelica, et similes secundum adversarios; sed pauperes non habent occasionem exercendæ liberalitatis, aut contemnendi dignitates, quæ sæpe non proponuntur ipsis; matrimonio conjuncti non habent occasionem exercendæ aut conservandæ virginitatis et ita de multis aliis discurri posset. Secundo, quia, ut *supra* diximus, licet occurrerent istæ occasiones, non impediret unam virtutem quod alias non exercerent formaliter, sed ad summum sufficeret, quod actus earum materialiter exercerent, vel ex affectu ipsiusmet unius virtutis, vel ob inclinationem naturalem, vel mediante habitu indifferenti, qui nec alterius virtutis, nec alterius vitii rationem haberet.

Non est inter virtutes perfectas necessaria connexio etiam moraliter.

25. (e) *Præterea secundo sequitur*, etc. Vis secundæ rationis Scoti consistit in hoc, quod si virtus temperantiæ, verbi gratia, haberet rationem virtutis ab aliis virtutibus, daretur mutua dependentia in eodem genere causæ inter virtutes omnes, quia in eodem genere causæ in quo temperantia dependet in ratione virtutis perfectæ a cæteris virtutibus, etiam cæteræ virtutes dependerent pari ratione ab ipsa. Sed hoc est absurdum propter principia, quibus in Philosophia negatur communiter mutua causalitas in eodem genere causæ, quæ modo sunt supponenda; et speciatim, quia sequeretur quod aliqua virtus esset virtus antequam esset virtus, nam deberet esse virtus, ut alteri posset esse ratio cur aliud esset virtus; et non esset virtus, quia dependeret in *esse* virtutis ab illa altera virtute; et denique quia sequeretur quod nulla virtus una prius acquireretur quam alia virtus.

3. Ratio Scoti. Daretur mutua dependentia essentialis si virtutes essent connexæ necessario.

Ad hoc autem ultimum ipsemet Doctor dat satis probabilem responsionem, concedendo sequelam, nimirum quod licet in ratione habitus una virtus, verbi gratia, temperantia, posset acquiri ante alias virtutes in ratione habitus, tamen in ratione virtutis neutra esset prima, sed omnes deberent simul necessario haberi, vel nulla.

Et hæc ipsa responsio posset enervare illud de mutua causalitate, quia licet esse absurdum, quod aliqua duo, quorum quodlibet non involveret alterum in suo conceptu essentiali intrinseco, dependerent mutuo a se invicem, tamen quando essent aliqua duo quorum quodlibet involveret alterum in suo conceptu intrinseco, non esset id absurdum et inconveniens. In proposito autem virtus temperantiæ non esset iste habitus physicus, qui vocatur temperantia, sed iste habitus, et simul alii habitus; unde virtus temperantiæ, ut virtus est, involvit in suo conceptu habitus aliarum etiam virtutum, et e contra pari ratione habitus aliarum virtutum involverent in suo conceptu habitum temperantiæ.

Jnde non esset mirum quod dependerent a se invicem in eodem genere causæ.

Contra hanc responsionem opponit Doctor quod sequeretur omnes virtutes generari posse quoad *esse* formale virtutis per unicum actum unius tantum virtutis, puta actum temperantiæ solius formaliter, nimirum in casu quo quis haberet habitus justitiæ et fortitudinis in genere ac specie in ea perfectione ac intensione, in qua requireretur, ut habita temperantia in eodem gradu essent virtutes, quales tamen non essent, propterea quod temperantiæ habitus non haberet debitam intensionem, ut cum illis aliis haberet rationem virtutis perfectæ. In hoc, inquam, casu, si deesset temperantiæ habituali solum tantum quantum posset acquiri per unicum actum (ut posset contingere) mediante illo unico actu acquireret habitus temperantiæ istam perfectionem, et consequenter tam temperantia quam cæteræ virtutes acciperent eo mediante rationem virtutis formaliter, quam ante non habuerunt, sed omnino videtur valde paradoxon quod unico actu unius tantum honestatis posset quis acquirere omnes virtutes sub ratione virtutum perfectarum, et quidem distinctarum specie; ergo id non est asserendum.

Quatenus autem eadem responsio extendi posset modo prædicto contra rationem ex mutua causalitate desumptam opponi ei potest. Primo quod implicet contradictionem aliqua duo distincta includere se mutuo in conceptu suo essentiali, ita quod alterum sine altero non possit concipi essentialiter, quia sic neutrum unquam essentialiter conciperetur. Secundo, si virtus temperantiæ, verbi gratia, intrinsece involveret justitiam et fortitudinem et rursus fortitudo temperantiam et justitiam, et hæc illas duas; ergo non essent tres virtutes distinctæ realiter a parte rei contra omnes. Probatur sequela, quia illa non distinguuntur realiter, et specie a parte rei, quæ easdem omnino partes includunt, et eadem omnino intrinsece dicunt; sed virtus temperantiæ formaliter diceret, et includeret intrinsece, ut virtus est, licet non ut habitus talis particularis, illos tres habitus, et eosdem diceret, et includeret tam justitia quam fortitudo; ergo non distinguerentur realiter, et specie a parte rei.

Ne refert quod possit assignari aliqua differentia per intellectum et conceptum ejus inter illas, quatenus scilicet posset concipere habitum temperantiæ directe, et alios habitus indirecte, ac ut adjuvantes ipsam, et sic concepto habitu temperantiæ, et aliis illis habitibus, diceretur virtus temperantiæ, non vero virtus justitiæ aut fortitudinis; quatenus vero conciperet habitum justitiæ directe, et alios habitus, ut adjuvantes, isti habitus sic concepti dicerentur virtus justitiæ, hoc inquam, non refert; tum quia loquimur de differentia, quam haberent a parte rei physice, et non in ordine ad intellectum; tum quia si propter hoc posset dici de illis quod essent tres virtutes, posset quis dicere quod qui haberet unum exercitum, haberet plures exercitus distinctos, ex eo scilicet quod ille unus exercitus posset concipi diversimode. 28. Solvitur responsio, quæ posset dari ad hanc replicam.

Uno modo concipiendo unam cohortem, ut adjutam per alias cohortes; et alio modo concipiendo alteram cohortem ut adjutam per illam primam et reliquas, et ita tot possent dici esse

exercitus, quot possent concipi directe cohortes, aut aliæ partes ejus.

29. Responsio Cajetani ad hanc secundam Scoti rationem.

Ad hanc porro secundam rationem Scoti, qua asserit sequi ex sententia Divi Thomæ, quod aliqua virtus esset virtus, antequam esset virtus, et quod nulla virtus esset prima, et quod unus actus generaret omnes ; Cajetanus responsionem duplicem assignat, secundum duplicem modum, quo asseri posset connexio virtutum, Primo tenendo quod habeant omnes virtutes instantaneam connexionem, ita ut pro nullo instanti possit esse virtus una appetitiva sine cæteris. Secundo, tenendo non esse tam rigorosam connexionem inter illa, sed tantum moralem, quatenus scilicet valde parva mora intercedit inter ipsas, et quod parum distat, nihil distare videtur.

Responsio 1.

Juxta primam viam concedit non dari ullam ex cardinalibus, quæ prius tempore acquiratur, quam reliquæ, sed omnes simul acquiri, et unamquamque esse primam non positive, per ordinem scilicet ad alias, tanquam ad posterius acquisitas, sed negative tantum, quatenus nulla habeat aliam priorem, quamvis nec posteriorem etiam habeat, in eo nimirum sensu quo dicitur B. Virgo peperisse filium suum primogenitum ; sed negat ullam virtutem esse prius virtutem, quam sit alia virtus, quia neutra est prius virtus quam altera, sed omnes sunt simul virtutes.

Rejicitur.

Contra hanc tamen responsionem facit quod supra dictum est, secuturum quod paucissimi pro hoc statu acquirerent ullam virtutem perfectam, loquendo de perfectione ordinaria, non extraordinaria, quod videtur absurdissimum ; si enim nulla virtus potest præcedere alias omnes, cum certum sit experientia paucos aut nullos acquirere omnes etiam ordinarias formaliter saltem, quidquid sit de iis materialiter sumptis, omnino patet paucissimos, aut nullos acquirere ullam virtutem perfectam.

Deinde ex dictis patet posse unam virtutem esse perfectam sine aliis, hoc autem supposito, certum est unam posse esse priorem reliquis, et primam consequenter non solum negative, sed positive. Unde optime Scotus intulit, ut absurdum, quod non daretur ulla virtus prima, et male id concedit Cajetanus.

Quoad illud vero quod negat, nimirum non sequi quod virtus deberet esse virtus antequam aliæ virtutes essent virtutes, quia hoc dependet ex eo quod omnes deberent esse virtutes simul, jam sufficienter impugnatum est. Deinde si virtus temperantiæ sit ratio, ob quam connexam justitia et fortitudo habeant esse virtutes formaliter, ut tenet Divus Thomas et Cajetanus, omnino videtur quod hoc non possit ipsi convenire, nisi quatenus virtus est, sed quacumque ratione aliquid est alicui alteri ratio essendi tale, debet omnino in se habere istam rationem prius natura, quam possit secundum istam rationem esse ratio essendi tale isti alteri ; ergo sequitur adhuc quod prius temperantia esset virtus quam justitia esset virtus, sed non posset esse ex alio capite prius virtus quam justitia esset virtus, quia nimirum a justitia haberet esse formaliter virtus ; ergo saltem sequeretur quod prius natura esset virtus quam esset virtus, et hoc sufficit Scoto qui non debebat loqui de prioritate temporis, ut videtur intellexisse ipsum Cajetanus, sed male.

Secundum alteram viam tenentem virtutes morales non esse connexas necessario in instanti rigoroso temporis, sed in instanti morali propter propinquitatem moralem quam habent, concedere deberet unam virtutem posse esse pro aliquo instanti physico temporis sine aliis; et Medina, qui utramque responsionem etiam adducit, expresse fatetur non debere omnes virtutes simultate physica produci, sed posse generari sic unam ante alteram, et sufficere ut simul moraliter generentur omnes.

Verum hæc responsio longe pejor est et omnino insufficiens et improbabilis. Primo, quia sufficit Scoto virtutes esse physice separabiles. Secundo et efficacius, quia pro illo instanti priori temporis, pro quo acquireretur una virtus, vel illa esset perfecta, vel non; si non sit, ergo virtutes perfectæ, de quibus agimus, necessario deberent acquiri simul physice, et non moraliter; si sit virtus perfecta pro illo priori, ergo quamvis non acquirerentur aliæ virtutes pro tempore sequenti, et maneret in eodem statu, prout manere sine dubio potest, esset perfecta; ergo non habet esse virtus perfecta ullo modo extrinsece aut intrinsece ab illis virtutibus posterioribus quod est intentum; ergo præterea, nec habet simultatem moralem cum aliis virtutibus, quia posset manere quis in illo statu longissimo tempore absque occasione aliarum virtutum exercendarum, aut absque exercitio earum, quamvis daretur occasio.

Confirmatur, quia nulla prorsus est necessitas, aut moralis, aut physica, unde oriatur quod occasio exercendarum aliarum virtutum occurrat tempore sequenti, præsertim tam cito et tam propinquo, quam volunt adversarii; ergo nisi requirantur vel antecedenter, vel in eodem instanti temporis physice loquendo, quo temperantia, verbi gratia, habet statum perfectum, non requirentur ullo modo, ut temperantia habeat talem statum perfectum.

32. 1. Responsio Cajetani ad acquisitionem omnium virtutum unico actu.

Ad tertium inconveniens, quod Scotus adducit in hac secunda probatione nimirum quod uno actu posset quis acquirere omnes virtus morales; respondet Cajetanus dupliciter: Primo, dicit non esse inconveniens ut unico actu in virtute præcedentium actuum quibus habitus aliarum virtutum essent acquisiti in ratione habitus, licet non in ratione virtutis acquirerentur omnes virtutes, præsertim cum ille actus esset generativus prudentiæ, et consequenter procederet aliquo modo ex principiis prudentiæ, quæ sunt tres virtutes appetitivæ cardinales ex parte appetitus, et synderesis ex parte intellectus.

Rejicitur. Actus voluntatis non generat prudentiam.

Contra hanc autem responsionem multa occurrunt: Primo, quod falsum sit actum voluntatis generare prudentiam. Secundo, quod si id etiam esset verum, non deberet generare prudentiam totalem, sed partialem, correspondentem scilicet virtuti appetitivæ a qua procederet. Tertio, quod actus unius virtutis possit aliquid agere in virtute aliarum virtutum a quibus nullam prorsus recipit perfectionem aut efficaciam magis quam si non fuissent; imo nec ab actibus etiam suæ virtutis propriæ præcedentibus, qui ut non existunt, ita nec communicare possunt alicui existenti virtutem.

Responsio 2. ejusdem ad idem

Respondet secundo, quod sicut una electio potest esse ex multis, imo omnibus virtutibus, ita etiam poterit generare omnes virtutes.

Rejicitur. Sed hæc responsio non attingit mentem Scoti, nec difficultatem præsentem, nam aliud est loqui de unica electione, quæ supponeretur esse ex motivis diversarum virtutum, et æquivaleret diversis actibus istarum virtutum, (si talis potest dari, de quo modo non est curandum), aliud est loqui de electione, quæ esset ex motivo unius tantum virtutis, et non æquivalere actibus pluribus diversarum virtutum in ratione actus virtuosi.

De prima electione agit Cajetanus, et procedit ejus responsio, si quidpiam ut sic etiam valet. De secunda vero electione agit Scotus, ut patet ex ipsomet textu ejus, et infert secuturum, ex adversariorum sententia, quod talis electio posset generare omnes virtutes. Unde responsio Cajetani non est ad propositum.

33. Responsio alia Medinæ. Addit Medina ad hæc, duo alia: Primo, quod unico actu hæroico omnes virtutes aliquando generentur, ut si mulier cui proponeretur mors et pretium magnum, nisi committeret adulterium, servaret castitatem, illo actu efficaci et insigni, quo id vellet facere, acquireret simul justitiam, temperantiam, castitatem et fortitudinem, quo etiam exemplo utitur Cajetanus. Sed, ut dixi, non facit ad rem, nam si non fieret ex honestate omnium virtutum, nullo modo generaret eorum habitus, ut patet; si autem fieret, non esset ille actus unus, de quo Scotus loquitur.

Secundo addit Medina, quod non sit necesse secundum principia Divi Thomæ, quod omnes virtutes simul acquirantur, quia sanctus Thomas, inquit, fatetur virtutes imperfectas acquiri successive, et non habere connexionem.

Sed contra, quia non infert Scotus virtutes imperfectas debere esse simul, et posse acquiri unico actu, sed virtutes perfectas, quas contendit non debere esse connexas, nec in ratione habitus, ut fatetur sanctus Thomas, nec in ratione etiam virtutis perfectæ, ut negat Divus Thomas et Medina; unde constat inconvenientia Scoti non esse vanissima, ut ait Medina, sed potius responsionem ipsius, ac Cajetani, non satisfacere ipsis.

Valentia *supra* respondet non esse inconveniens quod unico actu acquirat quis omnes virtutes quoad statum perfectum earum, quamvis esset absurdum quod acquirerentur unico actu quoad essentiam. Primo, quia ille unus actus participat vim præcedentium omnium actuum. Secundo, quia habet affinitatem quamdam cum cæteris actibus.

Contra, quia primum ex his *supra* refutatum est contra Cajetanum. Secundum vero est omnino frivolum, quia sicut non obstante quacumque connexione actuum diversarum virtutum, quando producitur primus actus, et acquiritur habitus aliquis imperfectus istius virtutis habitualis, ita quando producitur actus perfectus unius virtutis, et acquiritur per eum habitus perfectus ejusdem virtutis, non debet produci habitus perfectus alterius virtutis sine actu ejusdem virtutis.

Contra etiam hanc affinitatem et connexionem facit specialiter tertia ratio Scoti, de qua jam.

(f) *Præterea, tertio rationabilius*, etc. Vis tertiæ rationis est, quod potius virginitas et castitas conjugalis quæ sunt sub eodem genere virtutis moralis, nimirum sub temperantia, debe-

rent habere connexionem et affinitatem, ut non possint esse sine se invicem, quam castitas et justitia, aut fortitudo, quæ non sunt sub eodem genere, sed sub diversis generibus; sed castitas illa et virginitas non sunt connexæ, imo sunt incompatibiles, ut videtur; ergo castitas et justitia, aut fortitudo non debent esse connexæ.

Ad hanc rationem non respondent particulariter adversarii, nisi quatenus respondent quando urgetur ex incompatibilitate castitatis et virginitatis, non debere virtutes esse connexas, tum autem examinabimus responsum ipsorum.

SCHOLIUM.

Sententia Doctoris virtutes morales non esse necessario connexas, probatur primo ex adductis contra Henricum et Divum Thomam. Secundo, quia virtutes sunt perfectiones partiales hominis; ergo potest unus esse perfectus secundum unam, et non secundum aliam, sicut potest esse bene videns, et male audiens, quia sunt perfectiones partiales. Hæc habetur ex Hieronymo lib. I. contra Pelagianum paulo post principium, Augustino epistola 29. Bernardo sermone 70. super Cantica; ita Albertus hìc art. 4. Occham 3. quæst. 12. art. 3. princip. Gabriel, Alm. citati. Rubion hìc quæst. I. art. I. Bassol. quæst. 1. Mayr. quæst. 2. art. 13. Vasq. 1. 2. disp. 84. cap. 4. 5. Assorius tom. 1. lib. 3. c. 29. q 1.

Quantum ad istum (g) articulum, concedo quod virtutes morales, nec secundum genera sua, quæ communiter assignantur, Justitia, Fortitudo et Temperantia, nec secundum illa generaliora, quæ prius assignavi, quæ sunt virtutes disponentes affectum ad seipsum, vel ad alium, sunt necessario connexæ.

Ad hoc est persuasio talis, quia una virtus est aliqua perfectio hominis, sed non totalis; sufficeret enim tunc una virtus moralis; igitur partialis. Quando autem sunt plures perfectiones partiales, idem perfectibile potest esse simpliciter perfectum secundum unam perfectionem in summo, et simpliciter imperfectum secundum aliam; sicut patet in homine, cujus est habere multas perfectiones organicas, potest habere unam perfectionem in summo, nihil habendo de alia, ut esse summe dispositum quoad visum, vel gustum, vel olfactum, nihil habendo de auditu; igitur potest aliquis habere perfectionem respectu materiæ temperantiæ, nihil habendo de perfectione, quæ requireretur respectu materiæ alterius virtutis, et per consequens potest esse simpliciter temperatus, etiam quantum ad quemcumque habitum temperantiæ, etsi non sit fortis; non tamen erit simpliciter moralis sine omnibus virtutibus moralibus, sicut non est perfecte sentiens simpliciter sine omnibus sensibus; sed non est minus perfecte temperatus, licet sit minus perfecte moralis, sicut non audiens non est minus perfecte videns, licet sit minus perfecte sentiens.

COMMENTARIUS.

(g) *Quantum ad istum articulum*, etc. 36.
Rejecta opinione Divi Thomæ, et Henrici, proponit jam conclusionem suam, nimirum virtutes morales cardinales appetitivas quoad se et sua genera, nec quoad species suas esse connexas; quam conclusionem præter omnes Scotistas tenent plures alii citati in scholio, quos in re sequi-

Supplem. P. Poncii. Conclusio Scoti virtutes appetivas non esse connexas.

tur Aversa *quæst.* 55. *sect.* 23. contra Thomistas omnes et plures recentiores, ut Salam. *disputat.* 7. *de virtutibus quæst.* 7. *de virtutibus, sectione* 2. Connimbricenses *disputat.* 7. *Ethic. cap.* 4. Valentiam *disputat.* 5. *de virtutibus, quæst.* 7. Suarez *disputat.* 3. *de virtutibus*, *sect.* 9. et alios.

Probatio Scoti.

Probat Scotus suam conclusionem unica, sed efficacissima ratione, quia virtutes appetitivæ morales sunt perfectiones distinctæ hominis ; ergo potest acquirere unam perfecte, et alias, vel nullo modo, vel non nisi imperfecte ; et licet non esset sine omnibus virtutibus moralibus perfectus moralis simpliciter, posset tamen esse perfectus in temperantia sine cæteris virtutibus, sicut licet homo non esset perfecte sentiens simpliciter, si deesset ulla potentia sensitiva, posset tamen esse perfecte auditivus, quamvis deesset visiva aut gustativa.

Potest aliquis esse perfectus moraliter in temperantia quin esset perfectus moraliter simpliciter.

Potest aliquis perfici secundum unum perfectionem, quin perficiatur secundum aliam distinctam realiter.

Fundat Scotus hunc discursum in hoc principio, quod quando aliquod natum est habere plures perfectiones particulares distinctas, possit perfici secundum unam, quin perficiatur secundum reliquas.

Responsio Cajetani, et et aliorum.

Respondet Cajetanus hoc principium universaliter acceptum esse falsum, quia potest oriri aliquando ex necessaria connexione perfectionum plurium competibilium uni subjecto, quod non possit subjectum illud habere unam sine aliis ; sic autem contingit in proposito.

Rejicitur.

Eodem modo respondet Medina et Valentia, sed principium Scoti est universaliter verum, ut ab ipso proponitur, nimirum ex suppositione quod non haberent perfectiones istæ diversæ necessariam connexionem ex sua natura intrinseca, quam suppositionem probavit antecedenter, et nos confirmavimus efficaciter inter impugnandum Henrici et Divi Thomæ sententiam.

Probari potest ulterius eadem conclusio auctoritatibus Patrum, nam sanctus Hieronymus *lib.* I. *contra Pelagianos* in persona Attici Critobulo dicenti : *Et quomodo legimus, qui unam habuerit, omnes videtur habere virtutes ?* Respondet participatione (hoc est, similitudine quadam et convenientia, quam omnes virtutes habent in rationibus universalibus), *non proprietate* (hoc est, non quod qui unam virtutem secundum rationem particularem habet, cæteras etiam secundum rationes particulares suas habeat) ; *necesse est enim, ut singuli excellant in quibusdam, et tamen hoc quod legisse te dicas, ubi scriptum sit nescio.* Et iterum eidem replicanti : *Ignoras hanc esse Philosophorum sententiam ?* respondet, *sed non Apostolorum, neque enim mihi curæ est, quid Aristoteles, sed quod Paulus doceat.*

Item Augustinus epistola 29. *Si autem*, inquit, *quod puto esse verius, sacrisque litteris congruentius, ita sunt animæ intentiones, ut corporis membra, non quod videantur locis, sed quod sentiantur affectibus, et aliud illuminatur amplius, aliud minus, aliud omnino caret luce, et tenebroso umbratur obstaculo, profecto ita ut quisque illustratione piæ charitatis affectus est in alio actu magis, in alio minus, in alio nihil, sic potest dici habere aliam et aliam non habere : aliam magis, aliam minus habere virtutem.* Et infra : *Et in ipso uno homine quod majorem habuit prudentiam quam patientiam, et majorem hodie*

Pr co au

quam heri, si proficit, et adhuc non habuit continentiam, et habeat non parvam misericordiam.

Probatur tertio argumentis in initio quæstionis pro parte negativa adductis, quæ suppositis nostris confirmationibus contra Divum Thomam efficaciter convincunt hanc conclusionem ; quod ut melius appareat solvendæ sunt responsiones adversariorum.

Ad primum, secundum et quintum argumenta desumpta ex occasione et inclinatione, quæ potest esse ad exercitium unius virtutis sine occasione, vel commoditate exercendi alias virtutes, respondet Cajetanus non posse contingere talem occasionem loquendo de virtutibus ordinariis pertinentibus ad communem statum, sic ut virtus possit pertingere ad statum perfectum.

Sed certe experientia docet contrarium, et præsertim argumentum quintum de paupere, qui nunquam potest habere occasionem exercendæ liberalitatis ; absurdum autem esset quod non posset acquirere perfectam humilitatem, et alias virtutes, et quidem non solum quoad essentiam, ut vult Medina et Valentia, sed etiam quoad perfectissimum statum, secundum quem posset inclinare ad actum humilitatis in omnibus circumstantiis absque liberalitate vel fortitudine vel justitia formaliter acceptis, ut *supra* clare ostensum est ad argumentum sextum, quod procedit de incompatibilitate virginitatis et castitatis conjugalis ; respondet Cajetanus et Medina, eum qui habet castitatem conjugalem habere virginitatem in præparatione animi, et similiter respondet ad argumentum septimum de magnanimitate et humilitate.

Sed hæc responsio est prorsus insufficiens : Primo, quia conjugatus non debet, nec quidem in præparatione animi habere virginitatem aut affectum erga ipsam, imo potest habere affectum non acquirendi ipsam, etiamsi non esset conjugatus, et potest semper malle sibi conjugium, et copulam licitam quam illam ; qui autem ita est dispositus ad aliquid, ut non velit illud facere, aut acquirere aut amare, sed potius facit et amat oppositum, non dicitur in animi præparatione illud habere ; et hinc qui actu vult esse superbus, non dicitur esse in præparatione animi humilis, ut omnes fateri debent. 40. Rejicitur. Conjugatus non debet habere in præparatione animi virginitatem.

Secundo, quia quando dicitur quod in præparatione animi conjugatus habeat virginitatem, vel per hoc significatur quod habeat habitum virginitatis, vel non. Si primum dicatur, manifeste falsum est ; tum quia non est necesse, ut conjugatus unquam consideret honestatem virginitatis ; tum quia habet, aut habere potest, et solet habitum inclinantem ad actum incompatibilem cum actu principali virginitatis ; tum quia sic Angelus posset dici habere habitum virginitatis, quod est contra adversarios ; tum denique, quia sic non in præparatione animi, sed simpliciter deberet dici habere virginitatem habitualem. Si dicatur secundum, ergo habemus intentum, quod nimirum virtutes morales habituales non sint formaliter secundum se connexæ.

Quod si rursus velint adversarii per illam præparationem animi significare tantum, quod habens vir- 41.

tutem castitatis conjugalis sit animo præparatus ad desiderandam et exercendam castitatem virginalem, casu quo posset, aut teneretur; hoc nihil facit ad rem, quia sic omnis Christianus, sive habeat aliquam virtutem habitualem perfectam, sive non, debet esse præparatus; nec ex hoc sequitur quod habeat ullam virtutem moralem habitualem perfectam, et sic etiam posset dici Angelus habere omnes virtutes morales, quia debet sic esse affectus, hoc autem esset contra adversarios.

Itaque hæc responsio non satisfacit ullo modo.

Responsio Suar. Et sane Suarez supra in fine secundæ sancti Thomæ, dum facit mentionem de hac præparatione animi, non intelligit de præparatione animi, quæ esset absque habitu inclinante ad objectum erga quod diceretur sic esse præparatus, sed de ea quæ esset mediante habitu, quem quis acquireret per varios actus internos, quibus vellet efficaciter exercere actus externos circa illud objectum, modo daretur occasio, et sane sic melius intelligeretur sanctus Thomas; sed *supra* ostendimus conjugatum non debere habere hujusmodi actus, circa virginitatem, nec humilem circa objectum magnanimitatis, nec pauperem circa liberalitatem, quamvis possent tales actus exercere.

Rejicitur. Conjugatus non debet habere ullum actum circa virginitatem.

42. Alia responsio Cajet. ad 6. argumentum.

Alio modo ergo respondet Cajetanus sententiam Divi Thomæ non esse intelligendam universaliter de omnibus virtutibus moralibus, sed de ordinariis, quarum usus in humana vita communiter necessarius est; et eodem modo sentit Suarez, et favet Aversa, quantum ad illud, quod de facto occurrit communiter, licet absolute et simpliciter dicat nec has etiam esse necessario connexas; intelligunt autem per has virtutes communes Cajetanus et Suarez tres virtutes cardinales appetitivas.

Verum nec hæc etiam responsio satisfacit; tum quia ea data simpliciter conclusio Scoti admittitur vera, qui loquitur de omnibus virtutibus moralibus appetitivis absque restrictione, et sententia Divi Thomæ simpliciter, ut jacet, admittitur esse falsa; tum quia virginitas est virtus satis communis et ordinaria, sicut et castitas conjugalis: tum quia virginitas ac magnanimitas sicut et cæteræ morales, sunt contentæ sub quatuor cardinalibus; ergo si hæ debent esse communes ac connexæ, et illæ similiter; tum denique quia magnanimitas non est magis extraordinaria et heroica ac singularis quam fortitudo, præsertim, qua quis velit subire mortem; ergo si hæc est virtus communis et connexa cum aliis, similiter et magnanimitas dici debet.

Rej... Vi... ordi... non esse x...

Addit ad hanc responsionem Medina quod quando dicitur quod virtutes morales debeant esse in aliquo connexæ, hoc debeat intelligi de virtutibus pertinentibus ad statum suum; unde Angelus, inquit, ex illis non debet habere nisi justitiam, quia illa sola pertinet ad statum ejus, et qui esset constitutus in nemore, quo in loco non posset occurrere occasio exercendæ fortitudinis, posset esse perfecte temperatus absque fortitudine.

Resp... alia

Sed hæc doctrina, si vera esset, confirmat nostram doctrinam; nam quia vix occurrit unquam occasio aliqua saltem plurimis personis exercendarum aliquarum virtutum ex cardinalibus, ut virginitatis ex parte conjuga-

R...

torum ; fortitudinis respicientis perferentiam mortis, respectu omnium Christianorum, præsertim in Regnis Catholicis, ubi non viget auctoritas Magistratus hæretici ; liberalitatis, respectu pauperum ; paupertatis, respectu divitum ; si sufficit ad perfectionem virtutum, quod habeantur in eo gradu, in quo regulariter et moraliter possunt sufficere ad non transgrediendum præscriptum rationis in ullis occasionibus regulariter et ordinarie occurrentibus et potentibus moraliter occurrere, sequitur manifeste virtutes morales etiam cardinales non esse connexas in sensu controverso.

Præterea, absurdum omnino videtur quod aliqua virtus absque acquisitione alterius virtutis, aut deperditione alicujus partis suæ, aut alterius alicujus habitus, posset aliquando esse virtus perfecta, aliquando non esse, sine ulla variatione aut mutatione intrinseca sui subjecti aut suppositi ; hoc autem sequeretur in sententia hac Medinæ, ut patet, quia ille constitutus in nemore, dum ibi maneret, esset perfecte temperatus, et inde eductus non esset sine acquisitione ullius novi vitii, aut deperditione ullius virtutis.

Confirmatur, quia sic posset dici, quod dum quis esset domi, esset perfecte fortis quando scilicet haberet sufficientem virtutem ad resistendum difficultatibus quibuscumque moraliter occursuris domi et foris non esset perfecte fortis, nisi plus fortitudinis haberet foris, et mille alia absurda possent ex hac doctrina deduci.

SCHOLIUM.

Ex ratione allata contra Divum Thomam, solvit quædam argumenta adducta pro Henrico num. 3. et clarissime refutat rationes et auctoritates pro sententia ejus allatas.

Per hoc patet (h) ad quædam tacta pro prima opinione, puta ad illud quod virtus potest obliquari ; hoc enim est falsum de virtute ; nam virtus non obliquatur, sed habens virtutem ex defectu alterius virtutis, obliquatur respectu alterius virtutis. Nec ex hoc est virtus ista imperfecta, quia non est ejus dirigere hominem circa omnia, sed circa propria objecta, sicut non magis obliquatur homo in videndo, si potest audire, quam si non potest. Si arguitur contra hoc sic : est de facili amissibilis talis habilitas, vel dispositio ; igitur non est virtus. Nego antecedens, imo licet contra ejus inclinationem fiat, non tamen corrumpitur, nisi multis actibus contrariis ; dispositio autem bona corrumpitur uno vel paucis.

9. Virtus non obliquatur, bene tamen habens.

Per idem ad illud de delectabiliter operari, nam quantum est ad illam materiam præcise sumptam, delectabiliter operatur, puta delectabile sibi est abstinere ab opere intemperati, sed non est sibi delectabile subire terribilia, quia circa illa non est ordinatus ; tristatur ergo, cum committit actum intemperantiæ, quia est contra habitum suum ; sed tristius esset sibi subire terribilia, fugit enim tristius, et eligit quodammodo minus triste, ne incurrat tristius. Concedo igitur, quod talis est imperfectus, et tristabiliter operatur ; sed non est imperfectus, nec tristabiliter operatur circa materiam illius virtutis quam habet, nisi tantum per accidens, quia scilicet concomitatur alia materia, circa quam non est virtuose dispositus, ut circa

ipsam virtuose et delectabiliter operetur.

Per idem patet ad aliud de fine virtutum moralium, quia una virtus non perducit perfecte ad finem virtutum, sicut nec unus sensus perducit hominem ad perfectum actum sentiendi ; sed quælibet virtus, quantum in se est, perducit ad finem ; omnes autem requiruntur ad perfecte perducendum. Conceditur igitur, quod una non perducit sufficienter simpliciter, sed quantum sufficit ad perfectionem talis virtutis.

10. Ad primum argumentum, quod adducitur ibi de Augustino, dico quod Philosophus in Prædicamentis non dicit habitum esse inamissibilem, sed de difficili amissibilem ; licet igitur virtus possit amitti, et ita habens eam possit obliquari, non tamen virtus ipsa obliquatur, sed habens recedit ab apice virtutis ; non tamen sequitur eam non fuisse virtutem etiam perfectam secundum rationem habitus, quia non fuit inamissibilis. Et quod dicit de charitate, oportet exponi, quia aliquis vere fuit in charitate, qui postea peccavit mortaliter ; sed non fuit vera charitas, id est, vere conjungens fini, scilicet beatitudini.

c. de Qualitate.

Ad auctoritates Gregorii potest dici, quod loquitur ibi de virtutibus, prout sunt habitus, qui sunt principia merendi ; et hoc modo verum est, quod una virtus moralis sine alia non est virtus, quia non meremur per unam sine alia, vel concomitante alia, nam habens temperantiam moralem non meretur, si non concomitetur humilitas, vel saltem, si oppositum vitium insit ei.

Per idem ad Glossam super Apocalypsim et Commentatorem. Concedo enim quod sicut sorores, etsi juvent se mutuo ad convivendum, una tamen non est altera, nec essentialiter perficit alteram : ita istæ virtutes bene juvant se ad salvandum se mutuo, et in hoc potest intelligi dictum quorumdam, quod una non est tota sine alia, quia non ita bene salvatur sine alia ; nam homini exposito multis tentationibus circa diversas materias, imperfectio circa unam materiam est una occasio imperfecte agendi circa aliam, et perfecta dispositio agendi circa unam juvat ad recte se habendum circa aliam ; juvant ergo se mutuo sicut sorores, sed nulla est requisita ad perfectionem essentialem alterius, sicut prius nascitur una soror quam alia ; et similiter virtutes non possunt simul generari, non enim possunt haberi duo actus perfecti generativi duarum virtutum.

COMMENTARIUS.

(h) *Per hoc patet*, etc. Ex ratione unica quam pro sua conclusione proposuit, aliqua ex argumentis adductis pro sententia opposita Henrici solvit, quæ omnia hic majoris charitatis gratia per modum objectionum contra nostram proponenda et solvenda sunt.

Objicies primo, non est perfecta virtus, quæ potest obliquari a suo fine seu abduci a rectitudine et honestate sui objecti contra præscriptum rationis : sed quæcumque virtus ex quatuor cardinalibus sic potest obliquari absque consortio reliquarum ; ergo nulla

ex illis est perfecta absque connexione reliquarum.

Probatur major ex Augustino in sermone de operibus misericordiæ : *Charitas, quæ deseri potest, nunquam vera fuit.*

Probatur minor, quia sola temperantia non sufficeret ad retinendum hominem ab excessu in potu, verbi gratia, quando proponeretur præmium si excederet absque virtute expellente avaritiam, nec absque fortitudine, si proponeretur mors, aut pœna gravis, nisi committeretur excessus.

Respondet Doctor negando minorem, nam licet qui habet virtutem obliquari possit, et deficere ab honestate virtutis per prosecutionem objecti prohibiti contrarii, tamen ipsamet virtus, sic obliquari nequit, quia habens ipsam prosequi contrarium non potest per virtutem, sed vel ex sua libertate, vel mediante inclinatione alicujus vitii. Ex quo obiter confirmari potest juxta mentem Scoti esse, quod habitus virtutis moralis non inclinet ad actum malum, quod est in controversia alibi tractanda.

Quod si dicatur saltem virtutem esse facile amissibilem absque aliis virtutibus, quia facile potest fieri, ut occurrere possunt difficultates superandæ per alias virtutes, ex quibus contrafiet virtuti, et sic perderetur virtus facili negotio ; ergo absque aliis virtutibus una virtus non potest habere rationem habitus, sed potius rationem dispositionis, atque adeo non erit perfecta virtus, sed imperfecta, quod est intentum adversariorum.

Respondet negando antecedens, quia quantumvis non fieret prosecutio objecti virtutis, secundum inclinationem virtutis, sed potius fugeretur ; si tamen fugeretur per vitia opposita aliis virtutibus, non corrumperetur virtus illa, nisi per vitia sibi opposita fugeretur ; nec enim per actus avaritiæ aut timiditatis potest destrui temperantia formaliter, sed solum per actus intemperantiæ. Unde in casu, quo perfecte temperatus circa delectationes gustus, inordinate biberet ob avaritiam, vel metum, ille non perderet habitum temperantiæ per hoc, nec esset etiam facile ipsi perdere temperantiam formalem, quia quamvis posset elicere actus intemperantiæ oppositos, sentiret tamen in hoc difficultatem orientem ex habitu illo temperantiæ, ut patet, quæ difficultas semper occurreret donec pluribus actibus vitii oppositi acquirerentur plures gradus habitus intemperantiæ ; unde patet quod habitus temperantiæ, etiam cum solus esset, distingueretur a dispositione, quæ esset facile mobilis et imperfecta, consequenter qualitas, et hoc totum ipsis adversariis concedendum est ; fatentur enim habitum temperantiæ posse habere magnam intensionem, imo summam physice absque aliis virtutibus ; ergo non haberet rationem dispositionis. Ad auctoritatem Augustini, qua probatur major postea respondet, solutis prius ex hac ipsa doctrina objectione secunda et tertia, et nos respondebimus infra *num.* 53.

Non perderetur una virtus per recessum ab ejus objecto ex motivo dispaveti vitii.

Objicies secundo, virtus dat delectabiliter operari secundum Philosophum 2. *Ethic.* 3. et omnes ; sed nulla una virtus sine aliis hoc facit ; ergo nulla una virtus erit perfecta absque aliis. Probatur minor, quia avarus non delectabiliter abstineret a nimio potu, quando propterea negaretur ipsi magnum præmium ; nec timidus, 48.

Objectio 2.

quando minaretur quis ipsi mortem. Respondet Doctor, distinguendo majorem circa materiam suam, et quantum ad hoc quod motivum vitii oppositi non generet difficultatem aliquam, concedit, circa aliam materiam, aut circa eamdem ita ut alia vitia, quæ non debent expelli per illam virtutem, sed per alias, non efficiant, ut habens virtutem cum difficultate operetur, negat majorem; nec id voluit Philosophus, et similiter distinguenda est minor, et neganda est in primo sensu, concedenda in secundo, et neganda est consequentia. Unde concludit optime quod bene sequeretur illum, qui non delectabiliter operaretur bene in omni eventu et occasione ordinaria non esse perfecte virtuosum, sed non sequeretur quin esset perfecte temperatus, quando tam delectabiliter posset operari in omni eventu, circa materiam temperantiæ ac motivum ejus, quam posset operari per solam temperantiam.

Responsio. Quomodo virtus delectabiliter operari debet.

49. Objectio 3.

Objicies tertio: perfecta virtus perducit ad finem virtutum, quia perfectio in moralibus est perducere ad finem, sed una virtus sine aliis id nequit facere; unde habens unam virtutem tantum non dicitur perfectus politicus, ergo una virtus sine aliis nequit esse perfecta. Respondetur, negando majorem, nam una virtus etiam perfectissima, non debet perducere perfecte et simpliciter ad finem omnium virtutum, nec etiam ad finem suum proprium, nisi quantum ex ratione sua propria id competere potest, et quantum ad hoc quod tollat impedimentum vitii contrarii sibi ipsi.

Una virtus non debe perducere ad finem omnium virtutum. Nec ad finem proprium in omni casu.

Hoc modo, et bene, respondet Doctor ad tres rationes adductas pro sententia Henrici, quibus potissimum innituntur cæteri adversarii; sed potest pro majori abundantia alio modo etiam responderi, etiam ad sensum quo recentiores intelligunt perfectam virtutem, reducentes hanc difficultatem, ut solent plures alias, ad quæstionem de nomine; nam, ut diximus, concedunt habitum perfectissimum unius virtutis quoad intensionem et essentiam, ac omnia sua intrinseca reperiri posse absque habitibus aliarum virtutum, et fatentur rationes Scoti hoc convincere; sed negant tamen talem habitum vocari debere virtutem perfectam, aut habere statum perfectum; volunt quippe virtutem perfectam, et quoad statum perfectum, esse illam, quæ ex se, et suis adjunctis, possit sufficere ut homo in omnibus occasionibus et circumstantiis possit delectabiliter operari simpliciter circa objectum, et materiam istius virtutis, ita ut non habeat aliquod impedimentum, quod possit ipsum inclinare ad male se gerendum circa illam materiam ullo modo.

Respondetur breviter juxta dicta supra *num.* 17. 18 *et* 19. in confirmationibus impugnationis sententiæ D. Thomæ, unicam omnino virtutem temperantiæ absque consortio ullius alterius virtutis formaliter acceptæ posse sufficere, ut habens ipsam non obliquetur faciliter in ullis circumstantiis circa materiam suam; (quod autem sufficere deberet ulla virtus, quantumvis perfecta, ut non obliquaretur ullo modo, falsum omnino est, quia nec omnes ad hoc sufficere possunt, cum omnes subordinentur voluntati, quæ iis non obstantibus possit simpliciter agere male, et ne sic agat, præter virtutes requirit gratiam actualem Dei), ut in casu quo quis non

esset inclinatus ad alia vitia, aut ex natura aut habitu, nisi ad solum vitium intemperantiæ, verbi gratia, et hanc inclinationem superaret per temperantiæ virtutem, et in casu quo etiam ex motivo solius istius unius virtutis frequentaret actus materiales aliarum virtutum, nullo modo considerando aut intendendo honestatem illarum, ut optime posset facere ; nam quando consideraret aliquis quod sufferentia mortis, verbi gratia, et contemptus divitiarum esset medium requisitum sæpe ad conservationem castitatis, nec ullam aliam rationem bonitatis consideraret in illis, tum posset ex amore castitatis velle efficaciter subire mortem, et contemnere pecunias potius quam perderet castitatem, et si id frequenter ageret non minorem sentiret facilitatem ad perferendam mortem, et contemnendas pecunias, quam si ex honestate propria fortitudinis aut paupertatis, aut cujusvis alterius id vellet facere. Ergo per unicam virtutem temperantiæ absque aliis virtutibus formaliter acceptis, possit quis sufficienter inclinari ne obliquaretur in ullis circumstantiis a rectitudine temperantiæ, nec per vitium appositum temperantiæ, nec per alia etiam vitia, sive quia vel alia non haberet, sive quia si haberet etiam, vis eorum mitigaretur per istum habitum, quem acquireret per actus materialiter oppositos actibus eorum ; unde negari potest minor primæ objectionis juxta hæc.

Similiter per unicam virtutem posset quis delectabiliter operari circa materiam istius virtutis in omni occasione ob eamdem rationem, et posset etiam perfectissime perduci ad finem proprium istius virtutis. Unde negari potest minor secundæ objectionis etiam, et tertiæ quoque, si in majori ponatur quod perfecta virtus debet perfecte perducere ad finem suum, nam ut proposita est in textu, falsum debet esse secundum omnes ; cur enim una virtus deberet perducere ad finem omnium virtutum ?

Ad auctoritatem Augustini propositam supra *num.* 46. respondet juxta Philosophum, non debere esse de ratione virtutis, quod non sit amissibilis, sed quod sit difficulter amissibilis, seu non facile mobilis, et certe alias, nec cum consortio aliarum virtutum posset esse perfecta, cum non obstante isto consortio sine dubio posset amitti. Et per hoc patet omnino auctoritatem Augustini etiam adversariis non minus esse explicandam, quia ipsimet admittunt charitatem perfectam etiam supernaturalem posse amitti, non solum cum est sine virtutibus acquisitis, sed etiam cum haberetur simul cum ipsis ; posset enim quis, non obstantibus omnibus virtutibus, peccare mortaliter, et tum amitteret charitatem. 53.

Responsio ad auctoritatem Augustini. Virtus perfecta non debet esse simpliciter inamissibilis.

Itaque exponendus est Augustinus loqui de charitate perfecta, hoc est, conjungente ad ultimum finem, nempe Beatitudinem, quæ enim deseritur, hoc non facit nisi iterum restituatur. Posset etiam aliter intelligi sic, ut velit charitatem, quæ deseri potest, non quomodocumque, sed facile non fuisse veram charitatem, hoc est, perfectæ intensionis, sicut scilicet erat charitas Pauli, qui ex ea certus erat, quod nihil eum separaret a charitate Christi, non persecutio, non gladius, non fames, non nuditas, non periculum, non instantia, non futura ; in comparatione enim ad hujusmodi

charitatem, omnis charitas inferior possit dici imperfecta, et non vera, quamvis simpliciter esset vera et perfecta.

54. Objectio 4. ex Gregorio. Objicies quarto Gregorium 22. *moral. cap.* 1. *Si quis una virtute pollere creditur, tunc veraciter pollet, cum vitiis ex alia parte non subjacet*; et lib. 21. cap. 1. *Una virtus sine alia, vel non est virtus omnino, vel minima est.*

Responsio. Quomodo cum vera virtute non potest quis subjacere vitiis. Respondet Doctor posse ipsum exponi de virtute veraci, hoc est, quæ sit principium sufficiens merendi et acquirendi vitam æternam, nam nulla virtus est sic verax, et perfecta, ut conjungitur cum vitiis aliis præsertim actualibus et mortalibus, sive præsentibus, sive præteritis, et non remissis.

Itaque sensus primi loci est, quod tunc quis veraciter ac meritorie in ordine ad vitam æternam pollet una virtute cum non subjacet simul vitiis mortalibus non dimissis, nam si subjacet, nullus actus ipsius ex quacumque virtute procedens erit meritorius de condigno vitæ æternæ. Et similiter intelligendus est secundus locus, nimirum sic, ut una virtus sine alia, cum haberi deberet ex præcepto particulari, vel nulla sit, hoc est, nullo modo conducens ad vitam æternam, vel minima, hoc est, valde parum conducens.

Et eodem modo exponendus est alius locus ipsius a Valentia adductus ex 1. moral. cap. 39. *Neque enim unaquæque virtus, vere virtus est, si mixta aliis virtutibus non est.*

Objectio 5. Objicies quinto, Commentator 6. *Ethic. cap.* 1. *Non existente temperantia, qualiter erit justitia?* et cap. 6. *Sorores ad invicem virtutes sunt.* Confirmatur per glossam in illud Apoc. 21. *Civitas in quadro posita est,* ubi idem dicitur.

Respondet Doctor expresse ad hæc ultima duo loca, concedendo quod virtutes sint sorores, cognatæ, ac valde aptæ ad auxilium sibi mutuo ferendum; sed hinc non habetur quin una possit, perfectissime secundum se haberi sine altera, imo potius sequitur quod sic, sicut ex sororibus veris, et iis quæ mutuo se juvant, certum est unam posse esse sine aliis. Addit præterea non tam facile quem posse acquirere unam perfectam virtutem sine auxilio aliarum, quam cum illis posset; et per hoc videtur insinuare responsum ad primum locum, cujus sensus juxta hoc dici posset esse, quod non facile acquiri posset justitia sine temperantia, quamvis simpliciter posset.

Addi potest ulterius plures sine dubio Philosophos fuisse in ea sententia, ut existimarent unam virtutem non posse esse sine aliis, ut Stoicos, teste Cicerone 1. *de oratore*, et 2. *Tuscul. qq.* ac alios etiam magis communiter secundum Augustinum *ep.* 28. Unde sicut eorum auctoritatem negamus, non debemus multum curare auctoritatem Commentatoris, nec ipsius etiam Philosophi, si nobis esset contrarius. Quin et revera possent etiam isti Philosophi intelligi de connexione virtutum, non formaliter, sed materialiter acceptarum, et sic non essent contra nos.

Objicies sexto ex Valentia, Ambrosius 1. *offic. c.* 26. ait cognatas sibi esse virtutes, et super illud Luc. 6. *Beati pauperes. Connexæ sibi sunt concatenatæque virtutes, ut qui unam habet, plures habere videatur.* Respondetur primum locum non facere ad rem, quis enim dubitet eas esse cognatas, et magnam habere inter se

similitudinem ac affinitatem, sed non propterea sunt inseparabiles.

Secundus locus magis favet, sed eodem modo exponi potest, sic, ut non intelligatur per concatenationem earum, quod sint inseparabiles, sed quod habeant quemdam ordinem inter se, et quælibet alteram in aliquibus circumstantiis juvare posset, nec una sine aliis tam facile posset acquiri. Potest etiam intelligi in illo sensu, in quo ipsemet Divus Thomas *q.* 61. *ad primum*, exponit illud Gregorii 22. mor. cap. I. *Prudentia vera non est, quæ justa, temperans et fortis non est ; nec perfecta temperantia quæ fortis, justa et prudens non est ; nec vera justitia, quæ prudens, fortis et temperans non est*; nimirum quatenus quælibet una virtus potest vocari prudentia, ex eo quod faciat opus suum prudenter ; et justitia, quatenus facit id quod debet fieri ; et temperantia, quatenus tenet mediocritatem ; et fortitudo, quatenus resistit difficultatibus aliquibus. Quo etiam modo possent prædictæ auctoritates ex eodem Gregorio desumptæ explicari ; admittendo vero hoc, nihil sequitur contra nostram doctrinam, ut patet.

Auctoritas Augustini et Hieronymi infra solvetur cum Doctore, dum respondebitur ad argumenta principalia.

Rationes adversariorum partim solutæ sunt in supra dictis, et partim solventur articulo sequenti, quatenus scilicet ex connexione cujuslibet virtutis appetitivæ cum prudentia infertur connexio eorum inter se, quod est fundamentum principale D. Thomæ et Cajetani, Medinæ ac Valentiæ, et non posset tam commode solvi, donec statuatur, quam connexionem habent virtutes appetitivæ cum prudentia, de quo agit sequens articulus, ad cujus replicationem jam progredimur, omissis multis aliis, quæ in confirmationem hujus primi articuli dici possent brevitatis causa, et quia dicta abunde sufficiunt.

SCHOLIUM.

Sententia Henric. et Goffr. non posse dari prudentiam sine virtute morali, nec defectum in voluntate morali, nec defectum in voluntate sine errore in intellectu. Primum docet D. Thom. 1. 2. quæst. 58. art. 5. et secundum quæst. 77. art. 2. Suadetur hæc sententia, ex Philosopho, Augustino et Dionysio.

(i) Secundus articulus habet duo dubia. Primum de connexione cujuslibet virtutis cum sua prudentia. Secundum de connexione omnium cum una prudentia. 11. Goff. Quodlib. 5. q. 12. Quodlib. 8. q. 16. Quodlib. 19. q. 13.

Quantum ad primum, dicitur, quod illa connexio sit necessaria. Quod probatur per Philosophum 7. *Ethic. cap.* 13. ubi sententia sua est, quod si voluntas male eligit, intellectus male dictat. Idem *ibid.* dicit aliud ad eamdem sententiam ; quære *ibid. cap.* 13. Idem etiam *in libro de motu animalium,* si major practica proponatur ab intellectu, et minor sumatur a sensu vel a phantasia, conclusio erit operatio, ita quod necessario est operari secundum eam, si non impediatur ; igitur secundum eum nunquam est operatio contraria dictamini rationis.

Hoc confirmatur per Augustinum super illud Psal. 2. *Loquetur ad eos in ira sua. Obumbratio mentis sequitur eos, qui legem Dei transgrediuntur.*

Item Dionysius 3. de divin. nom.

Nullus operatur ad malum aspiciens.

Cap. 3. Præterea 3. Ethic. *Omnis malus ignorans*, cui concordat illud Sap. 2. *Excæcavit illos malitia eorum. Quodl.* 5. *q.* 17.

Si objicitur contra hoc per articulum condemnatum Parisiis, stante scientia in universali et in particulari, voluntatem non posse velle oppositum; error. Respondet *Quodl.* 10. *q.* 10. quod ista propositio, stante scientia, etc. est distinguenda secundum compositionem et divisionem; et in sensu divisionis est falsa, quia significat quod voluntas nunquam habet potestatem volendi oppositum; in sensu autem compositionis adhuc est distinguenda, per hoc quod ablativus absolutus potest exponi per *si*, vel *quia*, vel *dum*.

Si exponatur per *quia*, falsa est; et verum est esse errorem, quia significat, quod rectitudo in scientia vel in intellectu est causa rectitudinis in voluntate. Si autem exponatur per *si*, vel *dum*, ita quod notet consecutionem vel concomitantiam, non causalitatem, tunc secundum eum potest propositio habere veritatem, nec sic condemnatur; ita tamen quod intelligatur, quod non sit prioritas naturæ in errore intellectus: sed voluntatis, simul enim tempore secundum eum concomitantur se ille et ille; sed prior natura est error voluntatis, ita quod considerando intellectum secundum illud, quod est prius natura voluntate, actus intellectus rectus est, sed voluntate libere errante, intellectus excæcatur, etsi simul tempore, tamen posterius natura.

Pro isto arguitur sic: si prima electio non excæcaret intellectum, nec aliqua alia, nam prima potest esse æque mala, sicut quæcumque alia; et si non excæcat, quando est mala igitur nunquam; et ita quotcumque malitiæ actuales in voluntate nunquam excæcarent intellectum, et ita posset esse quantumcumque malus absque omni errore intellectus, quod videntur negare plures auctoritates.

COMMENTARIUS.

(i) *Secundus articulus habet duo dubia*, etc. De duplici prudentia hic mentionem facit, totali scilicet, quæ correspondet omnibus virtutibus appetitivis, ac dictat quod ipsis faciendum sit; et partiali, quæ correspondet cuilibet ex illis in particulari, et de connexione virtutis, cujuslibet particularis cum sua prudentia particulari prius agit; postea vero de connexione omnium in particulari cum prudentia totali.

Itaque proponit sententiam Goffredi affirmantem connexionem necessariam prudentiæ partialis cum virtute particulari sibi correspondente, eam confirmat auctoritatibus. Postea proponit responsionem Goffredi ad articulum unum ex damnatis, per Universitatem Parisiensem, his verbis *stante scientia in universali*, etc. ad quem articulum respondet Goffredus quod ista propositio potest intelligi in sensu diviso, et sic merito damnatur, nec asseritur ab ipso; potest etiam intelligi in sensu composito, et sic etiam habet multiplicem sensum, quia ablativus ille absolute sumptus *stante scientia* potest exponi, vel per *si*, vel per

quia, vel per *dum*, ita scilicet ut sensus esset, si scientia stet in intellectu, vel *quia* scientia est in intellectu, vel *dum* scientia est in intellectu. Si exponatur per *quia*, falsa est propositio et damnata; si exponatur vero per *si*, vel *dum*, et non intelligatur quod causa cur possit esse error in voluntate sit scientia in intellectu, aut quod error in intellectu præcedat errorem in voluntate natura, tum propositio potest esse vera, et non est damnata. Ratio autem cur nolit admittere Goffredus prioritatem naturæ in errore intellectus respectu erroris in voluntate, est, quod licet utrumque errorem simul tempore putet existere, tamen causa cur error sit in intellectu est error voluntatis secundum ipsum; unde error voluntatis debet habere prioritatem naturæ respectu erroris in intellectu, non vero e contra error intellectus respectu erroris in voluntate.

Deinde probat sententiam Goffredi de necessaria concomitantia erroris intellectus cum errore voluntatis, quia si possit esse aliqua electio mala, aut actus malus in voluntate absque excæcatione et errore intellectus, non deberet sequi error intellectus aut excæcatio ex ullis quantumvis multiplicatis actibus malis voluntatis, quia non est potior ratio cur ullus actus malus causaret errorem intellectus, aut haberet illum concomitantem, quam primus actus malus; ergo si primus non habet necessario illum errorem concomitantem, nec cæteri sequentes, quod est contra multas auctoritates.

Hanc sententiam Goffredi, quantum ad substantiam ejus, quatenus scilicet habet quod non possit esse error in voluntate, aut defectus moralis seu actus malus moraliter sine errore et defectu in intellectu, tenet etiam S. Thom. 1. 2. *q*. 63. *art*. 2. et magis per se 1. 2. *quæst*. 77. *art*. 2. ubi Cajetanus, Medina, Curiel, et alii ejus Commentatores. Idem tenet Durandus 2. *dist*. 5. *q*. 1. Valentia *q*.8. *de peccatis*, *puncto* 1. Buridanus 7. *Ethic*. *q*. 7. Lorca *disp*. 34. et Vasquez *disp*. 128. qui tamen perperam pro ea citat Scotum *in hac quæst*. cum expresse, et ex proposito eam impugnat. Ut vero hæc controversia satis celebris intelligatur, oportet distinctius animadvertere, quomodo hi auctores suam sententiam explicent, neque enim in hoc conveniunt.

Itaque Durandus defectum, qui debet necessario esse in intellectu, insinuat quandoque esse inconsiderantiam, seu nescientiam quamdam; quandoque vero esse errorem formalem, præsertim in incontinentibus, qui secundum ipsum judicantes fornicationem universaliter esse malam hìc et nunc, tamen erronee judicant esse sibi incontinenter vivendum. 62. Explicatur prædicta sententia a Durando.

Buridanus tenet male operantem semper habere errorem de conclusione in particulari, quam sequitur, licet habeat semper cognitionem veram de ipsa in universali. Itaque secundum ipsum, qui intemperate vivit, aut incaste, aut injuste, cognoscit universaliter non esse intemperate, incaste, aut injuste vivendum; sed non advertit tamen illam actionem, quam ipse facit esse intemperatam, incastam aut injustam, et propterea facit illam, et operatur indirecte contra rationem illam rectam, quam in universali habet, et sane hoc ipsum videtur sentire D. Thom. *q*. 77. *art*. 2. Addit etiam quod non solum male agens habet in- Explicatio Buridani.

considerationem conclusionis syllogismi practici, quo proponitur actus malus non esse faciendus, sed etiam minoris ; dicit enim quod hujus syllogismi : *Omnis fornicatio est fugienda ; hæc est fornicatio, ergo est fugienda :* nec minorem, nec conclusionem considerat ille, qui fornicatur. Is enim ducitur ad fornicandum alio discursu, cujus omnes propositiones considerat, nempe hoc : *Omne delectabile est prosequendum ; hoc est delectabile, ergo faciendum.*

63. Explicatio communior Thomistarum.

Cajetanus et Thomistæ, magis communiter dicunt errorem, qui est semper in intellectu male operantis, consistere in imperio practico, quo imperat intellectus voluntati, et quod cognoscit etiam in particulari esse malum, faciat tamen, consentit Valentia.

Explicatio Vasquez.

Vasquez dicit defectum intellectus necessario præcedentem actum malum voluntatis consistere in minus perfecta et expressa cognitione malitiæ, nimirum talem solum cognitionem malitiæ concedit peccantibus, quæ sit similis cognitioni ebriorum ac temulentorum.

SCHOLIUM.

Refutat sententiam D. Thom. et Henr. probans evidentibus auctoritatibus, et sex rationibus, ut videtur, convincentibus, dabilem esse prudentiam sine virtute morali, et defectum posse esse in voluntate sine errore in intellectu.

12. Contra hoc arguitur (k), primo per Augustinum super illud Psal. 123. *Forte rivos deglutissent nos. Hi sunt, qui vivi absorbentur, qui sciunt malum esse, et lingua consentiunt ; absorpti moriuntur.* Idem super illud Psalm. 68. *Fiat mensa eorum coram ipsis,* etc. *Quid est vivos ? Consentientes illis, et scientes, quia consentire non debebamus. Ecce norunt muscipulam, et pedem mittunt.* Idem super illud Psalm. 118. *Concupivit anima mea desiderare,* etc. *Præcedit intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus.*

Ad hoc est auctoritas 2. Ethic. *Ratio parum, vel nihil valet ad virtutem.* Si autem rectitudo intellectus in considerando necessario haberet per concomitantiam volitionem rectam, cum scientia multum faciat ad considerationem rectam, per consequens multum faceret ad rectum *velle.* Imo sequitur aliud, quod non oportet persuaderi alicui, quod non esset vitiosus, sed quod deberet considerare secundum habitum intellectus ; nam, per te, considerando recte secundum habitum scientiæ, voluntas non potest simul non esse recta, et ita non oportet persuaderi alicui de recte volendo, sed de recte considerando.

Præterea, per rationem (l), intellectu recte dictante, voluntas potest nihil eligere, sicut potest non eligere quod dictatur ab intellectu, quia ratio non movetur simul ab isto intellectu et ab illo ; nihil autem eligendo non generatur in ea virtus aliqua ; sed ex recto dictamine generatur prudentia per te ; igitur prudentia generabitur sine alia virtute morali.

Præterea (m), quod mala electio non possit excæcare intellectum, ita quod erret circa agibilia, probo : termini sunt totalis causa notitiæ primi principii, ita in practicis, sicut in speculativis, *ex primo Pos-*

teriorum ; et forma syllogistica est evidens omni intellectui, per definitionem syllogismi perfecti, I. *Priorum ;* igitur terminis apprehensis et compositis, et facta deductione syllogistica, necesse est intellectum acquiescere conclusioni, cujus notitia dependet præcise ex notitia principii, et notitia deductionis syllogisticæ ; igitur impossibile est voluntatem facere intellectum considerantem principia, et deductionem syllogisticam errare circa conclusionem sic deductam, et multo minus circa principia ; igitur nullo modo excæcabitur intellectus, ut erret.

Si concedas (n) conclusionem, et dicas quod ideo voluntas intellectum excæcat, quia avertit intellectum a consideratione recta ; contra, quia sic avertere non est excæcare, quia sic posset avertere stante prudentia ; possibile est enim non semper considerare ea quæ sunt prudentiæ, sed voluntarie quandoque alia.

Præterea (o), velle avertere requirit aliquod *intelligere* simul tempore, et prius natura ; illud autem est dictamen rectum rectæ rationis stans, a quo voluntas vult eam avertere ; et tunc sequitur quod velle avertere non est peccatum per te, quia stat cum recto dictamine. Aut ille actus prævius ipsi *velle avertere,* est alius a dictamine recto, et si sit rectus, sequitur quod prius, scilicet quod velle avertere non sit peccatum, et ita nec ad ipsum sequitur excæcatio. Si autem ille actus prævius ipsi *velle avertere* non sit rectus, tunc non erit excæcatio sequens ipsum *velle avertere,* quia præcedit illud *velle.*

Præterea (p), aut stante recto dictamine voluntas male eligit, et ita habetur propositum ; aut si male eligit, et isto non stante eligit, eligit prævio aliquo actu intellectus, et non recto, quia si esset rectus, tunc, per te, voluntas eligendo non peccaret ; igitur ille actus alius non rectus erit prævius ipsi *velle* malo, et non erit non rectus per aliud malum *velle,* quia non est circulus propter processum in infinitum in causis et causatis, et per consequens voluntas non excæcat ad illud malum dictare, quia, per te, sequitur ad illud *velle* malum. Quarta ratio.

Præterea, nullus in via est incorrigibilis ; igitur nullus potest omnino errare circa prima principia practica. Probatio consequentiæ, quia errans circa prima principia practica nihil habet, per quod possit revocari ad bonum ; quomodocumque enim fiat sibi persuasio, negabit assumpta, quia nihil potest assumi notius quam primum principium practicum. Quinta ratio. Erranti circa prima principia practica, nihil probari potest.

Præterea, damnati non acquiescunt huic tanquam vero ; *Deum esse odiendum,* quia tunc non esset verum illud Isaiæ ultim. *Vermis eorum non morietur,* nam simpliciter delectabiliter odirent Deum absque remorsu ; ergo. Sexta ratio.

COMMENTARIUS.

(k) *Contra hoc arguitur,* etc. Improbat Doctor præcedentem sententiam tribus auctoritatibus Augustini, et una Philosophi, quam confirmat per ab- 64. Impugnatio prædictæ sententiæ.

surdum, quod sequeretur ex sententia Goffredi, nimirum quod si non posset esse defectus in voluntate absque defectu seu errore intellectus, tunc non esset alicui persuadendum ut abstineret a malo, sed tantum ut consideraret actionem malam recte, et exueret omnem errorem et ignorantiam intellectus; hoc enim solo facto non faceret male secundum Goffredi sententiam. Quibus addi possunt illæ etiam auctoritates, quas ipsemet S. Thomas adducit supra ex Luc. 12. *Servus qui cognovit voluntatem domini sui, et non præparavit, et non facit secundum voluntatem ejus, vapulavit multis*; et Jacobi 4. *Scienti bonum et non facienti, peccatum est illi.* Ad has auctoritates responderi posset ex D. Thoma et Buridano, solum inde haberi quod peccans habeat scientiam in universali, non vero in particulari, juxta ea, quæ diximus in explicatione sententiæ Buridani; vel quod habeat scientiam habitualem de malitia, non vero actualem, ut etiam dicit S. Thomas; vel denique quod habeat scientiam speculativam, non practicam.

Si non esset defectus in voluntate absque defectu in intellectu, omnis diligentia deberet adhiberi circa intellectum

Responsio S. Thom. et Burid. triplex.

At hæ tres responsiones nullo modo satisfaciunt. Non prima quidem; nec secunda, quia nihil juvat scientia malitiæ in universali, nec etiam scientia habitualis illius, sive in particulari, sive in universali, ad fugiendum aliquid in particulari, nisi consideretur ista malitia reperiri in re illa particulari, sicut nec juvat cognoscere quod bonum sit faciendum universaliter ad hoc, ut quod est bonum a parte rei bene fiat, nisi consideretur particulariter quod illud sit bonum, ut videtur manifestum. Et confirmatur efficaciter, quia qui putaret aliquid in particulari, quod revera malum est, per ignorantiam invincibilem esse bonum, quamvis haberet cognitionem, quod omne malum esset fugiendum, et quamvis etiam haberet cognitionem habitualem quod ista res in particulari esset mala, non peccaret secundum omnes; imo bene faceret, quia scilicet ipse invincibiliter in particulari apprehendit illud ut bonum, et ut sic, illud facit. Et similiter si invincibiliter putaret aliquod esse malum, quod revera bonum est, revera operaretur male, illud faciendo, non obstante quacumque scientia in universali ac habituali, quam haberet; ergo si non cognoscit actu saltem invincibiliter, quod sit malum in particulari, non agit male illud faciendo, non obstante cognitione aut scientia habituali, aut in universali, et consequenter illa scientia in universali, ac habitualis, est prorsus impertinens ad rem. Probatur prima consequentia, quia non magis cognitio particularis revera erronea de bonitate aut malitia rei in particulari debet sufficere, ut actio in particulari sit bona aut mala, quam negatio cognitionis malitiæ aut bonitatis in particulari debet sufficere, ut actio non sit bona aut mala, est enim eadem omnino ratio.

65. Rejicitur. Non sufficit scientia in universali, aut habitualis ut fiat bonum, aut malum in particulari.

Confirmatur secundo, quia invincibiliter putans hominem non esse hominem, et interficiens ipsum, habet scientiam in universali quod malum sit interficere hominem, et etiam scientiam habitualem, quod in illis circumstantiis malum sit interficere illum hominem quem interficit, et tamen non peccat; ergo non sufficit ad peccandum scientia in universali, aut in particulari habitualiter; sed debet haberi scientia aut cognitio aliqua actualis, quod ipsamet actio quæ fit,

sit mala et prohibita, alioquin quamvis materialiter esset mala, formaliter tamen non erit, sed vel indifferens vel bona.

Confirmatur tertio contra primam responsionem de scientia in universali, aut majoris tantum, scientia illa universalis non inducit ullam obligationem, nec per modum rationis formalis, nec per modum conditionis proponentis, aut sine qua non, in ordine ad actionem aliquam in particulari omittendam, nisi quatenus sufficeret ad proponendam malitiam ejus, sed non sufficit ad hoc; tum quia alias cognosceretur esse mala non solum in universali, sed etiam actualiter contra adversarios; tum quia una propositio non sufficit ad inferendam conclusionem, alias non requireretur cognitio minoris.

Confirmatur quarto contra secundam responsionem de scientia habituali, quia antequam quis acquireret scientiam habitualem, ipsa prima vice, qua incipit habere usum rationis, potest peccare. Quæro ergo tum quam cognitionem habeat de malitia actus peccaminosi; non habitualem, quia, ut suppono, nondum acquisivit habitum, nec unquam ante habuit actum bonum moraliter, ut etiam suppono, et posset contingere; ergo aliquam aliam, et consequenter non potest salvari cognitio bonitatis requisita ad non peccandum per cognitionem habitualem, saltem in tali casu, quod nobis sufficit.

Itaque ex his tribus responsionibus manet impugnanda tertia de scientia speculativa, non vero practica, quæ mihi certe videtur minus idonea; quæro enim quid intelligant per cognitionem practicam, quem negant habere eum qui male operatur, et quid per speculativam, quam concedunt ipsi? Si per speculativam intelligant aliquam cognitionem, quæ non sufficiat ad opus faciendum; ergo non talem tantum volunt Patres et Scriptura, quia si non sufficiat ad opus, non deberet, qui eam haberet, et non operaretur vapulare propterea plagis multis potius quam si eam non haberet. Si aliquam cognitionem, quæ ad opus sufficit, ergo erit practica, et consequenter male operans habet etiam cognitionem practicam de malitia operis.

Non ob scientiam speculativam voluntatis Domini, sed ob practicam vapulabit servus transgrediens.

70 Rursus, qui male operatur debet habere cognitionem actualem quod illud opus quod facit, sit malum et prohibitum, et quidem actualiter, ut patet ex jam dictis, alias non operaretur male, sed illa cognitio est cognitio practica; est enim actus intellectus dictans actionem malam, et talis, cui si conformaret se operans abstinendo a tali opere, ageret bene moraliter, et propterea agit male moraliter, quia non conformat se ipsi. Sed non potest esse actio bona aut mala moraliter, nisi per conformitatem aut difformitatem ad cognitionem practicam; ergo illa cognitio erit practica, et non tantum speculativa.

Operans male debet habere cognitionem practicam malitiæ.

71. Confirmatur ulterius, quia non potest ostendi differentia ulla inter cognitionem practicam, quæ deest male operanti, et cognitionem, quam habet de malitia operis; ergo gratis asseritur eum habere speculativam, et non habere practicam.

72. Dices, et est alia responsio quæ potest dari juxta mentem Cajetani, quod cognitio practica, quam non habet male operans de bonitate malæ operationis, sit imperium practicum, quo imperaret sibi abstinendum ab illa ope-

Responsio Cajet.

ratione; cognitionem vero speculativam, quam habet, esse cognitionem, qua cognoscit quod operatio illa sit mala. Ad hanc responsionem forte reduci posset illorum sententia, qui dicunt quod male operans habeat judicium practicum quod illud quod facit sit sibi hîc et nunc faciendum, licet habeat judicium speculativum quod non sit faciendum; nam si intelligant per judicium practicum imperium distinctum a cognitione vere judicativa, non possunt distinguere hoc judicium practicum a speculativo, et consequenter si habeat judicium speculativum, quod non sit facienda operatio, et judicium practicum quod sit facienda (nisi, ut dixi, *per judicium practicum* intelligant aliquem actum intellectus, qui non sit vere judicium, sed imperium aliquod distinctum), habebit duo judicia contradictoria de eodem objecto secundum eamdem rationem, quod implicat.

73. Rejicitur. Non datur imperium practicum distinctum a judicio.

Contra hanc responsionem faciunt omnia argumenta, quibus improbatur imperium practicum distinctum a judicio, quod imperium sit actus intellectus, et hîc breviter etiam impugnandum est; itaque illud imperium, vel est cognitio aliqua intellectiva, vel non est. Si est cognitio, tum erit vel prima apprehensio pertinens ad primam operationem intellectus, vel judicium pertinens ad secundam, vel assensus discursivus pertinens ad tertiam; cognitio enim intellectus adæquate dividitur in tres illas operationes, sed secundum adversarios non consistit in prima operatione; ergo in judicio aliquo discursivo, vel non discursivo, et sic qui operaretur male, haberet duo judicia contradictoria, nimirum quod res non esset facienda per judicium rectum, quem concedunt Patres, et quod esset facienda per judicium erroneum, et præterea non esset quid distinctum a judicio, si non sit cognitio aliqua; ergo quamvis ponatur in intellectu, non error erit aliquis in intellectu; error enim intellectus est cognitio aliqua erronea, saltem nos hîc loquimur de tali errore.

Confirmatur, quia imperium intellectus, si non est cognitio, debet esse aliquid necessario sequens ad aliquas cognitiones ejus, neque enim intellectus ex se est potentia libera, aut productivus ullius actus, nisi mediante cognitione, secundum omnes; quæro ergo de illis cognitionibus, ad quas sequitur, an aliqua ex ipsis sit erronea, vel non? Si non, ergo non est error in intellectu, quando habet tale imperium; si sic, ergo frustra recurritur ad illud imperium, ut assignetur error in intellectu.

Confirmatur secundo, ut illud imperium præcedit omnem actum voluntatis, vel non; si præcedit, ergo non est culpabile secundum se, nec aliquid consequenter, quod necessario sequitur illud, sed actus voluntatis malus necessario sequitur illud secundum adversarios; ergo ille actus esset malus, et non esset malus. Si non præcedit, ergo concomitatur vel sequitur; si concomitatur tantum, idem erit dicendum ac si præcederet, ut patet, quantum ad culpabilitatem ipsius ac cujuscumque sequentis ipsum; si sequitur, ut insinuare videtur Cajetanus, ergo actus voluntatis, ad quem sequitur, erit bonus vel malus. Si bonus, ergo et imperium, et quodcumque necessario sequens; si malus, ergo præcedit aliquod aliud imperium malum, ac dependens con-

Qu... d... non ret...

sequenter ab aliqua alia voluntate mala, et sic in infinitum erit procedendum. Plura alia in sequentibus addentur contra hoc imperium.

Alio modo responderi posset secundum Medinam, quod detur quidem judicium particulare actuale de malitia et prohibitione actionis malæ in operante male, ut asserit Scriptura et Patres, sed præterea tamen dari aliud judicium erroneum in intellectu, quo hic et nunc judicatur illam actionem esse faciendam, et si opponatur, quod ista duo judicia essent contradictoria. Respondet quidem videri illa contradictoria, sed non esse, quia unum judicium dicit non esse faciendam, quia est prohibita; alterum judicium dicit esse faciendam, quia est utilis aut delectabilis; unde non sunt de eodem objecto secundum idem, quod esset necessarium ut essent contradictoria.

Contra hanc responsionem, quia Scriptura et Patres volunt quod male operans sciat simpliciter prohibitionem actionis, et quod non sit facienda etiam ob delectationem. Et sane experientia constat quod multi scientes peccent nihilominus; ergo si habeant judicium quod actio mala sit facienda propter delectationem, habebunt duo judicia adhuc contradictoria de eodem secundum idem. Confirmatur, quia fides dictat operationem malam non esse faciendam propter delectationem; ergo si male operans habeat judicium quod sit facienda propter delectationem, habebit errorem contra fidem, et erit hæreticus, quo nihil est absurdius.

Confirmatur secundo, quia judicium intellectus, quo judicatur aliquid esse faciendum, est prorsus illud ipsum, quo proponitur actus, seu objectum voluntati ut appetendum, seu quod idem est, sub ratione boni, judicando quod objectum illud sit bonum; neque enim aliqua alia ratio posset movere voluntatem, ut est certum, cum objectum adæquate motivum ejus ad actum prosecutionis, seu amoris sit bonum sub ratione boni, ut modo supponimus cum communi jam omnium sententia. Ergo judicium illud quo judicatur actio mala facienda propter delectationem, aut utilitatem nihil prorsus aliud est, quantum est ex parte intellectus, quam cognitio, qua judicatur quod ista actio, vel objectum ejus sit utile vel delectabile; sed ista cognitio non est erronea; ergo admisso tali judicio practico, quale vult Medina, non sequitur error in intellectu.

Judicium proponens rem ut bonam.

79. Præterea, posito nullo prorsus judicio in intellectu præter judicium, quo cognoscitur quod actio aliqua sit præcepta et bona, potest voluntas libere habere omissionem, saltem puram, istius actionis, quæ omisso esset mala, (suppono enim ex principiis nostris omissionem puram liberam dari posse); ergo saltem dari posset peccatum omissionis absque aliquo errore, quod sufficit nobis.

Cum judicio solo quo indicatur aliquid esse bonum potest voluntas illud prosequi.

80. Alio modo responderi posset juxta principia Durandi, defectum intellectus, qui debet esse in male operante, esse inconsiderationem aliquam alicujus rationis vel motivi, quod si consideraretur, abstraheret voluntatem a mala operatione; sed contra, quia talis inconsideratio non est error, alias dormiens erraret, quia habet inconsiderationem. Similiter vigilans etiam posset dici errare circa illa principia, quæ actu non consideraret, et sic quia nemo potest actu omnia considerare, quæ considerari possunt, nemo esset

Responsio Durandi. Rejicitur. Negatio considerationis non debet dici error.

qui non erraret actu, ne quidem ille qui recte operaretur, quo quid potest esse absurdius?

Responsio Vasquis rejicitur. Minus perfecta cognitio non est error aut erronea.

Et per hanc ipsam rationem impugnatur responsio Vasquis, qui putat defectum intellectus consistere in minus perfecta cognitione bonitatis, aut malitia, quæ necessario semper habetur a male operante, nam neque talis etiam inconsideratio est error, cum sit cognitio vera, licet minus perfecta. Et certe pro hoc statu nemo est qui tam perfecte cognoscit quid faciendum aut non faciendum est, quin perfectius illud cognoscere posset, et consequenter si cognitio minus perfecta esset error aut defectus, etiam qui bene ageret, haberet necessario pro hoc statu absque miraculo errorem ac defectum in intellectu.

81. Impugnatur utraque responsio Durandi et Vasq. simul.

Rursus, contra utramque responsionem simul facit quod posita perfectissima consideratione objecti, quæ habetur, cum bene quis operatur, posset male operari, neque enim ab illa cognitione quantumvis perfecta determinatur voluntas; ergo neque talis inconsideratio, aut imperfecta cognitio requiritur ad malam operationem, quod est nostrum intentum principale. Nec refert quod fortassis de facto, quoties est consideratio bona et plena bonitatis honestæ, determinetur quis moraliter ad bene agendum, et sic semper infallibiliter agat, quia hìc principaliter intendimus, quod non aliquid absurdum physicum si male quis operaretur sine errore intellectus aliquo, et sine cognitione, etiam magis imperfecta, aut inconsideratione majori quam esset illa, quam bene operans haberet.

82. Præterea, contra utramque responsionem efficaciter facit auctoritas Augustini *lib. 2. de civit. cap.* 6. ubi docet, quod ex duobus æque affectis animo et corpore aspicientibus mulierem æquali cognitione præventis, et tentatione pulsatis, alter cedit, alter non; sed in non cadente, non ponitur error, aut inconsideratio, aut minus perfecta cognitio istius objecti; ergo nec in cadente debet poni, quin alias non æquali cognitione essent præventi, nec æquali tentatione pulsati, ut ait Augustinus, cujus verba ad hoc nostrum propositum clarissima et pulcherrima sunt, sed plura tamen, quam ut videantur hìc inserenda. Itaque ex his omnibus a primo ad ultimum habetur, primum fundamentum Scoti ex auctoritate desumptum esse valde efficax, et nondum ab adversariis esse satis bene responsum.

(1) *Præterea per rationem*, etc. Ultra auctoritates impugnat Doctor præfatam sententiam aliquot efficacibus rationibus, quarum prima hìc proponitur, et consistit in hoc: quamvis daremus non posse esse pravam electionem aut actionem aliquam in voluntate, quando intellectus non haberet errorem, tamen non esset necesse ut quoties intellectus judicaret recte, tam practice quam speculative, voluntas haberet ullam operationem rectam aut vitiosam, quia non necessario voluntas sequitur dictamen illud verum intellectus, alias non esset potentia libera; nec necessario etiam ratio seu intellectus movetur a pluribus objectis ad habenda plura dictamina recta, ita scilicet ut voluntas posset habere libertatem sequendi quod vellet ex istis pluribus dictaminibus rectis; quod etiam adessent ista plura dictamina recta, sicut voluntas posset quodcumque ex illis sequi, ita posset

nullum omnino sequi, ergo non obstante dictamine intellectus recto, posset voluntas non habere electionem rectam, quamvis non posset habere electionem pravam, idemque posset contingere sæpius. Sed hoc supposito, generaretur per plura dictamina recta habitus recte dictandi circa tale objectum ex parte intellectus, qui habitus esset habitus prudentiæ particularis respiciens honestatem illam particularem istius objecti, verbi gratia, temperantiæ, circa quod objectum si versaretur voluntas conformiter, acquireret habitum virtutis temperantiæ, non vero generaretur ullus habitus in voluntate, quandoquidem nullum haberet actum ; ergo potest dari habitus prudentiæ particularis absque virtute appetitiva ipsi conformi. Hæc ratio supponit possibilitatem omissionis puræ alias probanda, et ea supposita, valde efficax est, præsertim in casu quo intellectus haberet tantum unum dictamen rectum, nempe quod esset temperate vivendum ; nam si in tali casu necessitaretur voluntas ad volendum temperate vivere, profecto actus ejus nec esset liber, nec esset virtutis, nec consequenter generativus habitus virtuosi ; unde adhuc daretur prudentia absque habitu virtuoso in voluntate, quod est nostrum intentum.

Nec tollit difficultatem quod dicit Medina, voluntatem non necessitandam in illo casu simpliciter, et ex suppositione antecedenti, sed secundum *quid*, et ex suppositione consequenti, nimirum ex suppositione istius considerationis et dictaminis recti, quæ suppositio dependet ab ipsamet voluntate ; illa quippe posset imperare ut intellectus non consideraret illud objectum tali modo. Hæc, inquam, responsio non tollit difficultatem, quia voluntas non posset hoc facere, nisi proponeretur per intellectum per aliquod dictamen, quod id esset faciendum, et tum de illo dictamine quærendum manet, an eo posito, determinetur voluntas. Si sic, ergo voluntas imperaret intellectui, ut conformiter consideraret objectum illo alio modo, et ita intellectus deberet facere, si subordinatur voluntati. Hinc autem duo habentur contra responsionem : Primum quod voluntas non esset libera ad considerationem objecti, nisi secundum quod proponeretur ab ipso intellectu esse considerandum, et sic quod imperaret necessario, non solum secundum *quid*, et ex suppositione consequenti, sed etiam simpliciter, et ex suppositione antecedenti. Secundum, quod non fieret de facto ista consideratio bona et recta objecti, sed alia consideratio erronea, quam posset imperare voluntas ; non enim posset imperare illam, nisi mediante judicio quod esset imperanda, et posito illo judicio, necessario voluntas imperaret illam, et necessario intellectus faceret conformiter, et sic consideraret.

Rejicitur. Voluntas non secundum quid tantum, sed simpliciter determinaretur per judicium practicum.

(m) *Præterea, quod mala electio*, etc. 85.
Secunda hæc ratio Doctoris est contra doctrinam Goffredi inter respondendum ad articulum Parisiensem, dicentis quod non possit esse actus rectus in intellectu, et actus obliquus seu pravus in voluntate ; et præterea, quod mala electio præcedit natura errorem intellectus et sit causa ejus. Contra hanc, inquam, doctrinam procedit hæc ratio Doctoris, ostendens non posse ob quamcumque pravam electionem voluntatis errare intellectum, aut consequenter excæcari circa principia practica bona, et conclusiones

Rejicitur doctrina Goffredi dicentis malam electionem voluntatis præcedere naturam errorem intellectus.
Ob pravam electionem voluntatis non sequitur necessario error in intellectu.

inde debito modo deductas, quamdiu ipsi proponuntur, quia illa proposita habent vim determinandi intellectum ad assensum, saltem quoad specificationem, hoc est, ita ut non possit illis dissentire, secundum omnes ; ergo non potest habere actum erroneum circa illa sic proposita, sed sic proponuntur ante ipsam electionem pravam secundum Goffredum ; ergo electio non excæcat, saltem pro illo instanti temporis, nec inducit in errorem. Quod si dicatur errorem et excæcationem esse pro instanti temporis sequenti, imprimis posset omnino contingere quod non proponerentur pro instanti sequenti alia objecta intellectui, quam illa ipsa, et tum eadem ratione neque in instanti sequenti etiam contingeret excæcatio aut error intellectus. Deinde posset ipsamet electio prava non continuari ultra istud instans quo producebatur, et posset succedere ipsi electio bona, quæ deberet habere majorem vim ad continuandum intellectum in dictamine bono, quam electio illa mala præterita ad inducendum errorem ; ergo non necessario sequeretur excæcatio aut error intellectus electionem malam.

Aliquod dictamen intellectus debet præcedere electionem primam et esse simul tempore cum illa.

Confirmatur totum hoc, aliquod dictamen intellectus debet præcedere natura electionem primam malam voluntatis, et esse simul tempore cum ista electione ex vulgari axiomate, quod nihil volitum quin præcognitum, quæro ergo de isto dictamine, rectumne sit an erroneum ? Si erroneum, ergo error intellectus præcedit natura errorem voluntatis, quod est contra Goffredum. Si rectum, ergo non potest esse posterius tantum natura aliud judicium erroneum excludens illud, quia quod est posterius tantum natura, est simul tempore, sicut et quod est prius natura ; et sic duo judicia incompatibilia essent pro eodem instanti temporis, nimirum, et judicium rectum præcedens tantum natura electionem voluntatis, et judicium oppositum erroneum sequens tantum natura ; ergo ulterius judicium erroneum sequens electionem malam, debet sequi tempore, et non natura tantum. Sed ex dictis patet quod non necessario debeat sequi tempore ; tum quia possunt continuari eadem principia, et consequenter idem judicium rectum, et etiam eadem electio prava, quæ sicut poterat produci cum solo judicio recto, ita posset conservari cum eo solo ; tum quia posset succedere ipsi electio bona, quæ potentior esset ad conservandum judicium bonum, quam electio mala præcedens, et non permanens ad inducendum judicium malum.

Confirmatur ulterius, quia electio prava non habet vim propositivam aliarum specierum præter illas, quæ sunt necessariæ ut ipsamet sit, sed species illæ determinativæ ad judicium bonum antecedens electionem malam sunt tantum necessariæ, ut electio mala sit, ut patet secundum Goffredum ; ergo non habet virtutem proponendi species determinantes intellectum ad judicium malum seu dictamen erroneum.

(n) *Si concedas conclusionem*, etc. Proponit responsionem, quam posset dare Goffredus, nimirum quod propter has rationes jam propositas, voluntas non excæcet intellectum positive proponendo alias species, aut inducendo directe errorem, sed avertendo ipsum a consideratione istarum specierum, quæ determinant ad

judicium rectum. Contra hanc responsionem primo opponit, quod avertere intellectum a consideratione alicujus objecti, non est excæcare intellectum, quia posset sine præjudicio prudentiæ averti intellectus a consideratione rerum, quæ prudenter possent considerari, quandoquidem prudens non debeat necessario semper considerare objecta habitus prudentiæ.

Addi ad hoc potest quod electio illa mala tantum versetur circa objectum propositum ipsi per judicium rectum prævium, et nullo modo est actus, quo voluntas velit imperare intellectui, ut non consideret illas species. Suppono enim quod electio mala tum habita esset actus, quo voluntas vellet contra dictamen prævium rationis, proponentis temperate vivendum, non temperate vivere ; ergo ista electio non necessario avertit intellectum a consideratione istarum specierum.

(o) *Præterea, velle avertere*, etc. Scotus secundo impugnat istam responsionem, quam posset dare Goffredus, quia ut voluntas vellet avertere intellectum, deberet habere aliquod dictamen proponens hoc ipsi, quod dictamen esset prius natura, et simul tempore, quia non potest velle nisi præcognitum ; aut ergo illud dictamen est rectum, et tunc velle avertere sequens non esset actus malus, quia actus conformis dictamini recto non est malus, ut patet ; aut non est rectum dictamen, et tum excæcatio intellectus præcedit electionem malam, contra Goffredum.

(p) *Præterea, aut stante*, etc. Rursus sententiam Goffredi, quatenus dicit quod prudentia non possit acquiri sine virtute appetitiva, et tamen errorem intellectus sequi natura electionem malam, impugnat, quando voluntas producit electionem malam, aut simul tempore habet dictamen rectæ rationis, aut non habet. Si habet, ergo causabit aliquam partem, aut gradum prudentiæ, absque eo quod causetur aliqua pars aut gradus virtutis appetitivæ, quod est intentum. Si non habet, dictamen rectæ rationis debet habere dictamen falsum et erroneum; nam absque aliquo dictamine prævio et proponente quod agendum est, non potest agere, et inter dictamen rectæ rationis et erroneum non datur medium dictamen, saltem quod sufficere posset ad electionem moraliter malam ; ergo si non habet dictamen rectæ rationis, debet habere dictamen erroneum, quando agit, et quidem prævium ad ipsam electionem. Sed istud dictamen erroneum prævium, et proponens objectum voluntati, non habet esse malum a volitione sequenti, quandoquidem sit causa, vel conditio necessario, et essentialiter prærequisita ad ipsam ; si enim electio esset causa istius dictaminis mali, aut prævia ad ipsum, deberet præsupponere aliud dictamen, et istud aliud dictamen deberet præsupponere aliam electionem, et ita in infinitum. Hæc probatio est efficacissima contra Goffredum, et arguens contradictionem in ipsius sententia, ex suppositione quod non detur mutua prioritas inter ullas causas, aut conditiones, quæ ut agant requirunt existentiam realem actualem, quod supponendum est hic cum longe meliori sententia.

Electionem malam esse priorem natura errore intellectus implicat in sententia Goffredi.

Alias duas rationes adducit ad probandum quod non possit excæcari 19.

Non potest quis excæcari circa prima principia aut conclusiones immediate sequentes, Errans circa prima principia non posset corrigi.

quis circa prima principia practica, et conclusiones ex iis evidenter sequentes, quia qui sic erraret, non esset ulterius corrigibilis, quandoquidem non posset corrigi stante errore in intellectu, secundum adversarios; non posset autem ab illo errore abduci, quia nullum principium ad hoc posset conducere, quod esset clarius, quam essent prima principia ; unde si esset ita cæcus, ut non posset videre prima principia, similiter non posset videre ulla alia principia, et sic semper esset cæcus in intellectu, ac incorrigibilis consequenter ex parte voluntatis, quo nihil est absurdius. Præterea, damnati, licet odio prosequantur Deum, id tamen faciunt cum remorsu conscientiæ, nimirum quia cognoscunt quod non sit odio prosequendus ; ergo nullæ malæ actiones ita excæcant intellectum quin videat prima principia practica, et conclusiones inde deductas. Probatur consequentia, quia si ullæ malæ electiones ad hoc sufficerent, maxime illæ, quas habent damnati, quæ sunt pessimæ et gravissimæ. Quod autem damnati cum remorsu quodam prosequantur Deum odio, probat Scotus ex illo Isaiæ ultim. *Vermis eorum non extinguetur*, qui locus licet posset intelligi de remorsu, quem habent ex eo quod non vixerint recte, ut sic non inciderent in illas pœnas, tamen potest etiam omnino ad sensum etiam Scoti extendi ; et est verisimile quod inter alias illorum pœnas, illa etiam sit una quod reflectant se odio prosequi Deum, quem omni amore dignum cognoscunt, et quod ex hoc etiam capite valde tristentur.

SCHOLIUM.

Resolvit ex allatis, stare posse rectum dictamen in intellectu sine recta electione, et per illud dictamen generari habitum prudentiæ sine virtute morali ; ita Occham 3. quæst. 12. art. 3. Bassol. 2. dist. 25. quæst. 2. Rubion hic quæst. 2. Gabriel quæst. unic. art. 3. Alm. tract. 3. moral. cap. 4. Assor. tom. 1. lib. 3. cap. 29. quæst. 4. Angest. in moral. quæst. 13. Explicat optime quomodo voluntas excæcat intellectum privative et positive, sine eo quod in errorem eum ducat : de quo late Pitigianis hic art. 6.

Quantum (q) ad istum articulum, potest dici quod rectum dictamen simpliciter stare potest in intellectu absque recta electione illius dictati in voluntate ; et ita cum unicus actus rectæ rationis generet prudentiam, generabitur prudentia in intellectu absque habitu virtutis moralis.

Da... qu... tas... in... te... tive... s...

Et si tunc quæritur (r) quomodo malitia excæcat intellectum secundum illas auctoritates, potest dici quod excæcat dupliciter : Uno modo privative ; alio modo positive. Privative, quia avertit a consideratione recta ; voluntas enim eligens oppositum alicujus recte dictati, non permittit intellectum diu stare in illo recto dictamine, sed avertit ipsum ab illo, et convertit ad considerandum rationes pro opposito, si quæ possint esse sophisticæ vel probabiles ; saltem avertit ad considerandum aliud pertinens, ne stet illa actualis displicentia, quæ stat in remorsu illo, qui habetur in eligendo oppositum dictati.

Positive autem excæcat sic : nam sicut voluntas recte eligens finem præcipit intellectui considerare illa,

quæ sunt necessaria ad illum finem, et intellectus sic inquirendo media ordinata ad illum finem electum, generat in se habitum prudentiæ ; ita voluntas eligens sibi malum finem (potest enim sic sibi præstituere malum finem, sicut dictum est *dist.* 1. *primi*), præcipit intellectui considerare media necessaria ad consequendum illum finem. De quo bene dicit Augustinus de Civit. Dei, *quod voluntas habet suas virtutes*, sicut ibi pertractat; hoc est, voluntas præstituens ibi malum finem, præcipit intellectui invenire media necessaria ad delectabilia prosequenda, et tristia opposita fugienda. Et sicut ex imperio voluntatis bene eligentis generatur intellectu bene dictante, circa media ad illum finem bene electum perquirendum, habitus, qui est prudentia, ita in voluntate male eligente, habitus acquisitus ex dictamine circa ea quæ ordinantur ad malum finem electum, est error, et habitus directe oppositus habitui prudentiæ, et potest vocari imprudentia vel stultitia, non tantum privative, sed positive, et contrarie ; quia sicut prudens habet habitum, quo recte eligit ordinata ad finem debitum, ita imprudens vel stultus habet habitum, quo prompte eligit ordinata ad finem præstitutum a voluntate mala ; et talis habitus generatur ex imperio voluntatis male eligentis. Pro tanto igitur verum est quod voluntas mala excæcat, non quidem faciendo errare circa aliqua complexa, sed faciendo intellectum habere habitum considerandi aliqua media ordinata ad malum finem ; et totus ille habitus est error in agibilibus, licet non sit error deceptivus, quantum ad considerationem, sive speculationem.

COMMENTARIUS.

(q) *Quantum ad istum articulum.* Propter has rationes proponit Doctor secundam suam conclusionem principalem correspondentem primæ parti secundi articuli, nimirum quod prudentia particularis possit esse absque virtute appetitiva morali. 92. Conclusio 2. principalis. Prudentia particularis potest acquiri sine virtute sibi correspondente. Probatur ultra suas dicta.

Hanc præter suos et citatos in hoc Scholio sequitur Aversa *quæst.* 74. et Suarez *disp.* 5. *de peccatis sect.* 1. Ultra autem dicta pro majori doctrinæ abundantia probatur specialiter contra Thomistas. Habitus prudentiæ particularis, dictantis hîc et nunc opera virtutis particularis, verbi gratia, temperantiæ, esse facienda, requiritur per varios actus, et dictamina talia particularia, et habitus virtutis ejusdem appetitivæ acquiruntur per varios actus conformes istis dictaminibus secundum omnes ; sed possunt haberi varii actus, et dictamina intellectus dictantia in his, et illis casibus et circumstantiis esse temperate vivendum sine eo quod sunt varii, aut ulli actus voluntatis conformes ipsis quibus velit temperate vivere, imo cum actibus oppositis, quibus velit intemperate vivere ; ergo potest acquiri habitus prudentiæ sine habitu appetitivo morali virtuoso, et consequenter nec actualis nec habitualis prudentia particularis habet connexionem cum virtute morali appetitiva ipsi correspondente.

Probatur minor, in qua sola potest 93.

Quando adest dictamen rectum prudentiæ non determinatur voluntas ad se conformandum.

esse difficultas, primo, quia nihil est quod determinet voluntatem in casu, quo haberet dictamen rectum prudentiæ ad eligendum conformiter, et quoties eligit conformiter, eligit libere sive libertate exercitii, sive libertate specificationis, alias electio illa non esset actus moralis, nec virtuosus. Confirmatur, quia in hoc consistit essentia liberi arbitrii, quod positis omnibus prærequisitis ad agendum possint agere vel non agere ; ergo posita quacumque etiam plenissima consideratione objecti honesti, et dictamine de eo prosequendo potest voluntas illud non prosequi. Antecedens fusius probandum est dum agitur de libero arbitrio.

Sufficit ponere habitum in una tantum ex potentiis subordinatis, quando ad actum unius sequitur necessario actus alterius.

94. Probatur secundo eadem minor, quia si determinaretur voluntas eo ipso quo intellectus haberet dictamen rectum, non deberet poni habitus aliquis ad determinandum voluntatem, sed omnis habitus deberet poni ad determinandum intellectum. Quotiescumque enim sunt aliquæ potentiæ ita subordinatæ, ut actus unius necessario sequatur ad actum alterius, sufficit ponere principia determinantia ad actum potentiæ subordinantis, maxime secundum adversarios, qui propterea non ponunt habitus ex parte potentiæ loco motivæ externæ, quia scilicet existimant quod actus ejus plene subordinentur actibus potentiarum internarum, et quod consequenter sufficiat ponere determinationem habitus ex parte earum ; et qui præterea dicunt contra Scotum, quod si intellectus, ut ipse tenet, necessitaretur ad assensum conclusionis necessitate specificationis et exercitii, positis assensibus præmissarum, et judicio de bonitate consequentiæ, tum non esset ponendus habitus scientificus respectu conclusionis. Unde hæc ratio potissimum contra ipsos valet ad hominem, licet absolute fortassis in nostris principiis non haberet locum ; nam quemadmodum secundum nos, quamvis intellectus determinatur ad assensum conclusionis, adhuc tamen indiget habitu, ita etiam posset voluntas indigere habitu ad rectam electionem, supposito etiam dictamine recto, quamvis eo supposito determinaretur ad rectam electionem.

Probatur tertio eadem minor, quia quando intellectus intelligit esse temperate vivendum secundum rectam rationem, aut quia sic decet naturam rationalem agere, aut quia sic præcipit legislator cui est obediendum, potest adhuc, hoc non obstante, simul proponere esse utile, vel jucundum sensui intemperate vivere ; sed intemperata vita ut sic utilis ac delectabilis habet majorem vim communiter ad pertrahendum voluntatem ad consensum, præsertim in imperfectioribus, quam temperata vita, ut honesta ac conformis rectæ rationi, nisi adsit gratia particularis propter concupiscentiam et fomitem. Unde SS. PP. ex difficultate orta ex concupiscentia et fomite, requirunt gratiam specialem, tum ad resistendum tentationi, tum ad operandum bene, ut suppono ex materia de gratia ; ergo non obstante actu prudentiæ dictantis temperate vivendum, propter illam aliam cognitionem dictantem intemperatam vitam esse valde delectabilem sensui, non solum posset operari male, quod nobis sufficit, sed etiam ulterius nisi adsit gratia particularis, aut habitus magnus bonus ex parte voluntatis

infallibiliter operaretur male in tali casu; sed non esset tum error aliquis in intellectu, nam ista cognitio, quæ dictaret intemperantem vitam esse delectabilem aut utilem, non esset erronea.

Confirmatur, quia pro statu naturæ corruptæ ex se, voluntas est magis inclinata ad bonum delectabile, quam ad bonum honestum, et in hoc consistit difficultas virtutis, et fundatur, ut dixi, partim necessitas gratiæ actualis; ergo verisimilius est quod in tali casu voluntas potius male, quam bene ageret.

Et hæc sane probatio est valde urgens, non solum ad probandam minorem, et consequenter conclusionem, ut jacet, sed etiam ad probandum contra Suarez et Aversam quod moraliter non soleat semper habere connexionem error in intellectu, aut defectus cum errore aut defectu in voluntate, ut ipsi asserunt, quamvis nobiscum teneant absolute et simpliciter id non esse necessarium.

Probatur secundo nostra conclusio, repetendo breviter aliqua ex dictis, in confirmationem auctoritatum adductarum *supra* contra Goffredum, majoris claritatis gratia. Ignorantia et defectus intellectus, qui exigeretur ad actum peccaminosum voluntatis, non posset consequi tantum actum pravum voluntatis propter rationes Scoti contra Goffredum, ut et ipsemet Vasquez fatetur; ergo deberet præcedere. Sed nullus defectus, aut ignorantia prævia ad actum illum malum requiritur; ergo sine ignorantia aut defectu, et consequenter cum dictamine recto generativo prudentiæ potest consistere actus malus sine actu bono generativo habitus virtuosi appetitivi. Consequentia patet, probatur subsumptum: ignorantia aut defectus prævius, qui exigeretur, vel esset judicium aliquod positivum, vel imperium, vel negatio alicujus cognitionis, qui retraheret a malo, vel imperfectior, et minus intenta cognitio objecti honesti, neque enim imaginari potest quid aliud posset esse; sed nihil horum sufficit, ut dicatur esse necessaria ignorantia, aut defectus necessario prærequisitus ad actum malum, ergo id dici non debet.

99. Non prærequiritur judicium defectuosum.

Probatur hæc ultima minor quoad judicium, quia si talis ignorantia diceretur esse judicium, vel esset judicium, quo judicaretur absolute et simpliciter esse male operandum hîc et nunc in illis circumstantiis particularibus, in quibus male quis operaretur. Sed certum est tale judicium non prærequiri, nec haberi necessario ab eo qui peccat, quia alias esset hæreticus in casu saltem quo Ecclesia aut Deus revelarent non esse peccandum in illis circumstantiis. Nihil autem est absurdius, quam dicere quod ut quis operaretur male nimium bibendo, verbi gratia, deberet esse hæreticus, aut non credere Deo, aut Ecclesiæ dicenti quod illud non esset faciendum; vel esset judicium quo judicaretur esse in illis circumstantiis nimis bibendum ob utilitatem aut delectationem, quod judicium non esset incompatibile cum judicio, quo judicaretur per fidem propter revelationem Ecclesiæ aut Dei, non esse simpliciter bibendum, aut non esse bibendum secundum rectam rationem; sed tale judicium non esse erroneum, nam idem omnino esset tale judicium, ac judicium quo ju-

dicaretur quod nimia potatio causaret delectationem, aut conduceret ad conciliandos amicos, verbi gratia ; hoc vero judicium posset esse verissimum, et actus fidei etiam supernaturalis ; posset enim Deus revelare quod nimia potatio esset delectabilis, et causativa amicitiæ.

100. Non prærequiritur imperium defectuosum.

Probatur eadem minor quoad imperium ; tum primo, quia non datur aliquod imperium distinctum a judicio ; tum secundo, quia si daretur, non posset ignorantia aliqua secundum se, aut error, quia ignorantia et error vel sunt judicia erronea, vel sunt negationes alicujus scientiæ requisitæ, vel sunt imperfectiores cognitiones ; imperio autem, si esset distinctum a judicio, neutrum ex his posset competere, ut patet ; tum tertio, quia omne imperium distinctum a judicio, et pertinens præcise ad intellectum concomitatur necessario aliquod judicium. Unde si judicium sit rectum et bonum, imperium erit bonum, et non defectuosum ; si vero judicium sit malum et erroneum, imperium concomitans erit etiam defectuosum ; ergo si non sit necessarium judicium erroneum ex parte intellectus ad actum malum voluntatis habendum, nec imperium aliquod intellectuale defectuosum erit ad hoc necessarium ; sed probavimus non requiri tale judicium, ergo.

101. Cum eadem cognitione invariata operatur voluntas quandoque bene, quandoque male.

Confirmatur hæc probatio, intemperatus potus, verbi gratia, propositus voluntati, ut delectabilis et inhonestus, aliquando trahit voluntatem ad consensum, aliquando ad dissensum, sine ulla prorsus variatione physica ipsiusmet cognitionis judicativæ, qua judicat intellectus naturam ejus ; imo aliquando constat experientia quod propositus talis potus, ut delectabilis, et ut causa pœnæ æternæ, sensus moveat voluntatem ad dissensum seu actum, quo nolit intemperate bibere, et aliquando propositus, ut delectabilis ex una parte, et ut causa pœnæ æternæ sensus ac damni, ac etiam, ut offensa Dei, et indecens naturam humanam, et sub multis aliis considerationibus retrahentibus voluntatem a consensu, adhuc moveat ad consensum ita ut velit intemperate bibere ; sed non potest assignari unde causaretur imperium, aut etiam judicium aliquod malum, quando consideraretur sub his ultimis rationibus, et sequeretur consensus, quod judicium malum, et imperium defectuosum, non causaretur, quando consideraretur in illis circumstantiis, in quibus non sequeretur. Sed in his circumstantiis non causaretur tale judicium aut imperium ; ergo neque in illis, imo potius in illis non causaretur tale judicium malum aut imperium, quam his, cum plures rationes bene considerarentur retractivæ a consensu in illis circumstantiis, ut supponimus.

Confirmatur secundo, quando apprehenditur intemperatus potus, ut prohibitus per Deum, et ut delectabilis, et judicatur esse et prohibitus ac delectabilis, non necessario sequitur imperium aliquod dictans, vel esse intemperate bibendum propter delectabilitatem, vel esse abstinendum propter prohibitionem, quia cum illo judicio potest stare divisim utrumque imperium, si dentur imperia talia distincta ab ipsismet judiciis ; ergo aliqua alia causa assignanda est, quæ determinet intellectum ad illud imperium distinctum, si detur ; sed

non potest assignari ; ergo non datur tale imperium. Si dicas objectum consideratum sub ratione delectabilis perfecte, et sub ratione prohibiti imperfecte, determinare intellectum, et ad perfectius judicium de delectabilitate, et etiam ad imperium dictans et imperans intemperate esse bibendum ; objectum vero consideratum perfectius sub ratione prohibiti, et imperfectius, aut nullo modo sub ratione delectabilis determinare intellectum, et ad perfectius judicium de prohibitione, et ad imperium imperans non esse intemperate bibendum, ac propterea ad idem judicium de delectabilitate et prohibitione intemperati potus non sequi posse illa duo distincta imperia.

Contra, sicut potest illud objectum sic consideratum sub una ratione perfectius, quam sub altera causare tale imperium determinatum, quod imperium determinaret voluntatem ad actum conformem, similiter posset determinare immediate voluntatem ad talem actum absque tali imperio, unde frustra fingitur tale imperium. Deinde considerare objectum etiam perfectius sub ratione delectabilitatis, quam consideraretur sub ratione mali, non est error aut ignorantia, aut defectus ullus intellectus, sicut nec considerare hominem sub ratione animalis perfectius quam consideraretur sub ratione hominis, aut substantiæ, non est error, ignorantia aut defectus.

Rursus, voluntas potest tendere ex sua libertate in objectum secundum rationem, secundum quam imperfectius consideraretur, alias tolleretur ejus libertas. Ulterius, secundum Augustinum supra *lib.* 12. *de civit.* ex duabus æquali ratione considerantibus unam mulierem, unus cadit, alter non cadit ; ergo lapsus non præsupponit considerationem objecti in lapso distinctæ rationis, ab ea quæ est in non lapso.

Si dicas secundo cum Cajetano, imperium defectuosum oriri partim ab ipsamet voluntate, quæro an a voluntate bona vel mala ? Si a bona, ergo electio bona est causa directa imperii mali, quod est absurdum. Si a mala, ergo præsupponitur ad illam electionem malam aliud imperium malum, et de ejus causa quæretur sicut de alterius, atque ita dabitur processus in infinitum. 104. Unde oriatur imperium defectuosum ex Cajet. Sed refutatur.

Probatur eadem minor quoad negationem cognitionis requisitæ, et quoad imperfectiorem cognitionem ; tum per illam ipsam auctoritatem Augustini ; tum quia nulla alia cognitio requiritur, ut quis non habeat electionem malam, quam quod sit prohibita a Deo, inductiva pœnæ æternæ sensus et damni, macula et deformitas animæ, exclusiva gratiæ et donorum, ac amicitiæ Dei. Sed certum est quod sub his et similibus rationibus considerent peccatores peccata sua, et quod etiam distinctissime illis sic proponantur a Prædicatoribus, Confessariis, Scriptura, Patribus, et libris spiritualibus, cum tamen hoc non obstante peccent, et perseverent in voluntate mala peccandi ; ergo non habent necessario negationem alicujus cognitionis quæ posset vocari defectus aut inconsideratio. Non præquiritur ad malam electionem negatio cognitionis requisitæ, aut imperfectior cognitio.

105. Confirmatur, quia certum est multos abstinere a peccatis, qui minus perfecte considerant malitiam peccati quam alii qui non abstinent ; Aliquando peccant perfectius considerantes peccata quam

non peccantes. ergo qui peccant, non habent aliquam peculiarem negationem scientiæ requisitæ, aut inconsiderationem› aut minus perfectam cognitionem malitiæ peccati, quam non habent illi, qui non peccant, ut volunt adversarii. Dico autem peculiarem defectum, quia quod ipsi haberent defectum aliquem, qualem haberent non peccantes, non facit ad rem; hìc enim quæritur utrum detur necessario aliquis defectus particularis in peccantibus, habens necessariam connexionem cum peccato, qui defectus non est in non peccantibus. Plures alias rationes possem adjungere pro hac nostra conclusione, sed hæc videntur sufficere, præsertim accedente confirmatione maxima, quam dabit solutio argumentorum oppositæ sententiæ, quæ proponemus explicata prius reliqua parte litteræ, usque ad secundum membrum hujus articuli.

106. Quomodo malitia excæcat intellectum. Primus modus.

(r) *Et si tunc quæritur* etc. Quoniam aliquæ auctoritates adductæ pro sententia Henrici, videntur dicere quod malitia voluntatis excæcet intellectum; et hæc videri posset esse contra opinionem suam, assignat duos modos, quibus posset voluntas dici excæcare intellectum sine præjudicio suæ opinionis. Primus modus est privativus, quo scilicet voluntas privative, non positive excæcaret intellectum, advertendo ipsum a consideratione honestatis objecti, ob quam dictaret ipsum esse prosequendum; quando enim intellectus proponeret temperatum potum esse honestum, et præceptum a legislatore, cui esset obediendum secundum rectam rationem, et ulterius ostenderet intemperatum potum esse delectabilem, et temperatum potum privare illa delectatione, quam afferret potus intemperatus, voluntas ob inclinationem suam pro hoc statu ad bonum delectabile sensitivum, et præterea ob libertatem posset nolle temperatum potum, ut malum malitia indelectabilitatis, et velle intemperatum potum ob bonitatem delectabilitatis. Et quia non posset hoc facere, stante judicio de obligatione ad faciendum oppositum, absque tristitia et remorsu conscientiæ, velletque liberare se ista pœna, ut delectabilius peccaret, posset nolle ut consideraret intellectus illam obligationem, et velle ut solum adverteret ad delectabilitatem potus intemperati, aut alias species, quæ concurrerent. Licet enim ipsamet voluntas non habeat directe proponere species aliquas, tamen quando non vult ut consideret intellectus eas, quæ proponuntur, solent occurrere aliæ, ut patet experientia, quam sentimus cum repellimus cogitationes turpes, nolendo ut intellectus advertat ad illas. Itaque hoc faciendo impediret quominus intellectus, aut consideraret omnino istam obligationem, aut saltem tam perfecte consideraret, quam alias fecisset, distractus scilicet per alias species occurrentes, dum voluntas non vult ut obligationem consideret; et quamvis ex hoc non sequeretur quod intellectus erraret circa obligationem, judicando quod non esset talis obligatio ad temperate potandum, tamen sequeretur excæcatio privativa, quæ diceret negationem considerationis istius obligationis, aut negationem istius perfectionis, quam alias haberet.

Hìc autem duo sunt advertenda: Primum, quod quamvis voluntas hoc modo posset excæcare intellectum ali-

quando, non tamen esse necessarium ut id semper faciat, aut etiam possit facere; tum quia id libere facit, quando facit; tum quia posset Deus, non obstante quacumque nolitione voluntatis, conservare propositas species determinantes intellectum ad considerationem obligationis, et effectuum peccati, ut et sæpe facit. Secundum, quod Scotus dum dicit hîc intellectum excæcari posse hoc modo privative, non contradicat sibi dum paulo supra § *si concedas conclusionem*, dixit quod avertere intellectum a consideratione, non est excæcare intellectum nam ibi loquitur de excæcatione in sensu adversariorum, quæ scilicet inferret errorem aliquem oppositum prudentiæ, per quem diminueretur aliquid de habitu prudentiæ, qualis excæcatio sola poterat conducere ad probandum quod non posset acquiri habitus prudentiæ sine habitu virtutis appetitivæ, de quo principaliter agitur, et est in controversia; hîc autem agit de excæcatione, quæ non inferret hujusmodi errorem oppositum prudentiæ, per quem diminueretur aliquid de habitu prudentiæ.

Et ut videatur distinctius differentia utriusque modi ponendi excæcationem, advertendum ulterius, quod cum primum proponitur homini, secundum legem Dei esse abstinendum in his aut illis circumstantiis a furto, ista propositio sit actus prudentiæ, prout hîc loquimur de prudentia, et consequenter auget habitum prudentiæ, vel si sit primus actus prudentiæ, quem quis habuit, generat primum gradum istius habitus. Hic autem gradus, et hoc augmentum non possunt deperdi formaliter, nisi per actum oppositum, aut habitum acquisitum per talem habitum; sed nullus actus, quo consideraretur aliud aliquod objectum, nec ullus actus, quo minus perfecte consideraretur idem objectum, est actus oppositus ipsi; unde quando voluntas, eo dictamine non obstante, non vellet abstinere a furto, quamvis postea propter hoc fieret excæcatio hæc, quam admittit Scotus, consistens vel in negatione considerationis malitiæ furti, vel in minus perfecta consideratione ejus, vel in consideratione perfectiori utilitatis aut delectabilitatis furti, aut alterius objecti, non sequeretur diminutio istius gradus habitus prudentiæ, et sic admissa excæcatione tali, vera esset nostra principalis conclusio secunda, quod scilicet prudentia non habet necessariam connexionem cum virtute morali appetitiva, ut patet. Si autem poneretur excæcatio consistens in aliquo actu, aut in principio alicujus actus, quo judicaret intellectus, quod secundum legem Dei non esset a furto abstinendum, tum diminueretur ille habitus prudentiæ, aut tolleretur, quo intellectus facilitabatur ad cognoscendum quod a furto esset secundum legem Dei abstinendum; talem ergo excæcationem debebant ponere adversarii, et talem negabat Scotus posse contingere per aversionem voluntatis quamcumque.

Non obstante quod malitia excæcet intellectum privative habitus prudentiæ potest esse perfectus cum malitia habituali.

Secundus modus excæcandi est positivus, et breviter consistit in hoc quod voluntas eligens prosecutionem objecti delectabilis prohibiti per rectam rationem, posset imperare intellectui ut investigaret media, quibus posset acquirere illud objectum, et intellectus obtemperans posset acquirere habitum facilitandum ad proponenda talia media. Hujusmodi autem habitus 108

2 Modus quo per malitiam excæcari potest intellectus.

licet non esset erroneus speculative, quia revera inclinaret ad cognitiones veras, quibus proponeret intellectus illa, tanquam media, quæ revera essent media ad acquirendum illud objectum, tamen practice dici posset erroneus, quia inclinaret ad proponenda media, quæ voluntas non posset applicare, nisi errando, hoc est deficiendo a regula rectæ rationis. Itaque quia intellectus esset positive inclinatus per hunc habitum ad proponenda media practice mala, hoc est, quæ non possent applicari a voluntate, nisi practice male faciendo, posset dici per talem habitum positive excæcatus practice; et quia voluntas esset causa aliquo modo, cur haberet talem habitum, posset dici excæcare positive intellectum. Quoniam vero hic habitus non opponitur habitui prudentiæ, sicut nec actus ejus actui prudentiæ, formaliter loquendo; neque enim cognoscere quod furtum sit delectabile opponitur his actibus prudentiæ; furtum est hic et nunc prohibitum per legem Dei, et prohibitum est per legem Dei formare clavem falsam ad furandum; hinc admisso gratis quod semper quoties peccatur daretur hujusmodi excæcatio positiva, quod tamen non est verum, non sequitur nihilominus quin simul posset stare prudentia, et consequenter quin sit separabilis a virtute morali appetitiva.

109. Attamen licet hic habitus malus et erroneus practice in sensu explicato non oppositus, ut dixi, prudentiæ, et licet etiam, quod magis est, posset vocari prudentia, quia disponeret media congrua ad finem (unde Salvator sumpta occasione ex facto villici iniquitatis dixit quod *prudentiores sunt filii hujus sæculi filiis lucis in generationibus suis*), tamen quia non inclinat ad proponenda media, quæ possunt absque peccato applicari, sicut prudentia, quæ est virtus, ideo optime dicit Doctor, quod iste habitus posset vocari imprudentia vel stultitia; non quod sit habitus inclinans ad cognitionem falsam, aut speculative erroneam, aut etiam practice erroneam in eo sensu, ut esset cognitio, qua cognosceretur aliquid conducens, aut aliquod esse faciendum, aliqua ratione, sub qua non esset revera faciendum, sed quod proponeret aliquod eligendum aut faciendum, quod qui eligeret vel faceret, peccaret vel faceret contra dictamen prudentiæ virtutis, quæ simpliciter prudentia dici debet.

SCHOLIUM.

Ponit modum defendendi Subtilem, qualiter habitus genitus ex rectis dictaminibus, sine habitu genito in appetitu, non esset dicendus prudentia, ad quam requiritur conformitas ad appetitum rectum, ex Philosopho hic citato; ille ergo habitus esset scientia practica, non prudentia. Juxta hoc salvat sententiam D. Thom. positam num. 5. quoad connexionem prudentiæ et moralium; sed hunc modum rejicit num. 19.

Aliud dubium (a) posset hic esse, si non necessario generetur simul habitus rectus intellectivus, et habitus bonus appetitivus, quia contingit bene dictare circa aliqua, non bene agendo circa illa, an habitus intellectualis generatus sine virtute morali sit prudentia, et an e converso habitus in appetitu sine illo in intellectu sit habitus moralis.

Quantum ad primum de prudentia, potest dici quod, stricte lo-

quendo, prudentia non est sine virtute morali, quia est ratio recta confesse se habens appetitui recto *ex* 6. *Ethic.* appetitus autem non est rectus sine virtute morali; patet ibi. Et si hoc verum esset, tunc non tantum prima dictamina circa principia agibilium essent recta, et non tamen essent prudentiæ, sed quasi quædam seminaria prudentiæ; sed etiam circa media necessaria ad finem præstitutum a voluntate, esset aliquis habitus recte dictativus, et tamen non esset prudentia.

(b) Posset igitur poni duplex habitus intellectualis circa agibilia rectus, et neuter esset prudentia. Unus quidem, qui præcederet rectam electionem finis in particulari, et ille non esset prudentia, quia prudentia est circa ordinata ad finem, quia est habitus consiliativus; consilium autem non est de fine, sed de entibus ad finem. Est etiam discursivus, quia consiliativus, et ita de his, ad quæ discurritur. Electo autem fine bono non tantum in communi, sed in particulari etiam, ut quod caste vivendum est, potest esse aliquis habitus dictativus recte, de his quæ sunt ad finem, sed non habens secum electionem rectam tanquam concomitantem; et ille quantum est ex parte objecti, esset prudentia; esset enim recta ratio circa ea quæ sunt ad finem; sed deficeret sibi alia conditio, quia non esset concors appetitui recto circa eadem objecta.

Secundum ergo istam viam esset dicendum, quod quicumque habitus generaretur in intellectu, licet practicus et rectus, et hoc, sive circa finem sive universalem, sive particularem, sive circa media necessaria ad consequendum finem illum particularem electum, si non concomitetur recta electio voluntatis circa eadem, non est prudentia.

16. Non est necessaria conformitas unius virtutis moralis ad aliam est tamen cujuslibet ad prudentiam, quia omnium est regula.

(c) Si arguitur contra hoc, sicut arguitur contra prædictum articulum de connexione virtutum moralium, quia in ista concordia sequeretur prudentiam constituere virtutem moralem, et e converso; et ita per unum actum ultimate generaretur uterque habitus, scilicet prudentia et virtus moralis; ille autem actus non posset esse intellectus et voluntatis simul, sed tantum alterius; igitur non potest esse generativus utriusque. Potest dici quod non est necessaria conformitas unius virtutis moralis ad aliam, quia nulla est regula alterius; sed cujuslibet est necessaria conformitas ad prudentiam, quia in definitione virtutis cadit, quod sit habitus electivus secundum rectam rationem, et ideo potest esse constitutio per modum concomitantis, et hoc ipsius habitus in *esse* morali per prudentiam, et e converso; non sic autem moralium inter se; et tunc concederetur quod simul generaretur aliquis habitus in ratione prudentiæ, et alius habitus in ratione virtutis moralis per actum unum, qui generat ultimate tam virtutem moralem quam prudentiam. Inconveniens quidem est in moralibus, quod unus actus ultimate generet duas virtutes morales; sed non est hoc inconveniens in temperantia

Actus generans prudentiam in ratione regulativi potest generare temperantiam in ratione regulati.

et prudentia, quia ille actus, qui generat prudentiam in ratione regulativi, generat temperantiam in ratione regulati; non autem habet rationem virtutis, nisi ex ratione regulati, et ideo generat temperantiam in ratione virtutis; non sic dici potest comparando eam ad fortitudinem, quia fortitudo non est regula ejus.

Diceretur igitur, quod non constituunt se in *esse* virtutis per aliquam prioritatem, quasi una sit prius virtus, quam reddat aliam esse virtutem; sed simul natura est habitus intellectualis prudentia, et habitus moralis virtutis.

17. Absque recto dictamine electio non est concors rectæ rationi, et ideo non generat virtutem moralem. In proœmio. Artifex et expertus quomodo differunt.

Et si quæritur tunc per quid generantur isti duo habitus in *esse* perfecto? concedo quod per unum actum, sive actus ille sit recta electio, quia absque recta electione finis non est habitus intellectualis concors appetitui recto, ideo nec prudentia; sive actus sit intellectus, quia absque recto dictamine non est electio concors rectæ rationi, ideo nec virtuosa, nec generativa virtutis moralis; igitur tam actus intellectus quam actus voluntatis, generando aliquid per se in *esse* naturæ, potest concomitanter generare illud in *esse* relativo, et ulterius concomitanter suum relativum; et ita unus actus generaret simul natura virtutem moralem et ejus prudentiam.

Et secundum hoc (d) diceretur, quod uterque habitus præcedens electionem rectam esset quidam intellectus scientiæ moralis, sive quædam scientia moralis. Sicut enim in factibilibus artifex scit *propter quid*, expertus tantum *quia* 1. *Metaph.* artifex non est promptus in agendo, expertus autem promptus est, ut habetur *ibidem*; ita in moralibus habens habitum rectum principii vel conclusionis, non autem exercitatus in operando vel dirigendo circa agibilia, licet habeat habitum directivum remotum (qui habitus potest dici intellectus vel scientia moralis), non tamen habet habitum directum propinquum, qualis est prudentia, et qualis in factibilibus est habitus experti.

COMMENTARIUS.

(a) *Aliud dubium posset hic esse*, etc. Quoniam præterea contra doctrinam suam objici posset quod ex ea sequeretur homines, qui male solerent agere, et præferrent bonum sensus bono honesto virtutis, esse prudentes prudentia virtutis, idque videri posset contra communem modum loquendi, et Philosophum, conatur hic ostendere modum quo posset defendi non sequi.

Dicit ergo posse prudentiam capi dupliciter: Primo largius pro habitu præcise dictante seu inclinante ad dictandum quod esset faciendum secundum rectam rationem, tam in universali quam etiam in particulari; et in hoc sensu necessario sequeretur in sententia Scoti quod peccatores quicumque possent esse prudentissimi, tam in actu primo quam in actu secundo, ut patet ex dictis.

Secundo posset capi strictius prudentia pro habitu inclinante non solum ad dictandum, quod est faciendum secundum rectam rationem, sed etiam ad id faciendum, ita ut actus prudentiæ hoc modo acceptæ, non sit

tantum cognitio boni honesti in communi et particulari, sed etiam electio istius boni, et applicatio mediorum ad ejus consecutionem, et fugam mali oppositi.

Hæc autem acceptio prudentiæ desumi posset ex 6. *Ethic. c.* 6. ubi dicitur quod *prudentia sit ratio recta confesse*, id est, conformiter se habens *appetitui recto*, in male autem faciente, et in eo qui solum cognosceret quid esset faciendum et non faciendum secundum rectam rationem, non vero faceret conformiter per voluntatem, non esset recta ratio conformis appetitui recto ; unde non esset in ipso prudentia in hac stricta acceptione, quamvis esset in eo habitus rectissimus, tam circa agibilia in communi et particulari, quam circa finem et media, qui habitus posset vocari prudentia in lata acceptione.

(b) *Posset igitur poni duplex*, etc. Ulterius declarat prædictum modum loquendi, qui videtur S. Thomæ I. 2. *quæst.* 65. *art.* I. qui non solum exigit necessario ad prudentiam unam virtutem moralem, sed omnes. In hoc fundat potissimum connexionem virtutum moralium, quatenus scilicet quælibet virtus prærequirit prudentiam, et prudentia prærequirit omnes tres virtutes appetitivas cardinales. Dicit ergo Doctor quod duplex habitus, rectus et practicus, tendens in agibilia, posset poni in intellectu, quorum neuter tamen esset prudentia stricte accepta modo explicato. Unus, qui dictaret finem non in universali tantum, sed in particulari, et præcederet electionem rectam finis etiam particularis ; hic vero posset dici non esse prudentia, non solum quatenus posset esse sine electione recta sequente, sed ex alio etiam capite, quia nimirum prudentia, cum sit habitus consiliativus et discursivus, non diceretur habitus ille, qui tenderet in finem directe, sed ille potius qui tenderet directe in media ordinata ad finem ; iste autem habitus tenderet directe in ipsum finem. Adverte autem quod quando dicit Doctor quod hic habitus debeat aut soleat præcedere electionem rectam, non capit *electionem* prout opponitur intentioni finis, et est actus quo tenditur directe in media ; sed prout dicit actum quo quis ex pluribus finibus propositis eligit unum præ aliis, qualis actus licet sit intentio ex eo quod respiciat finem, optime tamen potest, et communiter solet vocari *electio*, propter rationem jam datam, quia nimirum per eum ex pluribus unum finem prosequitur voluntas.

Secundus habitus rectus intellectus esset ille, quo inclinaretur ad proponenda media conducentia secundum rectam rationem ad finem bonum propositum per actum prioris habitus, et electum seu intentum, vel etiam non electum, neque intentum per voluntatem ; qui habitus non posset excludi a ratione prudentiæ propter rationem illam, propter quam excludebatur prior habitus, cum versaretur circa media, et propterea posset esse consiliativus ; sed bene excluderetur ex eo quod non haberet annexam in homine male agente, electionem rectam medii propositi, prout esset necessarium ad prudentiam in illa stricta acceptione.

(c) *Si arguitur contra hoc*, etc. Contra hunc dicendi modum proponit talem replicam, qualem *supra* proposuit contra sententiam tenentem quo 112. Replica. Contra præcedentem doctrinam.

non posset dari una virtus ex appetitivis sine reliquis, nimirum quod sequeretur quod prudentia constitueret virtutem moralem, et e contra quod virtus moralis constitueret prudentiam, et consequenter quod per unum actum ultimate acquireretur uterque habitus tam prudentiæ quam virtutis moralis, quod esset absurdum ; nam cum ille actus non posset esse simul intellectus et voluntatis, absurdum videretur quod causaret habitum intellectus et voluntatis ; causare autem deberet, si causaret prudentiam et virtutem appetitivam, verbi gratia, temperantiam ipsi correspondentem. Probatur vero sequela, quia si habitus nullus intellectus præcise esset prudentia, nisi supposito habitu appetitivo in voluntate, et hoc supposito esset prudentia habitus intellectus constitueretur in *esse* prudentiæ per habitum voluntatis. Rursus nullus habitus voluntatis posset esse habitus virtutis absque habitu prudentiæ ; ergo constitueretur in *esse* virtutis per habitum prudentiæ. Præterea, si habitus intellectus rectus non esset prudentia, nisi ex suppositione actus recti in appetitu, et habitus appetitus non esset virtus, nisi ex suppositione prudentiæ, quando aliquis haberet habitum recte dictandi media, qui sine electione bona conformi non esset virtus prudentiæ, modo haberet unum actum electionis rectæ conformis, statim iste habitus esset habitus prudentiæ, quia esset de mediis rectis ad finem rectum, et conformis appetitui recto, hoc est, actui voluntatis recto ; et eo ipso præterea habitus voluntatis esset virtus, quia esset habitus conformis prudentiæ isti, ergo unico actu acquireret quis prudentiam et temperantiam, verbi gratia, et consequenter cum propter similem rationem negatum est *supra* unam virtutem appetitivam dependere posse ab altera, dicendum similiter est quod prudentia non possit dependere ab ulla virtute appetitiva.

Ad hanc replicam respondet Scotus negando paritatem utriusque casus, R. quamvis enim esset absurdum quod una virtus appetitiva constitueret alteram, aut quod per actum unius virtutis appetitivæ acquirerentur plures, tamen id non esset tam absurdum de prudentia et virtute appetitiva ipsi correspondente. Ratio autem disparitatis est, quod virtutes appetitivæ, cum neutra sit alterius regula, non possunt habere talem subordinationem ; prudentia vero est regula virtutis moralis, et hæc est regulata per ipsam, unde possent dici habere talem subordinationem, ut una constitueretur per alteram, et utraque acquireretur formaliter per actum unum, qui si esset temperantiæ, verbi gratia, simul generaret prudentiam in ratione regulativi proximi et actualis, et temperantiam in ratione regulati proxime et actualiter. In hac autem doctrina non esset concedendum quod prudentia formaliter accepta dependeret a temperantia, ut virtus est, tanquam ab aliquo priori, nec e contra, sed iste habitus intellectus, qui dicitur *prudentia* secundum *esse* suum physicum, præcederet habitum voluntatis, qui diceretur temperantiæ, tam quoad *esse* physicum quam quoad *esse* virtutis, et habitus etiam ille temperantiæ specificative et entitative præcederet habitum prudentiæ, ut prudentia esset formaliter ; uterque

vero habitus haberet denominationem prudentiæ et virtutis appetitivæ formaliter ab actu physico temperantiæ, verbi gratia, elicitæ secundum dictamen habitus recti intellectualis, vel tanquam a ratione formali, vel tanquam a conditione sine qua non, perinde est quantum ad propositum.

Itaque quemadmodum causa producens parietem album, supposito quod existat aliud album, et producit directe et physice parietem album quoad *esse* absolutum, et præterea producit, sive occasionaliter, sive principaliter (perinde est,) relationem similitudinis in utroque extremo, et consequenter utrumque parietem facit esse formaliter similem, ita etiam actus habitus physici temperantiæ, supposito habitu prudentiæ physico, et ejus actu, producit quidem physice et directe gradum aliquem physicum istius habitus physice, qui dicitur *temperantia*, et præterea producit relationem actualis conformitatis in utroque habitu altero ad alterum, sive occasionaliter, sive principaliter.

(d) *Et secundum hoc diceretur*, etc. Juxta hanc doctrinam dicit quod uterque habitus rectus, qui esset in intellectu, et quorum neuter esset prudentia formaliter, ita se haberent, ut primus, qui versaretur circa finem, haberet rationem intellectus in moralibus, et proportionem quamdam cum habitu principiorum in speculativis, qui habitus vocatur *intellectus*; secundus vero haberet rationem scientiæ in moralibus, et proportionem cum habitu scientifico in speculativis ; proportio autem hæc consisteret in hoc quod quemadmodum prima principia sunt illa, ex quibus deducuntur conclusiones in speculativis, ita etiam finis in moralibus est id ex quo deducuntur electiones mediorum aptorum ad ejus consecutionem. Unde quemadmodum in speculativis habitus, qui perficit in ordine ad principia, vocatur *intellectus*, et habitus qui perficit ad conclusiones vocatur *scientia*, ita in practicis habitus, qui versatur et perficit circa finem, directe potest vocari *intellectus moralis*, et habitus qui versatur et perficit circa media, *scientia moralis*, quamvis neuter habitus posset per hoc præcise vocari *prudentia*. Ad quod magis ostendendum utitur Doctor alia similitudine, ponens proportionem aliquam inter differentiam habitus istius, qui est bonus artifex, et non expertus, ab habitu bene experti, ac differentiam habitus, qui est prudentia formaliter ab habitibus istis duobus, secundum quod non sunt prudentia. Proportio autem consistit in hoc, quod quemadmodum. I. *Metaph. in proœmio* habetur quod habitus artificis non experti reddit ipsum promptum in cognoscendo quomodo res debeat fieri, et quæ sit causa quod si ita fiat bene fiet, non tamen reddit ipsum promptum ad faciendum rem illam bene ; habitus vero experti facit ipsum promptum ad faciendum rem bene, non tamen ad cognoscendum cur ita fiat bene, ita habitus illi duo practici intellectus faciunt hominem expeditum ad cognoscendum quomodo possit operari bene circa finem et media, non vero faciunt ipsum proxime promptum ut faciat bene moraliter ; habitus vero prudentiæ facit ipsum proxime expeditum, ut operetur moraliter bene juxta dictamen istorum habituum.

SCHOLIUM.

Docet primo prudentiam non tantum esse circa media, sed etiam circa fines, saltem particulares. Primo, quia electionem talis finis præcedit prudentia. Secundo, alioquin tot essent prudentiæ diversæ circa unam virtutem, quot essent media ad eam habendam. Secundo resolvit conformiter ad allata contra D. Thom. et Henr. num. 12. ad prudentiam non requiri habitum moralem, bene tamen e contra.

18. Prudentia necessario præcedit virtutem moralem, nec debet restringi ut tantum sit habitus circa media.

Licet istud videatur (e) probabiliter dictum de distinctione scientiæ practicæ et prudentiæ, tamen prudentia non solum est circa media ordinata ad consequendum finem ultimum, sed etiam dictando de ipso fine, saltem particulari, puta de castitate. Quod probatur primo, quia virtus moralis semper sequitur ordine naturæ prudentiam aliquam ; ex electione autem finis particularis, puta castitatis, generatur virtus moralis ; igitur istam electionem præcedit aliqua prudentia ; igitur non est ita proprie restringenda, ut tantum sit habitus circa media ordinata, dictata ad consequendum finem particularem electum.

Secundo probatur idem, quia tunc non esset una prudentia correspondens uni virtuti ; nam virtus moralis est una unitate finis, ad cujus electionem principaliter inclinat. Si autem ad dictandum de illo fine nulla esset prudentia, sed tantum de mediis ad illum finem, nullum esset objectum unum, a quo esset unitas prudentiæ dictativæ, sed multæ prudentiæ de multis mediis dictativis ad finem ordinatis, ubi tamen esset una virtus moralis ex unitate finis ; igitur tum propter prioritatem naturalem prudentiæ ad virtutem moralem, tum propter unitatem prudentiæ respectù unius virtutis moralis, videtur esse concedendum quod ille habitus practicus, qui est recte dictativus de fine particulari, sit proprie prudentia.

Nec obstat (f) quod dicitur prudentiam esse habitum consiliativum, et ita ad fines discursivum, nam de finibus propriis virtutum moralium dictatur discurrendo a principio practico sumpto a fine universali ad particulares ; et ille discursus est prima consiliatio, licet communius dicatur consilium de mediis virtutum.

Quod etiam additur (g) quod sit concors appetitui recto, non movet, nam prius naturaliter non videtur habere aliquid de ratione sua dependens a posteriori ; prudentia videtur esse naturaliter prior virtute morali, quia definit ipsam. Quod ergo ibi dicitur concors, (sicut tactum est *in primo quæst. de Theologia practica et speculativa*) debet intelligi, id est, conformativa praxis rectæ sibi ipsi, hoc est, quod debet esse talis cognitio, quod quantum est ex se, praxis recta debet sibi conformari ; et talis cognitio est prudentia, sive in eodem dictante sequatur electio recta, sive non.

Potest ergo aliter dici (h), quod ille habitus generatus ex dictaminibus, sive circa fines quosdam, particulares saltem, qui sunt proprii fines virtutum moralium, sive circa media ordinata ad illos fines, est proprius prudentiæ, licet electio

recta non sequatur in eodem dictante ; et ita non erit omnino necessaria connexio alicujus virtutis moralis ad prudentiam dictativam de sua materia. Tamen e converso sic : quia nulla electio potest esse recta moraliter, nisi sit concors suæ regulæ et suæ mensuræ, quæ est dictamen rectum ; dictamen autem rectum est natum generare prudentiam, etiamsi sit unicum ; ideo e converso potest concedi connexio, quia virtus moralis non potest esse sine prudentia circa suam materiam.

Ad rationes (i) et auctoritates Augustini responderi potest. Quære.

Adverte, quia istæ auctoritates adducuntur in principio secundi articuli, arguitur sic : malitia in voluntate excæcat intellectum ; igitur virtus moralis in voluntate est causa rectificationis et prudentiæ. Negatur consequentia, quia licet voluntas possit intellectum avertere a consideratione prudentiæ, et facere sistere in materia alicujus vitii, non tamen causat in eo errorem, ut patuit in præcedentibus, et ideo non est etiam causa rectitudinis, sive ejus prudentiæ ; quia intellectus in actu suo præcedit voluntatem, ideo prius recte dictabat antequam voluntas imperaret, ut recte dictaret ; sed bene voluntas potest esse causa perseverantiæ illius recti dictaminis, quod prius intellectus habebat, scilicet præcipiendo ut perseveret.

COMMENTARIUS.

(c) *Licet istud videatur*, etc. Quamvis præmissam doctrinam Doctor probabilem aliqualiter censeat, probabilius tamen existimat hîc oppositam ; unde duas hîc proponit conclusiones contrarias isti doctrinæ. Prima est, quod prudentia non solum dictet de mediis ad finem requisitis et utilibus, sed etiam de ipso fine, saltem particulari, in his aut illis circumstantiis. Hanc tenet Vasquez *disput.* 88. *num.* 14. Suarez *disput.* 3. *de virtutibus s.* 9. Addit autem istam limitationem *saltem in particulari*, quia actus ille intellectus quo proponitur finis in communi, ut bonum esse amandum, virtutem prosequendam, communiter dicitur non esse actus prudentiæ, sed vel alterius habitus innominati secundum Vasquez *supra*, vel synderesis potius, ut tenet Suarez *supra*, sive hæc dicatur esse ipsemet intellectus, ut habilis et inclinatus ad cognoscenda principia practica in universali, et etiam conclusiones inde deductas, ut abstrahunt ab his et illis circumstantiis in particulari, secundum quas solum habent actiones virtutum esse tales, ut tenent Nominales ; sive dicatur consistere in habitu aliquo superaddito ipsi, ut tenent alii, et insinuat saltem ut probabile Scotus 2. *dist.* 39. *quæst.* 2. Itaque ut abstraheret ab hac controversia, quæ tantum potest esse de nomine, limitat conclusionem ad finem in particulari secundum omnes circumstantias, secundum quas appeti debet virtuose. Est autem conclusio hoc modo intellecta contra D. Thomam 2. 2. *quæst.* 47. *art.* 6. Cajetanum *ibidem*, et alios Thomistas, quos sequitur Valentia *tom.* 3. *disp.* 4. *part.* 3.

Prudentia probabilior. Prudentia versatur circa finem et media.

Quid sit synderesis

Probat Scotus conclusionem : Primo, per hoc quod aliquis eligat in particulari hîc et nunc caste vivere secundum dictamen rectæ rationis

116. Probatur 1. quod prudentia versetur circa finem.

exercet actum virtutis moralis, et acquirit aliquem habitum ejus. Sed nulla virtus moralis potest acquiri sine prævio actu prudentiæ, maxime secundum adversarios, qui ponunt connexionem virtutum moralium appetitivarum et prudentiæ ; ergo antecessit illum actum virtutis appetitivæ actus prudentiæ, sed non actus aliquis, qui dictat de mediis conducentibus ad virtutem illam, sed qui dictat et proponit ipsammet virtutem secundum honestatem suam ; ergo prudentia non solum directe proponit media ad virtutem, sed etiam ipsammet virtutem et honestatem ejus, quæ est finis istorum mediorum.

117. Prima responsio Cajet. Cajetanus duas responsiones insinuat ad hunc discursum Scoti. Prima est, quod licet præcedat virtutem moralem prudentia, non tamen prudentia dictans de fine, sed de mediis ; nam ad dictandum de fine sufficit ratio naturalis, et conformiter ad hanc distingui posset minor probationis nostræ.

Sed contra hanc responsionem est, quod ad illum actum virtutis moralis, (Rejicitur.) quo quis amaret castitatem hîc et nunc, nihil actualiter resolvendo de mediis aliquibus determinatis, non præcedat ulla cognitio de mediis, ut patet; ergo si ad illum actum virtutis præsupponatur prudentia, non nisi illa, quæ dictat de ipso fine seu ipsa virtute secundum se. Deinde quod dicit rationem naturalem sufficere ad dictandum de fine, licet forte verum esset de fine ut sic, intelligendo per rationem naturalem intellectum, vel secundum se, vel ut affectum synderesi, non tamen est verum de fine in particulari in his ac illis circumstantiis ; et sane si sufficeret ad hæc, posset etiam sufficere ad dictandum de mediis, neque enim est difficilius dictare de mediis, quam de illo fine in particulari cum circumstantiis omnibus debitis.

Altera responsio, seu complementum prioris est, quod implicet in adjecto, eligi virtutem moralem, quia scilicet electio est actus, qui versatur circa media. Sed hoc prorsus est insufficiens, nam licet aliquando electio capiatur ut opponitur intentioni finis, et ut sic tendat directe in media, tamen quandoque etiam capitur pro actu quo quis ex pluribus finibus propositis prosequitur unum potius quam alios, et sic eam accipit Scotus ; unde Cajetanus, qui in alio sensu illo capit electionem, ludit verbis, et non solvit difficultatem. Quod ut clarius constet, omittamus nomen *electionis* et quæramus de illo actu, quo voluntas in particulari vult hîc et nunc in his circumstantiis caste vivere secundum præscriptum rectæ rationis ; iste actus eritne virtutis moralis, vel non ? Si hoc secundum dicatur, præterquam quod nihil absurdius possit dici, quam virtutem moralem castitatis non posse tendere, nec prosequi directe ipsam castitatem, ulterius est contra Cajetanum et Thomistas, concedentes cæteras virtutes præter prudentiam tendere non solum in media, sed etiam in finem. Si primum dicatur, sufficit ad intentum Scoti, quia debet præsupponere prudentiam, non aliam autem quam illam, quæ dictat de illa virtute in quam tendit iste actus, et ad quam per alia dictamina proponuntur media.

Primam responsionem approbat Valentia, sed ut patet, nullo modo tangit difficultatem Scoti, neque quidem indirecte. Addit præterea idem Va-

lentia, quod requiratur quandoque necessario ut dictamen prudentiæ versetur circa finem virtutis eum præcipiendo ; non tamen, inquit, propter ipsum finem, sed solum propter exercitium actus circa illum, quatenus scilicet in dubitationem et consultationem venire potest, an expediat hîc et nunc quoad exercitium actus prosequi talem virtutem.

Contra hanc additionem, quia nihil aliud nos contendimus, quam prudentiam ita versari circa finem virtutis in particulari, ut hîc et nunc proponat esse in talibus vel talibus circumstantiis prosequendam virtutem. Deinde quemadmodum dicit ipse quod prudentia non versetur hoc modo directe circa ipsam et propter ipsam, sed propter exercitium actus circa illam, ita posset dici, quod non versaretur circa media propter ipsa, sed propter exercitium actuum circa ipsa, est enim prorsus eadem ratio, ut patet consideranti.

Secundo probat Doctor conclusionem, quia si prudentia non versaretur circa finem, sed circa media, quandoquidem plura dentur media non subordinata inter se, conducentia ad unum finem non posset dari una virtus particularis prudentiæ correspondens, sed plures conformiter ad numerum istorum mediorum plurium ; neque enim esset ulla ratio, unde desumeretur unitas istarum plurium prudentiarum, quæ dictarent de pluribus istis mediis ; esset autem si prudentia tenderet in finem ipsum dictando, quia ab unitate finis possunt dici omnes habitus tendentes in illum esse unus habitus.

Respondet Cajetanus negando sequelam, et ad probationem dicit quod unitas istarum prudentiarum desumeretur ex unitate finis aspecti per illas prudentias, non vero dictati per illas. Contra, quia si prudentia aspicit non solum media, sed finem ; ergo etiam non solum dictare potest media, sed finem. Probatur consequentia primo, quia si aspicere et dictare sunt distincta, est eadem ratio cur utrumque possit prudentia facere. Probatur secundo, quia prudentiam aspicere finem seu virtutem non est aliud quam considerare ipsam secundum suam honestatem particularem ; sed dictare ipsam nihil aliud est quam hoc ; nam ut *supra* diximus, cognoscere virtutem esse prosequendam, non est aliud quam cognoscere ipsam esse bonam aliqua bonitate. Confirmatur hæc impugnatio, quia ideo per se prudentia non dictat de fine, quia ratio naturalis sine prudentia sufficit ad hoc. Sed ratio naturalis sine prudentia multo magis sufficit ad eam aspiciendam, si aspicere ipsam sit distinctum ab hoc quod est dictare ipsam ; ergo prudentia non aspicit illam, quod si non obstante quod aspiciatur a ratione naturali sine prudentia, ulterius prudentia etiam aspicit illam, profecto non obstante quod ratio naturalis sine prudentia posset dictare illam, prudentia etiam posset illam dictare.

Rejicitur.

Si prudentia aspicit finem potest dictare ipsum.

121. Additamentum Valent. ad responsionem Cajet. Rejicitur.

Valentia ad responsionem Cajetani addit quod non detur una virtus prudentiæ correspondens cuilibet virtuti morali, sed quod una ad omnes virtutes sufficiat. Verum hoc postea improbabimus, et sane multo minus posset esse verum in adversariorum sententia, cum, ut dixi, non possent ostendere unde unitas ejus desumeretur, præsertim cum possit quis esse inclinatus

ad proponenda media ad temperate vivendum, sine eo quod esset inclinatus ad proponenda media ad juste agendum, ut patet experientia.

Confirmatio conclusionis. Prudens est qui ex pluribus finibus eligit meliorem. Replica. Rejicitur.

Confirmari potest conclusio, quia ex communi modo loquendi diceretur prudens esse, qui ex pluribus finibus proponeret meliorem, non minus quam qui ex pluribus mediis proponeret utiliora. Et si dicatur hoc esse verum de prudentia non stricte sumpta et propria, sed de impropria ac late sumpta ; contra, quia hoc est, rem ad quæstionem de nomine reducere, et præterea nulla prorsus est ratio, cur illa prudentia non esset propriissima prudentia.

Actus intellectus dictans media esse appetibilia dictat similiter finem esse appetibilem.

Confirmatur secundo, quia actus electionis mediorum tendit etiam in finem, et qui eam habet, vult etiam finem, et quidem magis principaliter; ergo actus intellectus, qui dictat media, qua talia, esse appetibilia, dictat etiam finem esse appetibilem ; tamen enim necessarium est, ut qui appetit medium propter finem, habeat sibi propositum finem, ut appetendum, quam ut appetat ipsum finem. Nec valet dicere quod habeat sibi finem sic propositum, sed non per prudentiam, quia quamvis nullam propositionem haberet præter illam prudentiæ, quæ proponeret illa media esse appetenda propter talem finem simpliciter, eo ipso posset velle talia media propter talem finem, et consequenter ipsum finem ; ergo eo ipso proponeretur finis per prudentiam.

122. Objectio contra conclusionem.

(f) *Nec obstat quod dicitur*, etc. Respondet ad fundamentum præmissum pro sententia opposita huic conclusioni, asserente quod prudentia respiciat tantum media, nimirum quod prudentia sit habitus consiliativus ; ergo de iis quæ sunt ad finem.

Respondet, inquam, ad hoc quod licet habitus consiliativus communiter dicatur in moralibus ille, qui inclinat ad consulendum recte de mediis, tamen quandoquidem possit etiam discurri ex principiis primis practicis ad concludendum quis finis esset in particulari eligendus, seu intendendus seu præferendus. Et iste discursus posset vocari consiliatio, sicut discursus, quo ex fine particulari intento concluderentur quæ media essent eligenda ; nihil prorsus impedit, quo minus habitus dictans finem etiam possit vocari consiliativus, imo potius ex hoc capite sic vocari deberet, quia ista consiliatio est communiter saltem prior consiliatione de mediis, unde in forma negatur consequentia.

Addi potest, quod quamvis prudentia sit habitus consiliativus, et ut sic, etiam non possit dictare nisi media, saltem directe, dato quod consilium tantum daretur de mediis, adhuc hinc non sequi quin dictaret etiam de fine, quia licet esset consiliativa, non tamen deberet esse tantum consiliativa. Unde in forma distinguo antecedens, tantum consiliativus, nego ; consiliativus, sed non tantum, concedo, et similiter distinguo consequens.

Ex his facile solvi possunt rationes et fundamentum adversariorum. Primum est D. Thomæ, quod recta ratio sufficiat ad proponendos fines virtutum, seu ipsas virtutes, ut prosequibiles ; ergo prudentia non debet hoc facere. Respondeo, distinguendo antecedens, in universali transeat ; in particulari hìc et nunc, secundum mediocritatem convenientem his aut illis circumstantiis, nego ; hoc est enim

munus prudentiæ, si quod aliud. Secundum est ex Valentia innixum auctoritati Philosophi 6. Ethic. cap. 12. *Opus*, inquit Philosophus, *et ex prudentia et ex morali virtute perficitur; virtus enim propositum scopum, prudentia, quæ ad ipsum tendunt recta efficit*; et cap. 13. *Virtus finem, prudentia, quæ ad finem tendunt ut agamus facit;* ergo prudentia non tendit in finem eum dictando. Respondeo, hæc loca, si, ut sonant intelligantur, et ad intentum adversarii, plus probare quam ipsemet velit concedere, nam expresse sequeretur quod virtus moralis non versaretur circa ea quæ sunt ad finem, et quod electio libera mediorum non procederet a virtute, quo nihil est absurdius. Probatur sequela ex eo quod dicat Philosophus virtutem tendere in finem et prudentiam in ea quæ sunt ad finem, sequitur secundum adversarium, quod prudentia tendat solum in ea quæ sunt ad finem; ergo sequitur etiam pari ratione quod virtus solum tendat in ipsum finem, et non in media; quod si hoc non sequitur, profecto nec illud etiam, ut patet.

Itaque illa loca omnibus explicanda sunt, et quidem facillime explicari possent, si diceretur quod quemadmodum licet virtus tendit in finem et media, actus tamen principalis ejus est ille, qui tendit in finem, ita etiam licet prudentia tenderet in finem et media; actus tamen principalis ejus esset ille, qui tenderet in media, juxta quod sensus Philosophi esset quod virtus principaliter tenderet in finem, prudentia principaliter in media; hoc autem non esset contra nos. Confirmari hæc expositio potest per illud ejusdem Philosophi lib. 5. *Prudentis enim id maxime opus dicimus, ut recte consultet*, nam si intelligatur hîc consultatio, quæ est de mediis, ut volunt adversarii, quandoquidem dicat quod maxime spectet ad prudentiam, videtur per hoc significare quod aliquid aliud etiam spectet ad ipsam, sed non tam principaliter, quod est id ipsum, quod in hac explicatione dicimus.

Duæ aliæ probationes Valentiæ coincidunt cum fundamento D. Thomæ, et illo quod resolvit Doctor de consilio seu consultatione. 124.

Fatetur quidem tandem Valentia, quod prudentia determinet in particulari in quibus actionibus consistat honestas virtutis, et qua quantitate ac mensura consistat mediocritas ejus, et ipse S. Thomas 1. 2. *quæst.* 66. *art.* 3. id asserit ad minus, dicit enim: Prudentia non solum dirigit virtutes morales in eligendo ea quæ sunt ad finem, sed etiam in præstituendo finem; est autem finis uniuscujusque virtutis moralis attingere medium in propria materia, quod quidem medium determinatur secundum rectam rationem prudentiæ.

Adversarii concedunt nostrum intentum.

Sed revera hoc ipsum est quod nos intendimus, et non videtur bene intelligi a Valentia, nam dictare finem in particulari, quem homo virtuosus debet prosequi, non est aliud quam ostendere quænam actiones in particulari sint honestæ honestate virtutis particularis, verbi gratia, temperantiæ atque adeo appetendæ; hoc facit prudentia secundum S. Thomam, ergo S. Thomas contradicere videtur sibi dum *in* 2. 2. *q.* 47. negat prudentiam facere aliud quam dictare de mediis, et similiter etiam Valentia contradicit sibi. Confirmatur contra Valentiam, hoc quod est dictare in quibus actionibus, et qua quantitate ac qualitate

Dictare in quibus actionibus, et qua quantitate

ac qualitate consistat honestas virtutis non est dictare de mediis. consistat honestas virtutis, non est dictare de mediis, sed præsupponitur ad hoc, ut quis recte consultet de mediis; ergo absolute et simpliciter non est dicendum quod prudentia solum dictet de mediis, nec ita intelligenda sunt prædicta, aut alia loca Philosophi. Cajetanus conatur solvere contradictionem D. Thomæ, sed laborat in vanum, ut facile ostendi posset, si liberet examinare, quæ ad hoc congerit, quod noto, ut alii Thomistæ id facere curent.

Explicatio melior. D. Thom. Melius explicari posset, et ad verum sensum adduci quod asserit D. Doctor 2. 2. dicendo quod ibi loquatur de fine in communi, et abstrahendo ab actionibus particularibus et circumstantiis in particulari, in 1. 2. vero loquatur de fine in particulari ut reperta in talibus vel talibus actionibus, de quo etiam fine nos loquimur.

125. Alind fundamentum adversariorum. (g) *Quod etiam additur quod sit concors*, etc. Respondet ad aliud fundamentum, quod sumebatur in prædicta sententia, tenente habitum rectum intellectus dictantem de fine aut mediis absque actu recto appetitus non esse prudentiam, quam hic rejicit Doctor, nimirum, quod prudentia sit habitus rectus confesse se habens ad rationem rectam. Solvitur. Quam conformitatem debet habere prudentia cum appetitu recto. Respondet, inquam, ad hoc fundamentum non debere intelligi illam conformitatem, quam debet habere prudentia cum appetitu recto de conformitate actuali, sed de aptitudinali, nimirum, ut prudentia sit talis, cui non sit conformis ullus appetitus malus et obliquus, et cui sit conformis ullus appetitus, quando recte agit circa illud objectum sive actu id faciat, sive non faciat. Confirmationem, quam pro hoc adducit, adducemus statim pro sequenti conclusione.

(h) *Potest ergo aliter dici*, etc. Hic ponit secundam conclusionem contra præmissam sententiam, et quæ est una ex principalibus totius hujus quæstionis, per quam decidit, quid dicendum sit de connexione prudentiæ virtutis, cum virtutibus appetitivis. Conclusio autem ejus est hæc: Ille habitus rectus intellectus, quo dictatur, sive de fine, sive de mediis conducentibus ad finem, est habitus prudentiæ, quamvis non sequatur recta electio ex parte voluntatis. Unde simpliciter et absolute virtus prudentiæ non habet necessariam connexionem cum virtutibus appetitivis, quamvis virtutes appetitivæ habeant necessariam connexionem cum prudentia, ita ut nulla ex ipsis possit esse sine prudentia. Hæc conclusio continet tres partes. Prima est, quod habitus rectus intellectus, qui esset absque habitu, vel actu recto voluntatis, sit prudentia. Secunda, quod prudentia possit esse absque virtute ulla appetitiva possit esse absque prudentia. Supponit præterea, quod probatum est ante, dari posse habitum rectum in intellectu absque habitu recto in voluntate. 126 Conclu 2. Doct. Habit dictans fine, et diis s electi recto pruden

Probatur prima pars ex Doctore § præced. quia virtus moralis definitur per ordinem ad prudentiam; dicitur enim esse habitus electivus eorum, quæ sunt juxta rectam rationem, prout prudens præfinierit, ut habet Aristoteles 2. *Ethic. cap.* 6. et admittit D. Thomas utens hoc pro fundamento necessariæ connexionis virtutum appetitivarum cum prudentia; ergo prudentia debet esse prior quam virtus appetitiva; quodcumque enim per ordinem ad quod aliquid definitur, debet esse prius, cognitione saltem quam definitum; sed nihil impedit, quominus 127 Pars conc nis. quod bit tu d tans de et me est pru tia Prud est virtu moral

prudentia, si sit prior cognitione, possit conservari absque virtute appetitiva, quæ est posterior cognitione; ergo habitus rectus dictans de fine vel mediis, quamvis non sequeretur electio recta voluntatis, esset prudentia. Probatur hæc consequentia, quia nullus habitus posset esse prior electione potius quam iste habitus; nec ullus etiam habitus independens ab existentia electionis bonæ, potius deberet dici prudentia.

Probatur subsumptum, quia secundum conceptum illum, secundum quem prudentia est prior virtute morali, virtus moralis non est nec causa ejus, nec conditio necessario prærequisita, nam iste conceptus solum dicit habitum intellectivum, seu actum dictantem illud quod est honeste faciendum in particulari hîc et nunc, seu habitum aut actum inclinantem ad propositionem mediorum utilium et convenientium ad assecutionem talis vel talis finis honesti. Sed intellectus cum objecto aut speciebus, possunt esse causa adæquata talis cognitionis, et mediante cognitione possunt esse causa talis habitus; ergo actus voluntatis non est causa, nec conditio requisita ad existentiam prudentiæ secundum conceptum illum, secundum quem est prior actu recto voluntatis.

8. Dixi in hac probatione quod quodcumque, per ordinem, ad quod aliquid definitur, debeat esse prius saltem cognitione, quia non debet esse prius existentia, nam animal definitur per ordinem ad sensationem; potentia per ordinem ad actum; materia per ordinem ad formam; et tamen animal est prius existentia quam sensatio, potentia quam actus, materia quam forma. Et si dicas ex his ipsis exemplis, quod non sequatur ex eo quod aliquod sit prius alio cognitione, quod possit existere independenter ab illo, quandoquidem sensatio, licet sit prior cognitione quam animal, et actus quam potentia, non tamen possint existere sensatio sine animalitate, nec actus sine potentia; ergo non sequitur ex eo quod prudentia ponatur in definitione virtutis appetitivæ, et sic ea prior cognitione, quod etiam possit existere sine virtute appetitiva. Respondeo, quod non sequatur ex hoc præcise, sed ex hoc et ex eo quod habeat causas sufficientes ad productionem sui independenter ab ullo influxu virtutis ullius appetitivæ, quod ostensum est in probatione subsumpti.

Probatur secundo eadem pars, quia quemadmodum quælibet ex reliquis tribus virtutibus moralibus est, secundum adversarios præsertim, unus habitus quoad essentiam saltem, et subjectatæ in uno subjecto, voluntate nimirum, vel appetitu sensitivo quoad partem concupiscibilem aut irascibilem, ita etiam dicendum est de prudentia; ergo prudentia est aliquis unus habitus subjectatus in intellectus. Sed hoc supposito, in nullo prorsus potius debet constitui, quam in tali habitu; ergo talis habitus est prudentia. 129. Probatur 2. eadem pars.

Et si dices, talem habitum esse prudentiam specificative et materialiter, non vero formaliter ex se sine electione recta. Contra, quia si requireretur ad hoc ut habitus ille constitueretur in *esse* prudentiæ formaliter habitus alius aut actus alterius habitus, tum prudentia non deberet dici per se formaliter consistere in uno habitu, sed in aggregato ex duobus habitibus, et sic non darentur quatuor virtutes Replica. Rejicitur

morales distinctæ ; nec etiam quilibet ex tribus habitibus appetitivis virtuosis consisteret formaliter in uno habitu aliquo, quod est, ut dixi, contra adversarios.

130. Alia replica. Dices, quamvis habitus temperantiæ præsupponat necessario habitum prudentiæ, secundum nos et communem sententiam, ut statim videbimus, tamen est unus habitus distinctus a prudentia ; ergo quamvis prudentia supponeret temperantiam, verbi gratia, posset tamen esse unus habitus formaliter. Contra, nego consequentiam, et ostendo disparitatem maximam, quia potest ostendi ratio cur necessario præsupponeret habitus appetitivus, quamvis unus, habitum prudentiæ, quia scilicet non posset habere suum actum sine actu prudentiæ, propter subordinationem essentialem voluntatis et intellectus. Sed nulla prorsus esset ratio, cur habitus prudentiæ præsupponeret in *esse* prudentiæ formaliter actum aut habitum temperantiæ, nisi quatenus constitueretur in *esse* prudentiæ formaliter per actum aut habitum temperantiæ ; ergo si præsupponat, aut exigat necessario actum temperantiæ, debet dici quod temperantia formaliter includit, et dicat utrumque habitum.

131. Cur intellectio licet præsupponatur necessario ad volitionem non sit de essentia ejus. Confirmatur hoc, quia licet volitio præsupponat intellectionem, non tamen intrinsece et formaliter dicit intellectionem, quia potest ostendi ratio alia istius necessariæ præsuppositionis et connexionis absque eo quod dicatur quod intrinsece includat intellectionem. Si autem intellectio haberet necessariam connexionem cum volitione, quandoquidem non præsupponat volitionem, nec causet ipsam necessario, deberet dici quod intellectio intrinsece consisteret partim in volitione ; ergo similiter in proposito dicendum est.

Unde... lur n... sari... rum... ne... Confirmatur secundo per fundamentum, cui innititur antecedens prioris confirmationis : quæcumque habent necessariam connexionem, habent eam vel ex eo quod unum præsupponatur ad alterum, tanquam causa vel conditio extrinseca vel intrinseca requisita ad productionem ejus ; vel ex eo quod unum ex ipsis habeat rationem effectus, aut proprietatis sequentis ad alterum : vel ex eo quod causa determinata ad producendum unum determinetur ad producendum alterum. Sed prudentia non potest præexigere actum aut habitum temperantiæ, verbi gratia, tanquam causam aut conditionem extrinsecam ; habitus enim temperantiæ nihil efficienter producit præter actus temperantiæ ; nec actus temperantiæ producit aliquid efficienter præter habitum temperantiæ ; nec etiam actus aut habitus temperantiæ possunt esse conditiones extrinsecæ, nisi quatenus aliqua productio extrinseca dependeret ab ipsis ; nulla autem productio extrinseca ad propositum serviens assignari potest præter productionem intellectus, quæ non potest dependere tanquam a conditione ab actu voluntatis, ut patet. Similiter non potest habere productionem voluntatis tanquam effectum suum necessarium ; tum quia potest esse prudentia absque omni actu voluntatis sequenti ipsam, ut sic constitutum, ut patet ; tum quia omnis actus voluntatis sequens prudentiam constitutam formaliter in *esse* prudentiæ est liber,

atque adeo potens non existere, non obstante prudentia ; ergo si habeat necessariam connexionem cum temperantia, hoc proveniret ex eo quod causetur intrinsece per ipsam, et consequenter ex eo quod includat ipsam intrinsece ; sed ex hoc sequitur manifeste quod prudentia non sit unus habitus pertinens ad unum subjectum, nempe ad intellectum, sed aggregatum ex duobus, quorum unus pertinet ad intellectum, alter ad appetitum.

da on- is. e ru- nos- se e us vis, r.

Secunda pars hujus conclusionis patet ex supradictis contra Goffredum et Thomistas, contra quos ostendimus posse esse dictamina recta de virtute in particulari prosequenda, existente defectu et mala erectione opposita in particulari. Nec potest esse hæc pars in controversia, nisi quatenus negaretur posse esse malam electionem in voluntatem absque errore in intellectu, aut cum recto dictamine ejus, vel quatenus negaretur istud dictamen esse prudentiæ.

ars vir- p- am ise que tia.

Tertia pars est communis tam Thomistarum ac recentiorum, quam etiam nostræ scholæ hîc. Videtur autem esse contra Aversam *quæst.* 55. *sect.* 23. Sed in re ipse convenit nobiscum, ut patebit ex fundamentis nostris.

r.

Probatur ergo hæc pars a Scoto, quia catenus actus aliquis rectus et bonus moraliter ac virtutis est talis, quatenus est conformis suæ regulæ seu mensuræ, quæ est dictamen rectum, sive habeat moraliter et primo esse rectus ab illo dictamine, sive solum tanquam a conditione sine qua non ; nec sufficit quod a parte rei actus esset conformis isti dictamini, si adesset, quia ex hoc tantum haberet esse materialiter bonus, sed ut sit actus formaliter bonus, requiritur quod actu sit dictamini conformis, et consequenter quod actu sit illud dictamen, quando actu fit actu. Cujus ratio est, quod actus habeat esse bonus ex eo quod libere feratur in objectum, aut recedat ab objecto malo, sed non potest sic libere ferri et recedere, nisi proponatur objectum bonum ut bonum, et malum ut malum ; ista autem propositio consistit in illo dictamine, ergo ut actus sit bonus, necessario debet esse istud dictamen, seu ista propositio.

Actus bonus debet esse conformis dictamini actualiter existenti in producente.

Hæc ratio convincit intentum bene intellecta. Ut autem plenius intelligatur addenda sunt aliqua. Primo quidem, quod Scotus actum rectum intellectus necessario prærequisitum ad actum virtutis, et proponentem honestatem ipsius in particulari suppositis circumstantiis loci, temporis, personarum, supponat esse actum prudentiæ, et habitum ad eum proxime inclinantem esse habitum prudentiæ, quod qui negaret, reduceret hanc rem ad quæstionem inutilem de nomine, cujus etiam quæstionis melior pars est Scotis ; tum quia alias posset dari actus virtutis moralis sine prudentia, et consequenter male definiretur virtus moralis per ordinem ad prudentiam contra Philosophum 6. *Ethic. cap.* 13. dicentem quod omnes ponunt in definitione virtutis rationem rectam, et quod recta ratio sit ea, quæ est secundum prudentiam. Imo dicit quod non solum habitus virtutis sit secundum rectam rationem, sed cum recta ratione, et quod recta ratio de talibus sit ipsamet 133.

Explicatur præcedens probatio.

Non potest dari actus virtutis moralis sine prudentia.

prudentia ; tum quia istud dictamen rectum non est procedens a synderesi, nec ab habitu principiorum, quandoquidem sit dictamen de actu in particulari circumspectis circumstantiis ; tum quia qua ratione negaretur istud dictamen debere esse prudentiæ, posset etiam negari quod actus voluntatis conformis esset actui virtutis, et sic daretur actus non malus, nec indifferens, sed bonus moraliter, qui non esset virtutis. Et si quis putaret hoc non esse absurdum, adhuc salva maneret sententia præsens Scoti, quia quidquid sit de quocumque actu bono, qui non esset virtutis, an posset dari sine dictamine prudentiæ ; non posset ullo modo haberi actus bonus, qui esset virtutis, absque tali dictamine ; et per hoc posset distingui actus bonus virtutis ab actu bono, qui non esset virtutis, quod hìc non exigeret dictamen prudentiæ, ille vero sic.

Dictamen prudentiæ requisitum ad virtuosum actum non debet esse certum. Imo posset esse dictamen revera falsum.

134. Secundo addendum est, dictamen rectum prærequisitum necessario ad omnem actum virtutis non debere esse dictamen, quo cognoscatur certo actum illum esse honestum, et virtutis, sed sufficit quod probabiliter id cognoscatur ; imo non refert quod revera illud dictamen esset erroneum et falsum, modo non cognoscatur esse tale. Cujus ratio est, quod nulla certitudo major debet requiri ad prudentiam, quam requiritur ad virtutem ipsam, cujus est regula. Unde cum, secundum omnes, possit dari actus virtutis appetitivæ propriissimus cum judicio probabili, et revera a parte rei erroneo, tale judicium pròbabile potest esse et censeri actus prudentiæ. Unde falsum est quod dicit Aversa, nempe quod virtus intellectualis debeat esse vera et certa ; nam hoc virtuti intellectuali morali propter rationem jam dictam convenire non debet, et sane alias prudentia nostra ad paucissima posset se extendere, quia paucissimæ actiones in particulari possunt cognosci certo esse bonæ ac honestæ alia certitudine quam morali, quæ potest stare cum probabilitate et errore etiam a parte rei, nam dicimur habere certitudinem, quod simus filii illarum mulierum, moralem quæ reputantur nostræ matres, et tamen a parte rei hoc posset esse falsum, ut patet.

Deinde licet non sit necessarium judicium certum de honestate istius actionis eliciendæ a parte rei, potest adhuc haberi judicium certum practicum, quod sit honestum mihi hìc et nunc eam elicere, quando sic apparet, scilicet nec ulla ratio est in contrarium, aut non nisi probabilis ; nam in hoc fundatur sententia communis, quæ supponitur jam extra controversiam, quod liceat sequi opinionem probabilem, imo et minus probabilem quandoque. Hoc autem supposito posset non improbabiliter dici, quod ut virtuose quis et moraliter operetur, debeat habere non solum judicium de honestate objecti a parte rei, aut saltem apprehensionem ejus ; sed ulterius, quando saltem illud judicium non est certum, sed tantum probabile, alterum judicium quod liceat sibi sequi tale judicium, et hoc judicium esset, ut dixi, tam certum quam possit requirere prudentia. Unde magis per hoc salvaretur necessitas prudentiæ in ordine ad actus virtutis moralis appetitivæ.

Tertio denique addendum est, si actus prudentiæ constitueretur cum

Thomistis in imperio practico distincto a judicio, aut in judicio, quo præferretur positive bonum honestum bono utilis ac delectabili, aut in judicio præsupponente inquisitionem ac consultationem, aut in ipsa inquisitione ac consultatione, ut hæc distincta sunt a judicio sequente (prout aliqui Thomistæ asserere videntur), ita ut judicium, quo cognosceret quis hîc et nunc in particulari esse sibi amandum Deum, aut subveniendum proximo extreme indigenti, sine imperio sequenti, aut sine judicio præferente positive illos actus actibus oppositis, seu incompatibilibus, aut sine inquisitione aut consultatione distinctis ab iis actibus, qui essent necessarii ad habenda talia judicia, non esset judicium prudentiæ. Si, inquam, hoc ita se haberet, profecto vel admittere deberent quod actus amoris Dei, qui sine dubio posset sequi istud judicium, et actus subveniendi pauperi, non esset virtutis, vel quod actus virtutis, et consequenter habitus possit acquiri sine prudentia actuali aut habituali contra Philosophum 6. *Ethic. cap.* 13. unde in ipsorum sententia difficilius salvaretur necessaria connexio virtutis moralis appetitivæ cum prudentia quam in nostra, aut aliorum, qui non tenemus prædicta principia.

Ex his patet ad fundamenta Aversæ consistentia in hoc quod actus virtutis possit haberi sine judicio prælativo inquisitione, et consultatione prædictis, et cum judicio probabili tantum, imo et erroneo ; hoc enim admisso, nihil sequitur contra nos, ut patet ex jam dictis. Dixi, autem *supra* quod in re conveniat nobiscum, licet in modo loquendi discrepet, quia quod nos asserimus, fatetur non posse haberi habitum aut actum virtutis absque dictamine rectæ rationis certo vel probabili, quod tamen dictamen secundum ipsum non debet vocari prudentia, secundum nos sic ; hoc autem est tantum controverti de nomine.

137. Objectio contra 3. partem conclusionis jam probatam.

Sed objicies contra hanc partem conclusionis, quando proponitur dictamine recto prudentiæ aliquem actum bonum esse faciendum, potest voluntas actum malum oppositum elicere ; ergo quando proponeretur dictamine, imprudentiæ aliquod malum esse faciendum, posset voluntas id non facere, sed oppositum, est enim eadem ratio cur posset elicere actum malum, recedendo a dictamine prudentiæ sine dictamine alio distincto imprudentiæ, et elicere actum bonum contra dictamen imprudentiæ, sine dictamine ullo prudentiæ ; sed supposito quod hoc posset facere sequitur manifeste quod possit elicere actum bonum sine actu prudentiæ, et consequenter acquirere habitum virtutis appetitivæ sine habitu prudentiæ.

Respondeo, negando suppositum consequentis, nimirum quod possit dari dictamen imprudentiæ sine aliquo dictamine actuali recto prudentiæ, capiendo hîc *dictamen prudentiæ* pro eo quod proponit hîc et nunc non esse faciendam operationem malam, quæ dictaretur facienda per dictamen imprudentiæ, quia illud dictamen ut esset imprudens formaliter, deberet proponere faciendum esse objectum disconveniens rectæ rationi, non solum a parte rei, sed ut sic cognitum. Si enim non cognosceretur objectum illud esse disconveniens rectæ rationi,

non posset prosecutio ejus esse mala, nec consequenter propositio ejus esset propositio imprudentiæ requisitæ ad actum malum moraliter. Unde nec etiam recedere a tali objecto esset bonum formaliter aut consequenter actus virtutis.

138. (1) *Ad rationes et auctoritates*, etc. Supposita hac resolutione Doctoris, quod possit haberi prudentia sine virtutibus moralibus, notat nihil obstare quominus ita simpliciter tenendum sit, quam ut respondeatur auctoritatibus et rationibus, quas supra præmisit pro sententia Henrici et Goffredi *num.* 11. quibus ipsemet non respondet actu, quia fortassis volebat in ipso fonte examinare illas, ut sic magis fundamentaliter satisfaceret illis, quod inter hæc dictanda non vacabat ipsi facere. Nos autem illis et aliis, quas recentiores adducunt contra nostram conclusionem, hîc breviter satisfaciemus.

Satisfit auctoritatibus propositis pro Goffredo, et solitis opponi præmissa jam conclusioni.

Ad auctoritatem Philosophi 6. *Ethic. cap.* 13. ubi dicit : *Etenim cum prudentia, quæ est una, simul inerunt universæ*, scilicet virtutes. Responderi posset cum Aversa, quod loquatur regulariter et ordinarie ; sed certe neque hoc ipsum verum videtur, quia ordinarie satis illud Poetæ verum est :

Video meliora, proboque, deteriora sequor.

Ista vero visio meliorum, cum non sit solum in universali, sed in particulari, est cognitio prudentiæ.

139. Itaque potius explicandus est Philosophus de prudentia, prout est nata proxime determinare facile voluntatem, determinatione morali, ad quoscumque actus virtutum eliciendos ; sic enim non est nata determinare nisi voluntatem affectam omnibus virtutibus, ut patet.

Explicatur locus Philosophi.

Confirmatur hoc, quia secundum communem modum loquendi, illi qui male faciunt saltem ordinarie et facile, dicuntur imprudentes, quamvis haberent perfectissimam scientiam, quia non habent prudentiam proxime utilem, et moraliter determinativam ad actus bonos, non ob defectum ipsius prudentiæ quoad totam perfectionem ejus pertinentem ad intellectum, sed propter defectum virtutum appetitivarum, quarum absentia est causa cur dictamina prudentiæ non determinant sic moraliter voluntatem. Juxta hoc explicari potest auctoritas ejus in *libro de motu animalium*, ubi dicit : *si major practica proponatur ab intellectu*, nimirum : *Omnis actus virtuosus est eliciendus*, et minor sumatur a sensu vel phantasia, nimirum : *Virtuosa est hîc et nunc datio eleemosynæ tali pauperi proposito in particulari sensibus externis, et mediantibus illis percepto a sensu communi aut phantasia*, quod sequetur necessario non solum conclusio in intellectu, quod sit facienda talis eleemosyna, sed etiam ipsa operatio conformis sequeretur in voluntate, hoc est, datio eleemosynæ, si nihil impediat.

Qu… pru… non… ne …

Expl… aliu… eju…

Responderi inquam, potest facile id intelligendum de eo, qui esset perfecte habituatus ex parte voluntatis, et hoc etiam intelligendum esset de tali non absolute et simpliciter, sed moraliter et communiter. Conformiter ad hoc etiam intelligi potest 7. Ethic. cap. 3. *Quando ex particulari et universali fit una ratiocinatio, necesse est animum in speculabilibus continuo enuntiare*, hoc est, assentiri conclusioni deductæ, *et*

Alte… sim… expl…

in agibilibus statim agere, hoc est, eligere vel intendere conclusionem deductam, verbi gratia, si practice proponatur hæc universalis : *omne peccatum est fugiendum*, et subsumatur: *interficere hic et nunc talem hominem est peccatum*, necesse est ut voluntas fugiat interfectionem. Sed nisi esset aliquod genus ignorantiæ in intellectu, quotiescumque voluntas agit male, deberet esse talis syllogismus in intellectu, et consequenter voluntas nunquam peccare potest sine ignorantia secundum Philosophum. Respondeo juxta dicta, Philosophum intelligendum de habituato per virtutes appetitivas, regulariter loquendo.

Potest etiam alio modo responderi quod intelligat Philosophus per majorem practicam, non cognitionem illam universalem, qua cognoscitur peccatum esse fugiendum secundum se præcise, sed quatenus habet secum annexam in voluntate affectum efficacem conformem ; supposito autem tali cognitione et tali affectu, et subsumpta tali minori, sine dubio sequeretur fuga interfectionis in voluntate juxta conclusionem practicam istius Syllogismi, sed ex hoc nihil sequitur contra nos.

Ad auctoritatem Augustini super Psalmum secundum : *Obumbratio mentis sequitur eos, qui legem Dei transgrediuntur*. Respondeo id solere contingere partim in pœnam peccati, partim ex eo quod qui male agunt, divertant suum intellectum a consideratione prohibitionis malorum operum, et paulatim eo deveniant, ut obliviscantur omnino legis et prohibitionis, et sic judicent facienda, quæ non sunt facienda ; non tamen inde sequitur quod quando male agunt formaliter, et actu tum habeant cæcitatem ullam, aut obumbrationem respectu malitiæ istarum malarum actionum, et sic explicanda est auctoritas illa ex Sap. 2. *Excæcavit eos malitia eorum*. Similiter etiam explicandum est illud 3. Ethic. *omnis malus ignorans*, cujus sensus non est, quod omnis qui actu male agit, actu habet ignorantiam tum, sed quod qui solet male agere, sæpe soleat etiam habere ignorantiam. Quæ expositio confirmatur, quia qui semel aut raro male facit, non dicitur malus, sed qui habet habitum male faciendi, sicut qui semel aut iterum agit virtuose, non dicitur virtuosus, sed qui frequenter bene et virtuose facit ; ergo ex eo quod Philosophus dicat omnem malum ignorantem, non sequitur quod omnis, qui semel male agit sit ignorans, quod nobis sufficit.

Explicantur similiter loca Scripturæ. Quo sensu omnis peccans est ignorans.

Ad illud ex Dionysio 3. de divin. nom. *Nullus operatur ad malum aspiciens*. Respondeo non facere ad rem, quia non est sensus, quod nemo operans male, cognoscat operationem suam etiam actu esse malam, quia revera alias non peccaret formaliter et actu ; sed sensus est, quod nemo aspiciens ad malum, id est, intendens aut volens malum ut malum, operatur, et in hoc sensu adduci solet iste locus communiter ad probandum quod voluntas non possit velle malum. 141.

Explicatur locus Dionysii.

Ad rationem Goffredi, positam in fine *n*. 11. nimirum si prima electio seu actus malus non excæcaret intellectum tum ; ergo nec unquam postea, et si illa non excæcat ; ergo nec ulla electio mala, et consequenter nunquam excæcaretur intellectus per malas operationes, quod est contra prædictas auctoritates.

Satisfit rationi Goffredi.

Respondeo, distinguendo secundum consequens ; ergo nec ulla alia simul cum aliis, nego secundam consequentiam, et tertiam inde deductam.

Itaque, ut dixi, licet prima sola mala electio non induceret formaliter, et actu ignorantiam ullam, nec consequenter ulla alia se sola, tamen posset dare occasionem voluntati ad imperandum intellectui, ne consideraret malitiam, et alia mala electio, ulteriorem occasionem, et ita contingere posset ut intellectui toties imperaret voluntas ne consideraret illam malitiam, ut tandem non recordaretur inesse illam, aut saltem non proponeret illam.

His satisfactum est sufficienter auctoritatibus, quas ipsemet Scotus proposuit, et insolutas reliquit, satisfaciamus nunc etiam iis, quas proponunt præterea adversarii Thomistæ.

142. Objectio Medinæ.

Objicit ergo Medicina, *Prov.* 14. *Errant omnes qui operantur malum*, alias auctoritates, quas addit, omitto, quia facilis sunt explicationis, aut potius non faciunt ad rem. Confirmat, quia inde oritur ut homines justi vocentur sapientes et peccatores, ac improbi insipientes.

Solvitur. Quomodo errant qui operantur iniquitatem.

Respondeo primo, illum locum optime intelligi posse de errore voluntatis, hoc est, deviatione a regula rationis, et tramite justitiæ, sic autem explicatas, non facit ad propositum. Respondeo secundo, si intelligi deberet de errore intellectus, sensus esset quod qui operantur iniquitatem, communiter soleant habere multos errores, non quod in omni opere malo habeant errorem circa illud opus ; vel etiam quod errent tales æquivalenter, ita ut perinde sit ipsis, quantum ad hoc quod non velint abstinere a malo, cognoscere malum sine errore, ac errare circa illud, judicando quod non esset malum, ad eum scilicet modum quo dicitur, quod qui in uno delinquit, factus est omnium reus.

Objicit secundo idem objectum nostræ voluntatis est bonum, et conveniens propositum per intellectum ; ergo si fertur in malum, est quia proponitur ut conveniens per intellectum ex errore aut inconsideratione intellectus. Respondeo, negando consequentiam, quia fertur in malum, ut conveniens hoc est utile vel delectabile, non ut conveniens convenientia boni honesti ; sic autem potest proponi absque ullo errore, vel inconsideratione, imo cum cognitione fidei supernaturalis, nam certum est furtum, quod est malum et inconveniens secundum rectam rationem, esse tamen utile et conveniens ad bonum aliquod delectabile acquirendum, et posse proponi consequenter ab intellectu sub utraque ratione, voluntatemque posse vel fugere, quatenus est inconveniens secundum rectam rationem, vel prosequi quatenus est conveniens convenientia utilitatis vel delectabilitatis.

Objicit tertio, vel voluntas fertur in verum bonum, et sic non peccat ; vel in bonum apparens, quod revera bonum non est, et sic errat intellectus, tale, ut bonum, proponendo. Respondeo, voluntatem quandoque ferri, dum peccat, in illud quod revera bonum est, bonitate tamen utili vel delectabili, non honesta. Respondeo secundo, secundum omnes, posse voluntatem bene agere, quando prosequeretur bonum apparens quod revera bonum non esset, modo sua

culpa non accideret, ut sic appareret; unde non sufficit ut voluntas male agat, quod feratur in bonum apparens, quod revera malum est, nec error intellectus sic proponentis facit magis ad peccatum quam ad actum bonum, quia cum utroque potest haberi, ut patet.

4. Objicit quarto, electio voluntatis oritur ex imperio efficaci intellectus explicato his verbis : *Fac hoc, hoc faciendum est ;* sed hoc imperium, vel est de re licita et honesta, consideratis omnibus circumstantiis, et tunc judicium intellectus est rectum ; vel est de re illicita, et falsum est judicium, ac consequenter error est in intellectu. Respondeo primo, non dari imperium distinctum a judicio practico, ut supponit hæc objectio. Respondeo secundo, si daretur posse esse de illa re mala facienda, quatenus utilis delectabilis est, absque ullo errore intellectus, vel judicii, ut jam dictum est. Respondeo tertio, si velit Medina quod debeat esse in intellectu prave operantis imperium, quo simpliciter et absolute dictat illud esse faciendum, omnino secuturum quod omnis male operans sit hæreticus, quia fides dictat absolute et simpliciter non esse faciendum illud quod cognoscitur malum ; illud autem quod male fit formaliter et moraliter, debet cognosci esse malum ; hoc autem nihil potest esse absurdius.

Dices, peccantem habere duo judicia ; unum, quo judicat non esse, verbi gratia, furandum secundum se, hoc est, furtum secundum se non esse faciendum ; alterum vero, quod hîc et nunc omnibus concurrentibus sit faciendum.

Sed contra, quia non sufficit ad cognoscendum prohibitionem rei in particulari quod cognoscat quis rem secundum se absolute esse prohibitam, sed requiritur quod cognoscat illam esse prohibitam in illis circumstantiis, in quibus facienda est, nam multa possunt secundum se prohiberi, quæ in circumstantiis aliquibus non sunt prohibita ; ergo furans peccaminose cognoscit in particularibus illis circumstantiis furtum esse prohibitum, et non tantum secundum se, et præscindendo illas circumstantias ; et consequenter si habet aliud judicium, quo cognoscit esse absolute in illis circumstantiis furandum, habet duo judicia opposita.

Debet quis cognoscere non esse prohibitum ut peccet.

Quod si dicatur judicium de faciendo furto in illis circumstantiis non esse de eo faciendo simpliciter, sed de eo faciendo ob utilitatem vel delectationem.

Alia replica.

Contra, quæro an cognoscat non esse faciendum ob delectationem aut utilitatem ? Si non ; ergo non cognoscit esse malum furari propterea, et sic non peccabit. Si sic ; ergo non habet errorem de malitia ejus ulla ratione, sed judicat non faciendum esse, etiam propter delectationem et consequenter si habet aliud judicium quod sit propterea faciendum, habet duo judicia contradictoria de eodem secundum idem. Itaque revera sic contingit dum peccaminose quis furatur, ut cognoscat et judicet esse malum furari, non solum secundum se, sed in illis circumstantiis, in quibus furatur ; et præterea cognoscit et judicat furtum tamen esse utile vel delectabile, et si sequatur ad hoc judicium imperium, non erit imperium erroneum, sicut nec judicium ad quod sequitur ; verius tamen est illud imperium esse

Rejicitur.

Peccans cognoscit non esse simpliciter faciendum quod facit.

omnino inutile, quia ipsum judicium tale sufficit abunde.

Cætera quæ idem Auctor addit, ex his soluta manent, coincidunt enim cum præmissis.

Objicit præterea Vasquez, qui admittit nobiscum dari cognitionem rectam in particulari de malitia rei faciendæ, sed cum hoc tamen tenet necessario intervenire in intellectu peccantis inconsiderationis, aut imperfectioris cognitionis defectum, quam esse existimat errorem et ignorantiam, quam peccantes necessario habent, quoties peccant actu.

147. Objectio Vasquez ex Philosopho.

Objicit, inquam, contra nos, quatenus hanc sententiam negamus ex Philosopho 7. Ethic. cap. 10. *Nec incontinens se habet ut is, qui scit, ac contemplatur, sed ut is qui dormit, aut est vinolentus, et sponte sua agit, scit enim quodammodo, et quod, et cujus gratia facit.* Quibus verbis incontinenti assignat cognitionem finis et medii, sed imperfectam tamen.

Confirmatio ejusdem ex Scriptura, et Patribus.

Confirmat hoc auctoritatibus Scripturæ et Patrum, Jer. 12. *Desolatione desolata est terra, quia non est qui recogitet corde.* Psalm. 12. *Illumina oculos meos, ne unquam obdormiam in morte.* Ex Augustino 2. *de peccato, et rem.* c. 17. ubi cum dixisset propterea homines non esse sine peccato, quia nolunt, addit: *sed si ex me quæritur quare nolunt? imus in longum.* Et paulo post: *nolunt homines, sive quia latet quod justum est, sive quia non delectat. Tanto enim quidpiam vehementius volumus, quanto certius, quam bonum sit novimus, eoque delectamur.*

148. Explicatur locus Philos.

Respondetur primo ad auctoritatem Philosophi, ipsum locutum de eo, qui peccat ex passione vehementi; loquitur enim expresse de incontinenti, qualis est secundum ipsum affectus passione, quamvis autem concederemus talem habere minus perfectam cognitionem, non sequeretur quod omnis actu peccans, habeat talem. Deinde licet incontinens in progressu peccati habeat leviorem, et minus perfectam cognitionem, non sequitur quod in ipso initio habeat talem. Rursus, vel cognitio illa, quam imperfectam habet, sufficit ad libertatem, et sic nihil impedit quominus sit actus prudentiæ, et consequenter adhuc manet intentum principale quod prudentia habitualis possit haberi sine virtute morali; vel non sufficit, et sic non peccaretur, quod est absurdum, et non ad rem. Denique licet incontinens quandoque habeat illam imperfectiorem considerationem, unde constat quod semper eam habeat? Dicet ex Philosopho; contra, quia Philosophus non dicit quod semper ita contingat. Deinde unde hoc ipsi Philosopho constitit? si experientia sua de se, non sufficit ad id concludendum universaliter; aliunde autem, quomodo potuit id colligere?

Vasquez fatetur Philosophum locutum in prædicto loco de incontinente, eoque qui peccat ex passione, sed alia loca adducit ad probandum quod idem senserit de maligno, seu eo qui peccat ex malitia. Et in primis ex eodem cap. 10. *Malignus autem non est, electio namque est bona,* ut vertit Argyropilus; sed melius Lambinus (inquit Vasquez) *consilium enim ejus bonum est,* nam non est verisimile quod incontinens habeat electionem bonam.

Ex hoc loco colligit Vasquez secundum Philosophum minorem defectum considerationis esse in inconti-

nente quam in maligno, quia incontinens habet consilium bonum, malignus non habet. Idem colligit ex alio loco ejusdem capitis : *Similis est incontinens civitati, quæ decernit quidem omnia quæ sunt agenda, et leges habeat bonas, sed non utatur ; malignus autem similis est civitati, quæ legibus utatur, sed pravis.* Item ex 2. Magnorum Mor. cap 6. *Nempe intemperans*, hoc est, malignus *ejusmodi est, uti quæ agit eadem optima et commodissima sibi arbitretur, nec ullam habeat rationem, quæ adversetur ei, quatenus cupiditate agitur.*

Respondetur tamen in primis secundum omnes, peccantem ex malitia supponi habere meliorem cognitionem peccati, cum peccat, quam peccantem ex passione, et in hoc consistit major malitia ejus, ex qua dicitur malignus. Quis enim dubitat quin cæteris paribus, quo perfectius quis cognoscit prohibitionem superioris, eo gravius sit peccaturus si contrafaciat ?

Respondeo secundo, tam bonam esse aut meliorem Argyropili translationem primi loci, quam Lambini ; et intentum Philosophi est, quod incontinens, id est, qui solum natus est peccare adveniente passione, differat a maligno, quod ille habeat electionem bonam et propositum, antequam advenit passio ; malignus autem etiam non occurrente passione semper paratus sit male agere. Et juxta hoc quadrat comparatio utriusque ad illas duas civitates, nam cum incontinens habeat proposita et decreta bona, antequam veniat occasio ea exercendi, et tum non exequatur, illa recte comparatur primæ civitati ; malignus vero, qui semper habet proposita mala, optime comparatur civitati habenti pravas leges.

In tertio vero loco per intemperantem, vel non intelligit malignum omnino, sed eum qui revera, quæ agit mala, putat esse bona, et sic non esset ad rem ; vel certe intelligit malignum non pro quocumque statu, sed pro eo quo ex nimio usu considerandi in actionibus malis, quibus assuefacit, rationem delectabilis aut utilis bonitatis, et avertendi intellectum a consideratione prohibitionis eo pervenit, ut nullo modo actu considerat malitiam istarum ; nam in hoc statu vere, et per Antonomasiam intemperans quis dici potest. Sic autem explicatus locus non facit ad rem. Adde hæc omnia loca non esse tam clara ad intentum Vasquez, quin ipsemet ea glossare compellatur, cur vero ipsi magis id liceret quam nobis ? Liberaremur autem omnes hoc labore, si Ethnici hominis luce fidei carentis auctoritati non multum deferremus, in materia præsertim virtutis et vitiorum, quod mihi certe consultissimum factu videtur, qui nunquam mihi persuadere potui, ut majorem ipsi, quam sanctissimis et doctissimis Ecclesiæ Doctoribus sanctis Thomæ et Bonaventuræ auctoritatem tribuerem. Unde cum horum sententias expresse cum mea schola negem, cur laborandum esset in explicandis Philosophi locis?

Ad auctoritates Scripturæ, quas adducit Vasquez, respondeo defectum considerationis esse magnam causam multorum peccatorum, et hoc tantum significare Scripturam ; sed inde non sequitur quod ille solus sit causa peccandi, aut quod sine tali defectu hîc et nunc non peccetur, quod nobis sufficit. Et sane hoc ipsum 151. Respondetur ad confirm. ex Scriptura, et Patribus.

significatur in illa auctoritate Augustini, ubi duas causas assignat, cur peccet voluntas, nimirum, *vel quia latet quod honestum est*, ecce unam causam, quæ est defectus ex parte intellectus ; *vel quia non delectat*, ecce alteram causam ex parte voluntatis. Quod si defectus intellectus semper occurreret, et eo posito semper sequeretur peccatum, sufficeret Augustino dicere quod nollent homines non peccare, quia latet quod honestum est, et frustra uteretur isto disjunctivo modo loquendi, *sive quia latet, sive quia non delectat*. Unde illa auctoritas magis nobit favet quam Vasquez, et propterea communiter adduci solet pro nostra sententia, ut mirum sit Vasquem ea uti voluisse, nisi penuria auctoritatis eo ipsum compulisset.

161. Adde, defectum scientiæ, quæ præcedit omne peccatum, si id admitti deberet, non esse defectum scientiæ qualiscumque etiam perfectissime repræsentantis malitiam ; sed scientiæ congruæ datæ in tali intensione ac circumstantiis ex gratia particulari Dei, in quibus traheretur ea mediante voluntas ad nolendum peccatum. Sed admittere hujusmodi scientiæ defectum non est admittere errorem aut ignorantiam, aut defectum, qui vere et simpliciter dici debeat defectus, aut error aut ignorantia, quia non debetur intellectui talis scientia ; et quia eo non obstante potest habere scientiam, quæ tam perfecte, aut perfectius proponat ipsi malitiam, quam utilitatem aut voluptatem actus peccaminosi, quod sine dubio sufficit ut dicatur non ignoranter procedere.

Defectus scientiæ si deberet præcedere peccatum, non esset defectus cognitionis perfecte, sed congrue.

Confirmatur, quia si faciamus ita esse, ut qui habeat tam perfectam cognitionem peccati, quam qui non peccat, neuter tamen habeat cognitionem, quæ moraliter et infallibiliter trahat ex natura sua ad operandum, qualem tamen uterque habere posset, non sequeretur tum quod peccans haberet ignorantiam aut errorem, aut defectum aliquem magis quam peccans, quamvis habeat negationem scientiæ determinantis moraliter, et perfectioris, quam illa sit quam habet. Ergo non ex eo quod quis habet negationem scientiæ perfectioris et determinantis ad opus, debet admitti quod habeat ignorantiam aut defectum, aut errorem intellectus, modo habeat sufficientem cognitionem et deliberatam, ac tam perfectam intrinsece cognitionem, quam qui non peccat, habet.

Confirmatur secundo tum hoc, tum tota nostra sententia contra Vasquem, si ex eo quod quis habeat imperfectiorem cognitionem honestatis, quam posset habere, sive ex natura intrinseca cognitionis, sive conjunctione ejus cum alia cognitione de eodem objecto sub ratione utilitatis aut voluptatis, sequeretur quod intellectus posset dici habere ignorantiam aut errorem, aut etiam defectum ; sequeretur etiam quod omnis virtuose agens ageret ex ignorantia, errore, ac defectu intellectus ; sed hoc est absurdum secundum omnes, ergo et illud unde probatur sequela, quia non magis debet male agens habere imperfectam cognitionem de honestate, quam bene agens de utilitate et de delectabilitate, et non magis male agens determinaretur ad bene agendum, si haberet perfectiorem cognitionem de honestate, quam bene agens ad male agendum determinaretur, si haberet perfectiorem cognitionem uti-

litate aut delectabilitate; ergo si male agens dicitur habere errorem, ignorantiam aut defectum ob negationem perfectioris cognitionis de honestate, quæ determinaret moraliter ad bene agendum, ita etiam male agens debet dici habere errorem, ignorantiam aut defectum ob defectum perfectioris cognitionis de utilitate aut delectabilitate.

Nec valet dicere quod defectus, aut imperfectior cognitio delectabilitatis non sit defectus, aut ignorantia, aut error, quia si judicaret positive quod illud objectum, verbi gratia, furtum, non esset utile aut delectabile, haberet errorem positivum, non minus, quam si judicaret illud idem furtum esse honestum; ergo si minus bene aut perfecte illud considerat, dicendum est quod habet errorem aut defectum, aut ignorantiam taliter, qualiter habet ex minus perfecta consideratione honestatis.

Consequentia patet, quia illa minus perfecta cognitio honesti propterea dicitur ignorantia, aut error, aut defectus intellectus, quia accedit aliquo modo ad verum errorem de honestate quantum ad hoc, quod perinde moveat ad honestatem prosequendam, aut oppositum vitium fugiendum, ac si adesset error, sed perinde movet minus perfecta cognitio utilitatis ac voluptatis, ad prosequendum peccatum, ac fugiendam virtutem, ac si non haberetur ullo modo, aut ac si haberetur error oppositus, seu cognitio positiva, quia judicaretur peccatum non esse delectabile aut utile; ergo debet dici talis cognitio error, ignorantia ac defectus, non minus quam cognitio imperfecta honestatis.

Adde ad hoc, quod cognitio perfectior utilitatis posset esse utilis ipsi, quia ea posita non conformando se magis mereretur, et negatio ejus est omnino imperfectio simpliciter, unde non cadit in Deum; ergo potest dici defectus intellectus.

Adde præterea quod virtuose communiter agentes non habeant tam perfectam cognitionem ipsiusmet honestatis, quin possint habere perfectiorem, et quidem quæ etiam prodesset ipsis si eam haberent; ergo si minus perfecta cognitio honestatis sit ignorantia aut error in peccantibus, etiam virtuose agentes erunt ignorantes et errantes communiter.

Objicies ex Cajetano et D. Thoma, prudentia habitualis non potest comparari nisi per actus; sed actus ejus supponunt principia, ex quibus deducuntur tam quoad partem intellectivam quam quoad appetitivam. Sed principia eorum quoad partem appretiativam sunt bona intentio voluntatis, seu bonus effectus ejus erga finem virtutis; supposito autem isto bono affectu, non potest peccare; ergo non potest contingere peccatum, salvis principiis prudentiæ, nec consequenter salva prudentia. 164. Objectio ex Cajetano, et D. Thom.

Respondeo primo, posse voluntatem habere bonam intentionem et electionem, et iis mediantibus acquirere prudentiam, postea vero contraeundo per voluntatem prudentiæ, manente tamen judicio prudentiali quod non esset contraeundum, potest quis habere operationem malam, nolendo istum finem, sed oppositum ipsi, et ita perdere paulatim habitum virtutis appetitivæ sine jactura habitus prudentiæ, quantum ad illam partem ejus quæ est in intellectu. Responsio 1. Posset perdi habitus virtutis sine deperditione prudentiæ.

165. Responsio 2. Respondeo secundo, posse quem cognoscere quod aliquis finis esset bonus, et quibus mediis esset acquisibilis, quod est prudentiæ, et bene de hoc consulere, dictare ac inquirere, sine eo quod ipsemet afficiatur erga talem finem, aut velit illum ponere vel applicare media, ut patet experientia; ergo nullo modo supponitur actus ullus virtutis appetitivæ ad habendum prudentiam particularem hîc et nunc. Et licet affectus erga vitium posset esse causa excæcationis intellectus ita, ut propterea contingere posset, ut non recte judicaret de faciendis, et consequenter ad illum affectum extinguendum, et ad prudenter judicandum posset requiri virtus in eo qui sic afficeretur, tamen nullo modo potest requiri affectus virtutis in eo qui non esset sic affectus; imo talis posset moveri ad considerandum naturam virtutis et mediorum ad illam requisitorum ex affectu commodi tam bene quam ex affectu ejusdem virtutis, ut etiam experientia patet in consiliariis Regum ac Principum Concionatoribus, ac Confessariis, qui optime et prudenter instruunt alios de virtutibus, erga quas ipsimet non afficiuntur sæpissime.

Objectio Aversæ. Objicies pro Aversa, quatenus videri posset contra nos sentire, dum tenet quod regulariter et ordinarie soleat præcedere defectus aliquis cognitionis aut considerationis alicujus in intellectu peccaminosum actum voluntatis. Primo, peccata in Scriptura referuntur in defectum cognitionis, et hinc oritur illud consilium vulgare Ecclesiastici 7. *Memorare novissima tua, et non peccabis.*

Secundo, experientia patet quod considerationes bonæ retrahant homines a peccatis, et hinc utimur variis discursibus et persuasionibus ad amovendos homines a malo.

Tertio, talis est connexio voluntatis cum intellectu, ut quamvis hæc sit libera, soleat tamen communiter sequi objectum, quod magis bonum proponitur ab intellectu, aut clarius cognoscitur ab illo.

Respondeo nos negare quin cognitio bona magnam vim habeat ad movendum voluntatem, et quin defectus considerationum sit occasio consequenter peccandi. Sed ex hoc non habetur quod etiam regulariter aut ordinarie quis habeat majorem ignorantiam aut defectum in intellectu cum peccat, quam cum non peccat; imo sæpissime contingit, et qui majorem habet notitiam, et minus perfectam honestatis, et tantam, aut majorem delectabilitatis, sequatur tamen honestatem, relicto bono delectabili; et e contra, qui plures rationes considerat, et magis perfectam habet cognitionem honestatis, ac minus perfectam voluptatis, adhuc sequatur voluptatem, relicta honestate; fateor tamen libenter quod qui sæpe peccat regulariter deveniat eo, ut plurima ignoret, et non sit tam pronus ad judicandum prudenter de rebus omnibus, quam qui non peccat frequenter cæteris paribus; et si hoc vult Suarez, dum asserit prudentiam imperfectam reperiri sine virtute morali, perfectam vero regulariter non reperiri, convenit nobiscum; unde non est cur ejus fundamenta solvamus ulterius.

SCOLIUM.

Docet contra Divum Thomam. 1. 2. quæst. 60. art. 1. ad primum, tot esse prudentias specie distinctas, quot sunt virtutes morales sic

distinctæ. Ita Occham, Gabriel, Rubion, Alma. Bassol. citati. Probatur, quia ad factibilia requiruntur diversæ artes, et ad agibilia diversæ prudentiæ.

De alia parte hujus articuli (k), scilicet de connexione omnium virtutum moralium ad unam prudentiam, Philosophus 6. *Ethic.* videtur dicere, quod sic : *prudentiæ uni existenti omnes inerunt.* Commentator, quære ibi. Qualiter autem una prudentia sit circa omnia moralia, posset poni, sicut de uno habitu scientiæ; quære de hoc Henricum *quodlib.* 9. *quæst.* 4. Quam opinionem et ejus improbationem quære *super* 6. *Metaphysicæ*, *quæst.* 1.

Quantum ergo (l) ad istum articulum, potest dici quod sicut ars respicit factibilia, ita prudentia agibilia, nec erit major connexio agibilium, ut respiciantur ab uno habitu quam factibilium ; sicut ergo diversa factibilia requirunt diversas artes proprias, ita diversa agibilia diversas prudentias proprias; et sicut aliquis potest esse moraliter bene affectus circa aliqua agibilia, et male circa alia, etiam in dictando potest esse habituatus ad recte dictandum circa ista, et non circa illa, cum nec circa illa habeat principia ad dictandum de illis, nec conclusiones sequentes ex eis.

Qualiter autem (m) omnes prudentiæ sint unus habitus, et omnes habitus Geometriæ pertineant ad unam scientiam universalem, dictum est *quæst.* 1. *super* 6. *Metaphysicæ*, quia ibi debet intelligi unitas non formalis, sed virtualis. Habitus enim ille, qui est de primo objecto, est formaliter unus, et est virtualiter omnium, quæ continentur in illo primo objecto, sed non est formaliter omnium illorum. Ita ille habitus, qui est formaliter alicujus finis in aliquibus agibilibus, est virtualiter omnium eorum, quorum cognitio practica virtualiter continetur in illo fine, sed non est formaliter omnium illorum; et ita una prudentia est virtualiter omnium virtutum, extendendo nomen *prudentiæ* ad habitum illum, qui est intellectus primi principii practici.

Secundum hoc exponi potest (n) auctoritas illa, 6. Ethic. *Uni prudentiæ*, etc. Vel si loquitur de una prudentia formali, tunc debet intelligi, quod illi existenti uni perfecte, non tantum secundum intensionem, sed etiam secundum extensionem, omnes inerunt, nunquam autem est perfecta extensive quantum potest esse, nisi sit perfecta circa omnia illa, ad quæ potest se extendere, et illa sunt omnia pertinentia ad quascumque virtutes morales. Exponit Philosoph. tripliciter.

Alio modo potest exponi illa auctoritas, non de unitate formali, sed de unitate generis. Sicut enim temperantia apud Philosophum dicitur esse una virtus et fortitudo alia; utraque tamen illarum est quoddam genus intermedium habens sub se multas species, sicut dictum est prius, ita prudentia correspondens isti connumerationi vel coordinationi generum mediorum, potest dici una propter unitatem generis intermedii, licet contineat sub se multas species. 24.

Sic intelligendo unitatem (o), uni

prudentiæ secundum genus omnes virtutes sunt connexæ, prout sibi secundum quamcumque suam speciem aliqua virtus est connexa ; et hoc supponendo præcedentem articulum de connexione cujuslibet virtutis ad suam prudentiam, vel mutua vel non mutua.

COMMENTARIUS.

168. (k) *De alia parte hujus articuli*, etc. Divisi, hunc articulum, in quo quærit de connexionne virtutum moralium appetitivarum cum prudentia in duas partes, quarum una erat de connexione cujuslibet virtutis particularis cum sua prudentia particulari sibi correspondente ; et jam cum ipso ostendimus ad hanc partem negative respondendum, et non esse talem connexionem prudentiæ particularis cum appetitiva correspondente sibi, quamvis e contra appetitiva quælibet habeat connexionem cum prudentia sua particulari.

De connexione prudentiæ totalis cum omnibus virtutibus appetitivis.

Nunc ergo examinamus secundam partem, quæ est de connexione prudentiæ totalis cum omnibus virtutibus appetitivis moralibus.

Quomodo prudentia totalis est una. Sent. Henr et Thomistarum de unitate prudentiæ.

Primo ergo ostendit qua ratione prudentia totalis sit una, circa quod proponit sententiam Henrici, quod sit una eo modo quo habitus scientiæ totalis unius, verbi gratia, Metaphysicæ et Physicæ est unius ; iste autem habitus secundum ipsum, est una simplex qualitas, quæ est species infima prædicamenti Qualitatis. Unde prudentia totalis erit similiter una simplicissima qualitas non includens plus partes integrales aut subjectivas distinctæ specie. Hanc sententiam tenet expresse de prudentia Divus Thomas *in Comment. ad sextum Ethic. et* 1. 2. *quæst.* 60. *art.* 1. *ad primum*, ubi Cajetanus et Medina, quos sequitur Vasquez *disput.* 85. *cap.* 2. et Valentia *tom.* 2. *disput.* 4. *quæst.* 3. *punct.* 2. Horum fundamenta proponemus inferius.

(l) *Quantum ergo ad istum articulum*, etc. Contrariam sententiam præcedenti proponit hic Scotus, concludendo prudentiam totalem correspondentem omnibus virtutibus moralibus non esse unam specie infima, sed tot esse species distinctas prudentiæ ut sic abstractæ ab omnibus prudentiis particularibus, quot sunt honestates distinctæ, et virtutes appetitivæ tendentes in illa ; quam sententiam præter Scotistas tenent Auctores citati in scholio.

Probatur primo, quia ars, quæ est una ex quinque speciebus virtutum intellectualium assignatarum a Philosopho 6. *Ethic. cap.* 3. quæ sunt : *Intellectus, sapientia, scientia, Ars, et prudentia* ; ars, inquam, non est habitus unus specie infima, sed comprehendens sub se diversas species, pro diversitate rerum factibilium diversarum, in quibus cognoscendis ad est specialis difficultas sic, ut acquisita facilitate circa cognoscendum unum genus istarum rerum factibilium, maneat difficultas cognoscendi alia genera, ut omnes fatentur ; ergo prudentia non est una simplex species infima, sed comprehendens sub se plures species pro diversitate specifica agibilium, hoc est, actionum moralium virtuosarum.

Probatur consequentia, quia eadem est ratio, non enim potius dici debet quod omnia agibilia habeant talem connexionem, ut ad ea cognoscenda

debeat sufficere unus simplex habitus, quam quod factibilia ita se habeant similiter.

Respondet Medina, negando consequentiam, quia res agendæ sunt connexæ, non vero res artificiosæ.

Contra, quia ipsemet fatetur posse esse quem facilem ad quædam agibilia, saltem in gradu imperfecto, quin sit facilis ad alia in tali gradu ; ergo saltem in illo gradu erit eadem ratio de illis ac de factibilibus. Deinde falsum est quod habeant talem connexionem. Denique licet illæ habeant connexionem, tamen exigunt diversos habitus ; ergo quamvis haberent similiter connexionem cum prudentia, et prudentia cum illis, non propterea sequeretur quin darentur plures prudentiæ.

Respondet secundo aliam esse disparitatem, quod prudentia judicat de diversis virtutum materiis, ars vero non judicat de diversis factibilibus ; sed de hoc postea, solvendo fundamenta Cajetani.

Respondet tertio similitudinem artis et prudentiæ non esse in quo ponit illam Scotus, sed potius in eo quod quemadmodum ars una facit bonam domum, ita una prudentia facit bonum hominem ; et sicut si poneretur una ars ad faciendum hominem, non poneretur alia ad faciendas manus, et alia ad faciendos pedes, ita cum prudentia ponatur ad faciendum hominem bonum, non debet poni una ad faciendum illum temperatum, et altera ad faciendum ipsum justum.

Contra, quia sicut ad faciendum domum bonam constantem ex diversis partibus requirentibus diversum artificium, et habentibus diversam perfectionem concurrunt plures artes, et una non sufficit, ut de facto patet experientia, ita similiter quandoquidem plures perfectiones diversæ rationis concurrant ad faciendum hominem bonum, debent requiri plures prudentiæ distinctæ rationis, ex quo patet ad exemplum Medinæ ; quamvis enim si poneretur una simplex ars ad faciendum hominem, non deberet poni alia ad faciendum manum, et alia ad pedes, quia non sunt multiplicanda entia sine necessitate. Et similiter etiam si poneretur una prudentia simplex ad faciendum hominem bonum, non requireretur alia ad faciendum ipsum temperatum, alia ad faciendum ipsum justum, etc. tamen quandoquidem si daretur ars ad faciendum hominem, illa esset multiplex, et non una, ita cum detur prudentia ad faciendum hominem bonum, illa erit multiplex.

[...]runtur ad faciendum domum.

171. 2. Probatio ex multiplicitate habituum voluntatis.

Probat secundo Doctor conclusionem, quia aliquis quoad voluntatem potest esse bene affectus circa aliqua agibilia, et male circa alia, et propterea unus habitus simplex non sufficit ad eam perficiendam in ordine ad omnia agibilia, sed plures habitus specie distincti in ordine ad hoc proponuntur ; ergo quoad intellectum potest esse habituatus ad dictanda aliqua agibilia bene et male habituatus ad dictanda alia, præsertim cum non ex eo quod habeat principia sufficientia ad dictandum de aliquibus agibilibus in particulari, verbi gratia, de temperate vivendo, sequatur quod habeat principia sufficientia ad dictandum bene de aliis agibilibus, verbi gratia, de non furando, et de restituendo alteri quod suum est, et cum dictamina particularia de his agibili-

bus non sint conclusiones illatæ ex principiis inferentibus dictamina de aliis agibilibus, aut ex ipsismet dictaminibus.

Confirmatio hujus probationis ad hominem.

Confirmatur hæc ratio, quia secundum Thomistas, principia prudentiæ sunt actus virtutum moralium, et hinc existimant non posse esse prudentiam sine virtutibus moralibus omnibus, sed manifestum est experientia posse quem esse affectum erga unam virtutem, sine eo quod sit affectus erga alteram, saltem in gradu imperfecto, ut fatentur ipsimet adversarii. Et præterea fatentur ipsas virtutes morales affectusque ex iis procedentes esse diversos speciei; ergo prudentia, quæ acquiri posset mediante affectu unius virtutis tanquam principio, erit distinctæ speciei a prudentia, quæ potest acquiri mediante affectu alterius virtutis; quoties enim principia sunt distincta, etiam habitus iis mediantibus acquisiti, et actus etiam erunt distincti.

172. Responsio Medinæ.

Respondet Medina, negando consequentiam probationis, quia de rebus agendis est una ratio vera, sed non est eadem ratio boni.

Contra, quia sicut omnia agibilia conveniant in una ratione boni, ut sic et distinguuntur secundum rationes particulares bonitatis, ita similiter possunt convenire in una ratione veri agibilis, ut sic, et distingui secundum rationes particulares veri.

Confirmatur, quia si omnia agibilia conveniunt in ratione boni, ut sic, et tamen distinguuntur penes rationes particulares; ergo similiter dici debet, quod licet conveniant in una ratione veri, ut sic, distinguantur in rationibus particularibus.

Nec prorsus est ulla ratio, cur poneretur prudentia una, quæ versaretur circa omne agibile, secundum unam rationem formalem, et non poneretur una scientia, quæ versaretur circa omne verum speciale.

3. Probatio ex...

Probatur tertio conclusio, quia experientia constat hominem posse esse habituatum et facilem ad cognoscendum, quænam media sint utilia ad temperate vivendum, quantum ad cibum et potum, sine eo quod sit facilis et habituatus ad cognoscendum quænam media sunt utilia ad reddendum cuique suum, aut ad temperate vivendum quantum ad venerea; et potest quis esse facilis ad cognoscendum quod temperate comedere sit honestum sine eo quod cognoscat quod temperare sibi a fornicatione esset honestum, et e contra; ergo habitus inclinans ad utramque cognitionem est diversæ speciei.

Probatur consequentia, quia hac via colligimus dictinctionem habituum in universum, et speciatim in proposito colligimus hoc modo distinctionem virtutum appetitivarum subjectarum in voluntate inter se.

4. ...

Probatur quarto, quia secundum sanctum Thomam dantur plures species distinctæ prudentiæ gubernativæ qua habilitamur ad procurandum bonum aliorum, ut, verbi gratia, regnativa, legislativa, politica, œconomica, militaris, et ipsamet prudentia gubernativa, ut sic, distinguitur specie a prudentia particulari, qua dictamus, quæ pertinent per se ad bonum proprium; ergo hæc prudentia particularis habet similiter plures species sub se, quia est eadem prorsus ratio. Nec facit ad rem quod dicit Medina, prudentiam illam gubernativam non esse veram prudentiam simpliciter, aut

procedere per alia media, aut habere alias et alias difficultates, nam in primis illa prudentia est circa verum agibile; ergo habet rationem prudentiæ simpliciter. Deinde, quamvis totum quod dicit, esset verum, non minus sequeretur nostrum intentum, quia sive ponatur esse prudentia simpliciter, sive non, nulla est ratio cur haberet plures species sub se potius, quam prudentia simpliciter, de qua loquimur; nec est unde colligatur quod illa prudentia habeat species plures procedentes per diversa media, et habentes diversas difficultates; prudentia vero, de qua hîc loquimur, non habet similiter plures species, et procedentes per diversa media, et habentes diversas difficultates.

(m) *Qualiter autem omnes prudentiæ*, etc. Probata sua conclusione, quia contra opponi posset quod communiter dicatur prudentia esse una, ostendit qua ratione id verum esse possit. Ita prudentia potest esse una eodem modo quo in ipsius, et jam communioribus recentiorum principiis; Metaphysica dicitur una, et quælibet scientia totalis speculativa, quæ non dicunt talem unitatem, nec sic sunt unæ, quin includant plures partes specie distinctas, a quibus una ratio scientiæ talis, ut sic, potest abstrahi, quamvis a rigidioribus Thomistis negatur, modo tamen supponendum est, suo loco probandum. Dicit igitur Doctor quod possit dici quod detur una prudentia realis quæ respicit omne verum agibile, non tamen formaliter et explicite sic ut intellectus non indigeat ad hoc, ut perficiatur circa omne tale verum in particulari, alio habitu, sed virtualiter, quatenus scilicet, unus habitus aliquis possit dari, qui adjuvet ad cognitionem veri cujuscumque talis, verbi gratia, habitus quo quis inclinatur ad cognoscendum primum principium practicum, ut *quod tibi non vis fieri alteri ne feceris*, aut quodvis aliud generale principium. Quandoquidem enim habitus inclinans ad hoc principium cognoscendum concurrat ad cognoscendum quodcumque dependens ab hoc principio, et omnia vera agibilia in particulari possint dependere ab illo, si extendatur nomen *prudentiæ* ad significandum istum habitum, potest dici quod unus habitus prudentiæ respiciat aliquo modo omnia agibilia formaliter, vel virtualiter, cum hoc autem stare posset quod darentur nihilominus plures habitus distincti specie respicientes vera agibilia in particulari distinctæ rationis.

(n) *Secundum hoc exponi potest*, etc. Hîc dat tres responsiones ad auctoritatem Philosophi 6. Ethic. cap. ult. *Prudentiæ uni existenti omnes*, scilicet virtutes appetitivæ, *inerunt*; quam auctoritatem urgent adversarii pro sua sententia. Prima responsio est conformis ad doctrinam jam traditam nimirum quod loquatur Philosophus de prudentia una, non quod una daretur, quæ formaliter vel virtualiter tenderet in illa. Secunda responsio est quod si loquatur de una prudentia formaliter respiciente omnia agibilia, tum debet intelligi de una prudentia intensive et extensive perfecta, qualis sola est illa, quæ potest formaliter dictare; de quocumque vero agibili in particulari, talis autem necessario includit plures habitus distinctos realiter, et specie, et consequenter erit tantum una unitate aggregationis plurium prudentiarum distinctarum,

176. Solvitur locus Philosoph. qui opponitur conclusioni. 1. Expositio. 2. Expositio.

…5. …tia …a eo quo hy…aut …ca.

sicut scientia totalis Logica vel Metaphysica dicitur una. 3. Expositio. Tertia responsio est quod detur una prudentia genere intermedio, quia ab omnibus prudentiis distinctis potest abstrahi una ratio communis prudentiæ, in qua omnes conveniant, et habent unitatem, sicut omnia animalia conveniant in una ratione animalis, ut sic. Probat hanc acceptionem a simili, quia in divisione virtutum in quatuor cardinales non minus ponitur temperantia una quam prudentia una, sed temperantia non est ita una, quin dentur plures species diversæ ejus, quamvis omnes conveniant in ratione temperantiæ, ut sic, quæ ratio ponitur in illa diversione; ergo non est necesse, ut prudentia sit ita una, quin sint plures prudentiæ distinctæ rationis, quamvis conveniant omnes in ratione una prudentiæ ut sic, quæ ratio ponatur in illa divisione tanquam unum membrum.

177. Ex hac doctrina solvuntur tres primæ rationes, quas pro se adducit Medina contra nostram sententiam.

Alia objectio Medinæ. Objicit præterea, non est diversa difficultas in dictaminibus prudentiæ; ergo nec ponendæ sunt diversi habitus prudentiæ. Probatur antecedens, quia qui novit consultare bene in materia temperantiæ, potest consultare bene in materia justitiæ; est enim eadem ratio consultandi, puta adhibere scripturas, rationes naturales, et exempla bonorum virorum.

Confirmatio ejusdem. Addit præterea ad confirmationem hujus, quomodo ex uno principio concludit prudens quod faciendum sit in diversis materiis diversarum virtutum.

Responsio. Est diversa difficul- Respondetur negando antecedens, cujus oppositum constat ex dictis et experientia. Ad probationem, nego quod qui novit consultare in una materia, novit etiam consultare in aliis consultatione propria et particulari alterius materiæ; non urget autem probatio, qua ad hoc utitur Medina, nimirum quod sit idem modus consultandi in omnibus materiis, adeundo scilicet Scripturas, rationes et exempla, nam est etiam idem modus acquirendi omnes scientias, adeundo scilicet Scholas, legendos libros, considerando effectus rerum, et causas, easque ad invicem applicando, et tamen nemo dicit non esse diversas difficultates in diversis scientiis; ergo similiter in proposito, quamvis sit idem modus consultandi in omnibus materiis virtutum, non tamen sequitur quin sit diversa difficultas in acquirendo bono consilio, circa diversas materias. Rursus, si difficultas prudentiæ esset solum in cognoscendo quod per Scripturam, rationes et exempla posset quis acquirere modum operandi in qualibet materia, ecquis non esset subito prudens?

Altera etiam ejus ratio seu confirmatio non urget, nimirum quod ex uno principio possit concludere in variis materiis; nam ad exercendas virtutes in variis materiis non sufficit exercere actus istarum virtutum materialiter, sed requiritur, ut formaliter exerceantur ex affectu honestatum distinctarum. Sed nullum unum principium solum potest sufficere ad proponendas honestates virtutum omnium in particulari, ut inter se distinguuntur; ergo requiruntur diversa principia in diversis materiis, circa quas quis versatur ob diversas honestates, et consequenter ubi sunt diversæ honestates considerandæ, sunt di-

versæ difficultates; ergo falsum est quod prudens ex uno principio possit definire quid et quomodo sit agendum in materia justitiæ ob honestatem particularem justitiæ, et in materia temperantiæ, ob honestatem particularem temperantiæ, quidquid sit utrum possit definire quomodo agendum esset in omnibus materiis ex affectu unius tantum honestatis.

Objicies ulterius, et est fundamentum Cajetani ac Valentiæ: prudentia judicat de diversis virtutibus, ostendendo quæ alteri hîc et nunc sit præferenda; ergo una prudentia respicit honestates diversarum virtutum, et consequenter pro diversitate istarum honestatum non sunt ponendæ diversæ prudentiæ. Secunda consequentia patet. Probatur prima, quia ex eo quod homo judicat, et discernit inter diversa sensuum externorum objecta, colligit Philosophus 2. *de Anima*, dari sensum unum communem, qui percipiat omnia illa objecta; ergo si prudentia discernat et comparet inter se objecta virtutum, debet admitti una prudentia, quæ possit attingere omnia ista objecta.

Respondeo primo, negando consequentiam primam objectionis, et consequentiam etiam probationis ejusdem. Ratio autem disparitatis est, quod quamvis prudentia non esset una, daretur tamen potentia, nimirum intellectus potens discernere inter illa; si autem non daretur sensus communis, non daretur aliqua alia potentia una, quæ ad discernendum inter sensuum externorum objecta sufficeret.

Confirmatur hoc: sicut intellectus discernit mediante habitu suo inter objecta virtutum, ita voluntas sequitur, quandoque saltem, judicium intellectus, et præfert unum objectum alteri, amando ipsum magis quam alterum; ergo deberet habere habitum quoad hoc inclinaretur tam bene quam intellectus. Tunc sic argumentor: vel iste habitus voluntatis, quo sic inclinaretur, est distinctus ab habitibus particularibus virtutum, vel non est. Si primum dicatur; ergo quandoquidem eo non obstante ponuntur virtutes aliæ distinctæ tendentes in eadem objecta, quamvis daremus unum habitum prudentiæ, qui tenderet in omnia objecta virtutum, non propterea sequeretur quin darentur plures prudentiæ distinctæ. Si secundum dicatur; ergo similiter non est necesse ut sit unus habitus prudentiæ, qui tendat in ista objecta.

responsionis. Si ex comparatione virtutum, quas facit intellectus, prudentia esset una etiam habitus virtutis moralis esset unus tantum.

Respondeo secundo, distinguendo primum consequens: una prudentia, quæ tendat in illa objecta, quatenus conferuntur ad invicem, transeat consequentia; quæ tendat in illa seorsum sumpta, nego consequentiam primam et secundam. Ut melius intelligatur hæc responsio, advertendum quod ut ex actibus producuntur habitus, ita prout potentia habet actus distinctæ rationis et difficultatis, ita etiam potest habere habitus distinctæ rationis, secundum omnes. Unde cum intellectus posset habere actum, quo proponat hîc et nunc talem actum in particulari sub honestate temperantiæ, et alium actum quo proponat eumdem vel alium actum sub honestate justitiæ, et alium actum quo judicet potiorem esse honestatem justitiæ quam temperantiæ, et non sit eo ipso facilis ad hunc tertium actum, quo est facilis ad duos primos; nec eo ipso facilis ad actum secundum quoad

181.
Responsio 2. Per unam prudentiam non præfert intellectus unam virtutem alteri.

primum, sequitur satis probabiliter, quod possit acquirere habitum, per tertium actum distinctæ rationis ab habitu, quem acquireret per primum et secundum actum, sicut potest per secundum acquirere habitum distinctum ab habitu, quem acquirit per primum actum.

Hoc autem supposito, patet quod daretur unus habitus prudentiæ, quo inclinaretur intellectus ad præferendum objectum unius virtutis objecto alterius, et ad discernendum consequenter inter objecta diversarum virtutum, et quod præterea darentur plures habitus prudentiæ, quorum quilibet proxime tantum inclinaret ad unum tantum virtutis objectum, quod est intentum hujus secundæ responsionis.

182. Alia objectio ex Philos. Objicies ultimo, Aristoteles probat omnes virtutes esse connexas, quia qui habet unam, habet prudentiam, et qui habet prudentiam, habet omnes virtutes; sed hæc ratio nihil valeret, si alia esset prudentia regulativa temperantiæ, alia justitiæ.

Responsio. Respondeo, negando minorem, quia sicut quis non posset habere prudentiam correspondentem temperantiæ, quin haberet temperantiam secundum adversarios, ita non posset habere prudentiam totalem aggregatam ex omnibus prudentiis, quin haberet omnes virtutes; et quemadmodum ex eo quod una virtus adjuvat quandoque alteram, ita ut sine altera non possit esse perfecta secundum adversarios, ita una prudentia posset adjuvare alteram, sic ut sine altera esse non posset perfecta. Unde sequitur quod quandoquidem una virtus appetitiva non possit esse perfecta absque prudentia correspondenti perfecta, et hæc nequeat esse perfecta sine aliis prudentiis, non obstante distinctione prudentiarum, valere posse discursum Philosophi in sententia ipsorummet adversariorum, non minus quam si una tantum daretur prudentia.

Confirmatur hoc, ipsimet adversarii fatentur posse acquiri habitum unius virtutis quoad statum aliquem imperfectum saltem, sine altera virtute; ergo potest acquiri et prudentia, ut ipsi correspondens sine eo quod vel ipsa, vel alia prudentia acquiratur, ut correspondens alteri virtuti non acquisitæ; ergo non sequitur ex acquisitione prudentiæ quomodocumque acquisitio aliarum virtutum, sed ex acquisitione prudentiæ quoad statum perfectum, et quatenus extenditur ad omnes virtutes. Ergo quamvis darentur prudentiæ distinctæ, quandoquidem quælibet ex ipsis seorsum sumpta non extenditur ad omnes virtutes, non deberet sequi ex mente Philosophi, quod qui haberet unam prudentiam talem, deberet habere omnes virtutes; ergo prudentia cum qua connexionem habere debent omnes virtutes, debet esse prudentia, ut extendens se ad omnes virtutes. Sed ad inferendam connexionem virtutum cum tali prudentia, aut ipsius cum virtutibus, perinde prorsus est quod sit una simplex, vel aggregata ex pluribus; ergo discursus Philosophi nihil favet adversariis.

Objicies fundamentum Vasquez et Cajetani, prudentia ponitur, ut recte quis inveniat medium acquirendi finem virtutis; est autem idem modus inveniendi medium in omnibus materiis virtutum, et quamvis fines sint diversi, tamen se habent isti fines per modum principiorum, unde

non inferunt pluralitatem ac diversitatem prudentiæ.

Respondetur, non esse eumdem modum in specie inveniendi medium virtutis, et cognoscendi media requisita ad quamlibet virtutem ; sed prout virtutes ipsæ sint distinctæ, ita etiam media, ut media sunt ad tales virtutes, esse distincta, et distinctæ cognoscibilitatis ac difficultatis.

Confirmatur hoc ex ipsamet objectione : per adversarios diversi fines virtutum amati a voluntate habent rationem principiorum ; ergo electiones et consultationes, ac judicia quæcumque ex iis, qua diversa sunt, provenientes, sunt diversæ rationis.

Objicies denique ex Durando, prudentia habet pro objecto bonum humanum, ut tale ; sed hoc est ejusdem rationis, ergo prudentia est una tantum. Confirmatur, quia medicina corporalis est una ; ergo et spiritualis, quæ est prudentia. Respondetur, negando minorem, nam bonum humanum quod respicit prudentia, est bonum virtutis ; unde sicut hoc est multiplex, ita et illud. Ad confirmationem respondet Vasquez negando consequentiam, quia medicina agit de tuenda una salute corporali, prudentia vero de multiplici salute spirituali. At hæc responsio petit manifeste principium ; est enim eadem ratio admittendi multiplicem sanitatem spiritualem animæ ac corporis. Itaque respondeo negando antecedens, nam certe non est eadem scientia, quæ deservit ad sanandum oculum, et caput ac pedes, et universaliter pro ratione diversarum infirmitatum, ponendæ sunt diversæ scientiæ medicæ, et de facto dantur Medici boni quoad unam infirmitatem, qui de alia infirmitate parum aut nihil sciunt, ut patet experientia.

(o) *Sic intelligendo unitatem*, etc. 186.
Hîc resolvit quid dicendum sit de connexione virtutum cum prudentia totali extendente se ad omnem virtutem, et concludit quod si dicatur prudentia esse una ob unitatem genericam, in qua conveniunt omnes species diversæ prudentiæ, non majorem debere habere virtutes connexionem cum prudentia, et sic una quam quælibet virtus in particulari habet cum prudentia particulari sibi correpondente, id quod est manifestum. Et idem sentiendum est de connexione virtutum cum prudentia una aggregata ex omnibus prudentiis distinctis specie repertis in homine.

Qualis est connexio prudentiæ totalis cum virtutibus aliis moralibus.

Unde si dicatur quod quælibet virtus in particulari habet necessariam connexionem cum sua prudentia particulari, et e contra ; similiter dicendum est omnes virtutes habere connexionem cum prudentia totali, et e contra. Si vero dicatur nobiscum, virtutes quidem particulares habere connexionem necessariam cum prudentiis particularibus sibi correspondentibus ; e contra vero prudentias particulares non habere necessariam connexionem cum virtutibus appetitivis particularibus, quarum objecta respiciunt. Similiter tenendum virtutes omnes appetitivas habere connexionem necessariam cum prudentia totali ; prudentiam vero totalem non habere necessariam connexionem totalem cum virtutibus, quod quidem de Physica connexione certum est ex dictis ; non item de morali, quia quamvis moraliter possit quis habere promptitudinem ad discernendum qualiter sit recte operandum hîc et

Non habet prudentia totalis Physicam connexionem necessario cum aliis virtutibus, bene tamen e contra.

nunc in hac vel illa materia absque virtute appetitiva correspondente, tamen moraliter impossibile videtur, ut quis sit expeditus ad judicandum bene in omnibus occasionibus de objectis omnium virtutum absque aliquibus saltem virtutibus, quia, ut *supra* diximus, moraliter contingit excæcatio intellectus ex vitiis, præsertim aliquibus ; unde sequereretur ista excæcatio moraliter, si non adsit virtus opposita per quam expellatur tale vitium, quod bene advertendum est, et nullo modo adversatur Doctori aut ejus principiis.

Prudentia totalis habet necessariam moraliter connexionem cum virtutibus ita ut non possit moraliter esse absque aliquibus.

SCHOLIUM.

Docet contra D. Thomam 1. 2. q. 65. art. 2. virtutes morales veras et proprias dari sine charitate, et consequenter sine aliis Theologicis. Ita Gabr. Richard. Bassol. Paludan. hîc ; et videatur D. Thom. 1. 2. q. 73. art. 1. ad secundum, et 2. 2. quæst. 23. art. 7. Assor. 1. tom. lib. 3. c. 29. quæst. 6. Vasquez 1. 2. d. 89. cap. 1. 2. Probatur ex August. et duplici ratione clara ; nullæ tamen virtutes sunt meritoriæ sine charitate. Secundo, docet virtutes Theologicas non necessario requirere morales Est contra D. Thomam 1. 2 q. 65 art. 3. sed est communis. Et probat Doctor exemplo de noviter justificato, in quo antiqua vitia eodem modo regnant, donec contrariis virtutum actibus ea expellat.

25. De tertio articulo (p), Augustinus *contra Jul. lib.* 4. *c.* 2. videtur dicere, quod non sunt veræ et perfectæ virtutes sine charitate ; et hoc probat, quia talis non gloriatur perfecte in Domino.

Contra hoc est Augustinus in sermone *de patientia, et* 49. *primæ partis, et de pœnit. dist.* 3. *cap.* Si quis de hæretico et schismatico : *Si moriatur, ne neget Christum, numquid ejus patientiam commendabimus?* igitur habet patientiam, et non fidem, nec charitatem.

Præterea, quando aliqua ordinantur essentialiter, sicut dispositio et forma, ad quam est dispositio, licet dispositio possit esse sine forma, tamen non e converso ; sed virtutes videntur esse quædam dispositiones ad charitatem, sicut felicitas naturalis ad supernaturalem ; ergo.[1]

Præterea tertio, definitio virtutis moralis potest perfecte salvari in aliquo sine virtute Theologica.

Potest dici quod nulla virtus inclinat ad finem ultimum, nisi mediante illa, cujus est per se respicere finem ultimum ; et ita si sola charitas respicit finem ultimum immediate, aliæ non erunt ad finem ultimum nisi mediante charitate. Quatenus autem sunt quædam instrumenta perficiendi hominem, debent esse instrumenta ordinandi ipsum ad finem ultimum, in quo est sua perfectio, et ideo sunt imperfectæ sine charitate, sine qua non possunt sic ordinare ; tamen quia ista imperfectio non est earum secundum propriam speciem, ideo quælibet earum potest esse perfecta in sua specie absque charitate. Pro tanto igitur dicuntur esse informes sine charitate, et formatæ per charitatem, pro quanto charitas ordinat ipsas, et earum fines in finem ultimum ; in qua ordinatione est ultima earum perfectio, licet extrinseca. Per hoc patet ad Augustinum, nam virtutes non sunt veræ sine charitate, quia non perducunt ad beatitudinem.

Nu... l... ch... fine... n... dia... Vir... n... tate... mes... ea... mat... n...

Sed si e converso (q) virtutes Theologicæ præsupponant morales, dubium est ; et quantum ad habi-

Vi... per... cati...

tum, manifestum est quod non. Nam si aliquis prius vitiosus de novo convertatur, talis in pœnitentia habet omnes virtutes Theologicas, et tamen non morales saltem acquisitas. Patet, quia non operatur delectabiliter aliquod eorum, ad quæ inclinat ejus habitus virtuosus; imo delectabile sibi esset operari secundum habitum vitiosum prius acquisitum, et tristabile secundum oppositum.

COMMENTARIUS.

(p) *De tertio articulo Augustinus contra Jul.* Hîc proponit tertiam partem principalem hujus quæstionis, in qua comparantur virtutes morales cum Theologicis tribus, et examinatur, an talem habeant cum ipsis connexionem, ut non possent haberi veræ virtutes morales, sine charitate, fide ac spe, aut e contra. Sunt autem circa hoc aliquæ difficultates : Prima est an possit dari actus aliquis virtutis moralis, verbi gratia, temperantiæ aut justitiæ, qui tendat in objectum istius virtutis cum debitis circumstantiis omnibus per se requisitis ex ratione talis virtutis, sine ulla circumstantia vitiante, propter quam actus ille esset prohibitus ulla lege naturali, divina aut humana, absque actu vel habitu fidei supernaturalis. Secunda, an actus sic bonus, sive cum fide, sive sine fide possit dari absque charitate. Tertia, an ex hypothesi, quod daretur talis actus absque charitate, esset actus veræ virtutis. Quarta, an necessario quicumque habet fidem, spem et charitatem, habeat virtutes morales ; et hinc oritur quinta difficultas, an dentur virtutes morales per se infusæ, sicut dantur virtutes Theologicæ, et in casu quo dentur, an habeant necessariam connexionem cum Theologicis ex difficultatibus. Tertiam et quintam magis per se examinat Doctor, revera tamen ad præsens omnia æque spectant, et a nobis propterea discutienda sunt eodem modo quo jam proposita sunt ordine. 6. Difficultas.

Circa primam difficultatem, quam de actu data opera proposui, quia si potest, aut non potest haberi actus, eadem ratione potest, vel non potest habitus, et nihil impediret quo minus esset habitus, nisi quod non posset dari actus ; circa, inquam, hanc difficultatem, prima sententia posset esse, quod ita requiratur fides ad opus honestum virtutis, ut infidelis, nullius, neque qui habet cognitionem ullam veri Dei, et cultus ejus, quales sunt Mahumetani, Judæi, jam et hæretici ; neque qui non habet, ut sunt Athei, ac si qui sint, qui de Deo uno, ac vita futura animæque immortalitate, nihil sciunt, aut credunt fide divina aut humana, possit habere aliquem actum virtutis moralis bonum, absque circumstantia aliqua vitiante. Hæc sententia tribuitur Linconiensi, et a potiori debet esse hæreticorum hujus temporis, qui dicunt omnia opera etiam fidelium, et quorumcumque justorum, esse peccata. In ea videtur fuisse Baius, quandoquidem propositio 26. ejus sit: *Omnia opera infidelium sunt peccata, et virtutes Philosophorum sunt vitia.* 188. An possit dari actus virtutis moralis sine circumstantia vitiante absque fide supernaturali. 1. Sent. negativa.

Secunda sententia tenet infideles cognoscentes Deum, ac vitam æternam, sed non habentes fidem supernaturalem, posse habere aliquos actus bonos absque ulla circumstantia vi- 2. Sententia.

tiante; infideles vero nullo modo cognoscentes aut credentes Deum non posse elicere ullum actum bonum. Ita Gregorius 2. *d.* 39. *q.* 1. *art.* 2. *coroll.* 3.

3. Sententia Infideles tam cognoscentes, quam non cognoscentes Deum possunt elicere aliquam actum virtutis absque circumstantia vitiante.

Tertia denique sententia est, utrosque infideles posse habere aliquem actum bonum absque circumstantia vitante. Hæc quatenus comprehendit infideles cognoscentes Deum, et sic dictos ex eo quod careant fide supernaturali, pertinet ad præsens, ubi manifeste patet esse Scoti, dum negat virtutes morales præexigere Theologicas, aut habere necessariam connexionem cum Theologicis; est etiam D. Thomæ 2. 2. *q.* 10. *art.* 4. et omnium Theologorum jam, nemine dempto, excepto Baio ac Linconiensi; quatenus vero comprehendit etiam infideles nullo modo scientes aut credentes Deum, est etiam communis eorumdem auctorum contra Gregorium, et minus directe facit ad propositum.

189. 3. Sent probatur quoad infideles cognoscentes Deum.

Probari solet hæc sententia, quantum ad infideles cognoscentes Deum, sed carentes fide supernaturali, quia *Actor.* 10. Angelus dixit Cornelio Centurioni: *Orationes tuæ et eleemosynæ ascenderunt in memoriam in conspectu Dei;* ergo illa opera placuerunt Deo, et consequenter non erant affecta ulla circumstantia mala. Sed Cornelius tum non habuit fidem supernaturalem, et consequenter erat infidelis in sensu quo jam agimus de infidelibus; ergo potest infidelis cognoscens Deum facere opus bonum virtutis moralis, absque circumstantia vitiante. Probatur subsumptum, in quo tantum est difficultas hujus probationis, auctoritate Chrysostomi *homil. de fide, Legis naturæ, et Spiritu sancto, tom.* 3. Theophylacti et Œcumenii, *Actor.* 10. qui ita expresse sentiunt.

An Cornelius fuerit fidelis.

Sed certius longe puto Cornelium pro quocumque tempore quo fecit ista opera bona, de quibus Angelus, fuisse fidelem, et affectum fide supernaturali, quia ista opera dicuntur placere Deo, et disponebant eum ad ulteriorem et uberiorem fidei perfectionem; unde et Beda, *Act.* 10. ait per fidem eum bene operatum fuisse et meruisse Evangelii prædicationem; quod et sentit Gregor. *homil.* 19. *in Ezech.* et Hieron. *ad Gal.* 3. Cyprianus *in lib. de orat Dominica,* Tertul. *lib. adversus Psychicos, c.* 8. sed nulla possunt haberi merita, saltem conducentia ad vitam æternam. Nec opera sic placentia Deo, ut intuitu eorum det auxilia supernaturalia absque fide, quia alias fides non esset initium justificationis, et fundamentum nostræ salutis; nec verum esset illud Apostoli: *Sine fide impossibile est placere Deo,* ubi sermo est de fide supernaturali, cujus necessitas ex illo loco colligitur; ergo opera illa provenerunt a Cornelio jam fideli. Nec refert quod Augustinus dicat *lib.* 1. *de Bapt. cap.* 8. quod didicerat Cornelius a Petro fidem, cum tamen fecerit prædicta opera antequam convenerit Petrum, nam loquitur de fide Christi expresse, sine qua sine dubio poterat esse fides supernaturalis Dei. Unde *q.* 2. *ad Simplicianum,* quando ait Cornelium ante Baptismum receptum a Petro, non habuisse fidem, addit tamen limitationem, quæ scilicet sufficeret ad regnum cœlorum. Et *lib.* 4. *de Baptismo, c.* 21. ait missum Cornelium ad Petrum, ut acciperet fidem, quæ sufficeret ad capessendum regnum cœlorum; certum autem est potuisse

Cornelium habere fidem supernaturalem Dei, quamvis non haberet fidem de Christo, et mysteriis necessariis ad salutem, ac adeo sufficientem ad acquirendum Regnum cœlorum.

Nihilominus quamvis hæc probatio non sufficiat, quatenus fundatur in eo quod contigit circa Cornelium, tamen quatenus ex ea colligitur istos Patres Chrysostomum, Theophylactum ac Œcumenium in ea fuisse opinione, ut opus bonum possit esse absque fide supernaturali (nam si id non opinarentur, non dicerent Cornelium habuisse opera illa bona sine fide), valde juvat ad confirmandum nostram et communem sententiam eorumdem Patrum auctoritate, quæ magni facienda est.

Aliis exemplis ex Scriptura desumptis solet etiam probari hæc pars, ut obstetricum *Exod.* 1. ex pietate et timore Dei reservantium filios Hebræorum. *Rahab* meritricis recipientis exploratores *Jos.* 2. Nabuchodonosoris, cui dixit Daniel, ut peccata sua redimeret eleemosynis, *Daniel.* 4.

Sed certe non satis probant intentum, quia non adeo constat quin habuerint hi omnes veram fidem etiam supernaturalem, ut de Rahab ipsemet Apostolus, *Hebr.* 11. dicere videtur : *Fide*, inquit, *Raab meretrix non periit cum incredulis excipiens exploratores cum pace.*

Melius probari potest quantum ad auctoritatem per damnationem propositionis Baii præmissæ, nam si infideles habentes cognitionem Dei non possint habere actum bonum, certum est omnia opera infidelium esse peccata, saltem in sententia communiori non admittente actus indifferentes ; et licet non sit necessarium quod quælibet ex propositionibus Baii sit damnata ut erronea, tamen quælibet ex illis est affecta aliqua censura, quod sufficit ad propositum.

192. Probatur ulterius auctoritate Chrysostomi in eadem homilia in initio : *Offendes multos, qui quamvis sermonem veritatis non acceperint, et foris sint, operibus tamen veritatis, ut apparet, sunt conspicui. Invenies viros misericordes compatientes, justitiæ vacantes ; sed nullos facientes fructus operum, nam et hæc sunt opera bona ; at necessarium est ut præcedat opus summum*, id est, opus fidei, non quidem ut sint opera illa bona, sed ut sint fructuosa, seu ut illi, qui ista exercent, faciant fructum. Unde subjungit : *Similes mihi videntur qui operibus bonis florent, et Deum pietatis ignorant, reliquiis mortuorum, pulchre quidem indutis, sensum autem pulchrorum non habentibus ;* quæ enim utilitas animæ mortuæ, Deo quidem mortuæ fide et ratione, bonis autem operibus vestitæ·

Item, Auctor imperfecti hom. 26. *Gentiles humanitatis causa recipiunt peregrinos, licet non propter Christum.*

Item, Hieronymus ad Gal. 1. *Mult absque fide et Evangelio Christi, vel sapienter faciunt aliqua, vel sancte, ut parentibus obsequatur, ut inopi manum porrigant, non opprimant vicinos, non aliena diripiant.*

Item, Gregorius hom. 26. in Evang. *Sunt nonnulli, qui proximos diligunt propter affectum cognationis et carnis, quibus in hoc sacra eloquia non contradicunt ; sed aliud est, quod sponte impenditur naturæ, aliud quod ex charitate.* Quo in loco loquitur universaliter de hominibus, sive fidem habeant, sive non.

Item, Chrysostomus *hom.* 67. ad populum : *Nec malus potest omnino malus esse, sed evenit ut aliquid habeat boni ; nec bonus omnino, sed et nonnulla solet habere peccata.*

Confirmatur auctoritate Apostoli. Confirmatur per Apostolum *Rom.* 1. ubi ait Gentes esse inexcusabiles, eo quod non observarent legem naturæ ; ex hoc enim videtur sequi quod potuerint illam observare.

193. Probatur ratione ex independentia virtutum moralium a fide. Probatur denique ratione, quia nulla prorsus potest assignari dependentia actus boni a fide supernaturali ; ergo dicendum est quod non obstante defectu fidei supernaturalis tam actualis quam habitualis possit dari actus bonus moralis sine ulla circumstantia vitiante. Consequentia est manifesta. Probatur antecedens, quia omnis dependentia, quæ esset actus boni ad fidem supernaturalem vel esset, quatenus non possit proponi objectum bonum voluntati sine fide, vel quatenus Deus nollet dare gratiam requisitam ad opus bonum faciendum, nisi habenti talem fidem, vel quatenus nihil posset trahere voluntatem a sequendo malo, nisi aliquid cognoscendum per fidem supernaturalem, neque enim ulla alia ratio assignari potest ; sed neutrum ex his arguit necessariam connexionem ; ergo, etc. Probatur minor quoad primam partem, quia nihil potest proponi per fidem supernaturalem de facto ad virtutem pertinens, quod non proponi possit per naturalem, ut patet in hæreticis, qui credunt fide naturali mysterium Trinitatis, vitam æternam, bonum esse dare eleemosynam, orare, non jurare, etc. ergo non requiritur fides supernaturalis. Nec refert quod non proponatur bonum tam certo et perfecto modo fide naturali quam supernaturali, quia sufficit ad habendum actum bonum circa bonum morale, quod proponatur probabiliter ; imo minus probabiliter quandoque secundum communiorem sententiam.

Potest proponi bonum morale absque fide supernaturali.

Confirmatur hoc per probationem nostræ sententiæ quoad secundam partem, nam si possunt infideles non habentes ullam cognitionem Dei, aut vitæ venturæ, proponere sibi bonum virtutis, multo magis id possunt facere infideles cognoscentes Deum.

Probatur eadem minor quoad secundam partem, quia nulla ratione aut auctoritate id colligitur, et propterea gratis assereretur, et derogaret naturæ, dispositionique suavi Dei circa ipsam, ex qua videtur sequi quod quandoque tribuat gratiam ordinis naturalis requisitam ad operationes aliquas bonas istius ordinis absque dependentia ad principia et perfectiones spectantes ad alium ordinem supernaturalem. Probatur quoad tertiam partem eadem minor ; tum quia potest per fidem naturalem cognoscere illa objecta, quæ cognoscenda essent ad hoc fide supernaturali ; tum quia ipsum bonum honestum, quando non habet incompatibilitatem cum aliquo bono delectabili, aut utili inhonesto, quod fortiter moveret voluntatem, est sufficiens motivum ad moraliter trahendum voluntatem ad amorem sui Sed sæpe potest proponi absque fide ulla Dei bonum honestum in circumstantiis, in quibus prosecutio ejus non esset incompatibilis cum objecto inhonesto, ad quod multum inclinatur voluntas, ut verbi gratia, in casu in quo proponeretur alicui a natura liberali, quod esset honestum subvenire patri laboranti, nec aliquod impedimentum

subventionis proponeretur præter jacturam tantæ pecuniæ, quantum ipse non curaret erogare; ergo honestas illius actionis in tali circumstantia esset sufficienter determinativa, quantum est ex parte objecti requisitum.

Probatur nostra conclusio et sententia quoad alteram partem, nimirum quod possit infidelis absque cognitione Dei operari bene aliquid absque circumstantia vitiante, tum prædictis auctoritatibus, quæ indifferenter loquuntur de infidelibus sine restrictione ad infideles cognoscentes Deum; nam quamvis possint de illis infidelibus solis intelligi, tamen sine fundamento, quale non est in proposito, non debent ita restringi; tum etiam, quia potest proponi talibus bonum honestum quamvis non cognoscant Deum, aut vitam æternam, ullo modo, et potest occurrere, ut nulla sit circumstantia mala ipsis proposita, quæ concomitaretur istud bonum, nec aliquod aliud malum incompatibile cum ipso, quod moraliter retraheret voluntatem a talis boni prosecutione, ut patet in exemplo supra præmisso.

Confirmatur, quia circumstantia personæ non necessario inficit actionem provenientem a tali persona infideli, nam posset fieri, quod aliquis non solum infidelis cognoscens Deum, sed etiam fidelis esset in se turpior et abominabilior Deo, quam talis infidelis, cujus tamen fidelis personæ circumstantia non inficeret omne opus ab ipso procedens; ergo circumstantia personæ talis infidelis non cognoscentis Deum non inficeret necessario opus.

Probatur antecedens, quia infidelis cognoscens Deum potest habere graviora peccata, et etiam fidelis, quam infidelis non cognoscens Deum; ergo posset esse turpior et abominabilior Deo et minus exigens gratiam ejus, quam infidelis non cognoscens Deum. Dei non inficit actionem alias bonam.

Confirmatur secundo, quia quamvis infidelis cognoscens Deum minus placeret Deo, et minus exigeret gratiam ejus, quam fidelis peccator, tamen adhuc non necessario actio omnis proveniens ab ipso esset infecta ratione talis personæ, nisi circumstantia peccatoris fidelis inficeret actiones ab ipso provenientes, sed hoc non inficit, ut postea vibimus; ergo nec illa. Probatur sequela, quia ex eo quod talis infidelis esset minus gratus Deo, et minus exigens gratiam, non sequitur aliud, quam quod actus ejus, cæteris paribus, essent pejores, et quod rarius Deus concurreret cum ipso ad bonum. Sed ex hoc non sequitur quin Deus aliquando concurrat cum ipso, nec sequitur etiam quod opus ejus debeat esse affectum majori malitia, nisi opus fidelis peccatoris debeat esse affectum aliqua malitia, sicut non sequitur ex eo quod blasphemus aut incestuosus sit minus exigens gratiam ejus, quam qui furatur parvam quantitatem, omne ejus opus esse affectum aliqua circumstantia mala, aut Deum nunquam cum ipso concurrere ad actum bonum.

Dices opus bonum morale, qua tale formaliter dicere ordinem ad Deum, ita ut non possit cognosci ut sic quin cognoscatur Deus; ergo cum debeat cognosci, ut quis operetur ipsum moraliter, sequitur infidelem non cognoscentem Deum, non posse operari bene moraliter. Respondeo negando antecedens, quia, quamvis Deus non esset, posset cognosci quod subvenire extremo indigenti, quando commode fieri 197. Objectio contra hanc partem. Responsio. Potest cognosci opus bonum moraliter absque cognitione Dei.

posset, et sine præjudicio Reipublicæ esset honestum, et honorare parentes, ac servare fidelitatem, ac veracitatem in dictis ac factis. Confirmatur, quia est aliqua ratio in operibus bonis moralibus, ut feruntur in ipsa objecta sua, ob quam unum ex ipsis magis placet ipsi quam alterum ; ergo ista ratio posset haberi, quamvis Deus non daretur, et cognosci, quamvis non cognosceretur Deus. Confirmatur secundo, quia si honestas operum diceret per se ordinem intrinsecum ad Deum, sic ut nec esse, nec concipi possit absque Deo, maxime ex eo quod honestas ipsorum desumeretur ex voluntate Dei ordinantis aut præcipientis illa opera, quæ sunt sic bona, ita ut eatenus essent formaliter censenda honesta, quatenus cognoscerentur esse ordinata a dicta voluntate. Sed hoc est falsum, quia quemadmodum, ut suppono ex dicendis *d. seq.* non omne malum ideo præcise et solummodo est malum, quia prohibitum a Deo, ita non omne bonum præcise et solummodo est bonum, quia præceptum aut consultum a Deo, quod etiam patet hîc breviter, quia aliqua est ratio particularis in operibus aliquibus, ob quam Deus ea præcepit necessario, quæ non est in aliis, quæ sic non præcipit independenter ab ordinatione divinæ voluntatis ; sed illa ratio est ratio sufficiens honestatis istorum, operum, ergo non habent omnem suam honestatem a divina voluntate.

198. Non cognoscentes Deum possunt cognoscere malum, ergo et bonum.

Confirmatur, quia non magis repugnat, aut difficile est cognoscere malum inhonestum, qua tale quam bonum honestum ; sed non cognoscentes Deum possunt cognoscere malum inhonestum, ergo et bonum. Major patet, quia malum inhonestum qua tale, vel dicit formaliter negationem, aut privationem honestatis, vel fundamentum, ad quod sequitur ; unde nequit cognosci, nisi cognoscatur honestas sicut universaliter nulla privatio aut negatio, nec fundamentum, ejus, ut tale, potest cognosci non cognita forma ipsi opposita. Probatur etiam minor, quia alias non possent peccare, quia peccatum consistit in actu quo quis prosequitur aliquod objectum, quod cognoscit esse inhonestum aut fugit ab objecto quod cognoscit honestum et obligatorium ; et sane hæc ratio convincit fidem Dei, ac cognitionem ejus non esse requisita per se ad proponendum honestatem objecti, quamvis possint esse requisita, ut Deus vellet dare gratiam requisitam ad bene agendum.

Objicies contra hanc conclusionem pro Baio, Rom. 14. *Omne quod non est ex fide peccatum est.* Respondeo primo, per *fidem* in illo loco non intelligi fidem Theologicam, de qua in præsenti agimus secundum communiorem PP. Chrysost. et Græcorum sententiam, quos sequuntur Anselm. Ambros. et D. Thom. sed dictamen conscientiæ, ita ut sensus sit, quod omne illud quod non est ex conscientiæ dictamine, sed contra ipsum, sit peccatum: sic autem intellectus locus non facit ad propositum. Respondeo secundo, intelligendo illum locum de fide Theologica proprie dicta, etiam nihil ipsum officere nobis, quia quemadmodum in illa alia expositione, qua intelligitur per fidem dictamen conscientiæ, sensus est, quod omne quod est contra dictamen conscientiæ sit peccatum : ita etiam intelligendo per fidem Theologicam fidem, sensus esset quod omne illud quod est contra

fidem Theologicam, aut dictamen ejus esset peccatum; ex hoc autem, quamvis verum esset, non sequitur quod quidquid fieret sine fide Theologica, aut aliqua cognitione Dei, deberet esse peccatum, quia non est necesse, ut omne quod fieret absque fide, esset contra fidem, ut patet. Respondeo etiam tertio, etiam intelligendo locum de fide Theologica illum exponi posse de peccato, non in genere moris, sed in genere meriti, quantum ad hoc quod omne quod non procederet ex fide, seu ex homine habente fidem, esset peccatum, quatenus non esset ullo modo meritorium sive de condigno, sive de congruo, cum quo tamen stare posset quod esset bonum ordinis naturalis, ut patet.

Objicies secundo Hebr. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo.* Respondeo, hinc ad summum haberi quod in infidelibus non habeantur opera bona conducentia ad vitam æternam per modum meriti de condigno aut congruo, aut dispositionis positivæ, non vero quod non dentur alia opera bona ordinis naturalis. Adde obiter male urgere hanc aut priorem objectionem eos, qui concedunt hæreticos ex eo quod habeant fidem acquisitam posse operari bene, infideles vero non posse; tum quia in hoc loco fit mentio sine dubio de fide supernaturali infusa; tum etiam, quia infideles possent habere fidem acquisitam de bonitate virtutum, et de Deo uno, ac vita æterna.

Objicies tertio, Augustinus qui variis locis negat in fidelibus veras virtutes, asserens eos non bene operari opera bona, quæ videntur facere. Ita tenet *lib.* 1. *contra Julianum, c.* 3. *Quinto de Civit. cap.* 12. *lib.* 13. *c. ult.* Confirmatur, quia secundum Augustinum et omnes, ut opus sit bonum bonitate virtutis non sufficit quod versetur circa objectum bonum, sed ut sit ob finem bonum, *nam ad veram virtutem*, inquit lib. 4. contra Jul. c. 3. *non tantum intuendum est quod agitur, sed causa quærenda est cur agatur, quia virtus a vitio magis fine distinguitur, quam officio.* Sed non potest referri ad finem bonum nisi referantur ad Deum, nam quoties non refertur ad Deum, vel refertur ad finem aliquem malum vanæ gloriæ, vel utilitatis, vel metus; et sic certum est non esse virtutem formaliter loquendo, sed potius vitium, aut aliquid indifferens; vel refertur ad ipsum finem et honestatem virtutis, et sic non est secundum Augustinum virtus, quia est inflata et superba; ait enim lib. 19. Civ. c. 25. *Licet a quibusdam tunc veræ et honestæ putentur esse virtutes, cum referuntur ad se ipsas, nec propter aliud expetuntur etiam tunc inflatæ ac superbæ sunt, et ideo non virtutes, sed vitia judicandæ.*

Respondeo, ipsum intelligendum de veris virtutibus, hoc est conducentibus ad vitam æternam per modum meriti de condigno aut congruo, vel dispositionis positive conducentis ad aliquod tale meritum, aut principium ejus. Ita explicat ipse Augustinus *eod. cap.* contra Julianum his verbis: *Quoniam concedis opera infidelium, quæ tibi videntur bona, non tamen ad salutem æternam perducere, scito nos illum bonum hominem, illam bonam voluntatem, illud opus bonum sine Dei gratia, quæ per unum mediatorem datur, nemini posse conferri, per quod solum homo potest ad æternam Dei domum regnumque perduci.* 202.

Responsio. Quo sensu negat Aug. infidelibus veras virtutes.

Addi posset cum nostro Vega cum

tantum velle quod ordinarie infideles non operentur bene, et ad hoc sane ostendendum conducit discursus Augustini docentis infideles ad facienda opera bona, quæ videbantur fecisse, ductos fuisse humana aliqua concupiscentia, vel appetitu laudis et gloriæ, ut asserit de Romanis *in libris de Civitate*; vel affectu avaritiæ, aut timore pœnæ temporalis, ut ait *in libro de continentia*. Hoc enim ita se habuisse ordinarie et communiter satis verisimile est, non vero semper in omni actione.

Responsio d confirm. Ad confirmationem respondeo, negando minorem, et ad probationem dico, quod quando aliquis operatur ob honestatem virtutis præcise, nec vult referre ipsas virtutes ad ulteriorem finem, contentus ipsismet virtutibus, et in iis collocans beatitudinem ac finem ultimum suum, ut Philosophi aliqui faciebant, tunc operatur superbe, et inflatus merito dici potest; et hoc est quod dicit Augustinus. Quando vero operatur quis propter finem virtutis, non constituendo in virtute ultimum finem positive, nolendo ipsam ad finem ulteriorem ordinare, tunc operatur bene, et non superbe, nec inflate; nec oppositum vult Augustinus autem potest quis agere, quin referat virtutes positive ad creatorem, aut ultimum finem. Alio modo potest dici quod virtus expetita propter seipsam, et non relata ad creatorem sit superba ac inflata, non formaliter, sed causaliter, quia ordinarie qui sic operari solent, sunt superbi, quales non solent esse, qui ordinant virtutes ad creatorem; et hoc tantum voluisse Augustinum.

Quomodo licet operari ob finem virtutis, et quando non.

203. Aug. non Porro quod Augustinus non negaverit absolute et simpliciter bona aliqua opera infidelibus, quæ non essent affecta circumstantia ulla vitiante, patet ex lib. de Spiritu et littera: *Eorum quos Christi non justificat gratia, sed impiorum* (id est, infidelium), *nec Deum verum veraciter justeque colentium, quædam facta esse, quæ secundum justitiæ regulam, non solum vituperare non possimus, verum etiam merito recte laudamus.* Et infra: *Sicut non impediunt a vita æterna justum quædam peccata venialia sine quibus hæc vita non ducitur, sic ad salutem æternam nihil prosunt impio* (id est, infideli) *aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cujuslibet pessimi hominis invenitur.* Confirmatur primo, Augustinus contra Julianum *supra* ait virtutes, si quæ videntur esse in infidelibus, non esse veras, quia ad suum non referuntur auctorem, quod et tenet, 5. de Civ. c. 12. *Non est vera virtus*, inquit, *nisi ad eum finem tendit, ubi est bonum hominis, quo melius non est.* Sed hæc ratio tantum concludit virtutes meritorias, seu conducentes directe ad vitam æternam non fuisse infidelibus; ergo vel male ratiocinaretur Augustinus, vel certe loquitur de virtutibus veris, hoc est, conducentibus meritorie seu dispositive ad vitam æternam. Probatur minor, quia non requiritur ad virtutem moralem ordinis naturalis, qua talis est præcise, quod referatur ad finem ultimum: ergo posset esse vera virtus ordinis naturalis in infidelibus, quamvis non referrent illam ad suum Auctorem.

Deinde certum est infideles cognoscentes Deum, posse absque fide supernaturali, de qua loquitur sine dubio Augustinus, ordinare sua opera ad suum Auctorem mediante cognitione naturali, aut fide acquisita, quantum

posset requiri ad rationem veræ virtutis ordinis naturalis; ergo loquitur Augustinus de aliqua speciali relatione ad finem ultimum, nimirum de relatione, per quam essent ista opera meritoria, sed hæc relatio non requiritur ad veram virtutem, nisi quatenus vera virtus diceretur illa tantum, quæ esset meritoria vitæ æternæ; ergo Augustinus dum negat virtutes veras infidelibus, loquitur de vera virtute in hoc sensu.

Confirmatur secundo, quia *lib. 2. de nupt. et concupiscentia, c. 12. et eodem libro contra Julianum*, negat pudicitiam veram infidelibus, quia non propter Deum verum fidem connubii servant, quandoquidem corpus non possit ipsis esse pudicum, cum animus eorum propter infidelitatem fornicatur, juxta illud Psal. 72. *Perdidisti omnes qui fornicantur abs te.* Sed certe hæc etiam ratio non valet, nisi intelligendo per pudicitiam veram illam, quæ placet Deo, tanquam aliquod conducens ad vitam æternam. Confirmatur tertio, quia Augustinus fundatur in auctoritatibus Pauli supra objectis; ergo debet intelligi juxta illas auctoritates; sed illæ, ut visum est, non concludunt aliud, quam non dari opera fructuosa et conducentia ad vitam æternam sine fide.

Confirmatur tertio, quia Augustinus ut dicit non posse dari opera bona sine fide, ita etiam dicit non dari opera bona sine charitate et amore Dei; ergo sicut non potest esse verum universaliter quod non possit dari opus bonum absque circumstantia vitiante sine amore Dei, et charitate in mente Augustini, ut postea videbimus, ita non debet esse verum quod non possit dari tale opus bonum absque fide. Consequentia patet a paritate rationis. Probatur antecedens ex c. 3. *Absit, ut in aliquo sit vera virtus, nisi vere sit justus*; et inferius addit sine Dei amore, nihil esse bonum. Sed vera justitia et amor Dei non habentur in peccatoribus; ergo sentit non dari veras virtutes in peccatoribus, sicut sentit eas non dari in infidelibus. Et sane ad hoc conducebat ipsius fundamentum præmissum in prima confirmatione, quod æque de infidelibus ac peccatoribus concludit, ut patet.

Circa secundam difficultatem, quæ est an possit dari virtutis actus sine mala circumstantia absque charitate, Joannes Hus hæreticus, ut refertur in Concilio Constant. *sess.* 15. putavit omnia opera peccatoris necessario maculari a peccato ipsi inexistente, et consequenter tenere deberet, supposito quod non possit dari homo, qui non sit affectus peccato mortali, vel charitate, non posse contingere, ut detur actus bonus moraliter absque charitate. 206.

An possit absque charitate dari vera virtus sine circumstantia vitiante.

1. Sententia negativa.

Ad hanc sententiam accessit Catharinus *in cap. 3. Genes.* supra illa verba: *Adam ubi es?* asserens actum virtutis necessario requirere ut sit sine circumstantia vitiante, quod referatur in Deum summe dilectum, vel actu, vel virtute, qualiter referri posse non videtur absque charitate; ita etiam sensit Baius, nam *propositio* 35. ex damnatis ejus est: *Omne quod agit peccator, aut servus peccati, peccatum est.* Et propositio 40. est: *Peccator in omnibus suis actibus servit dominanti cupiditati.*

Communis tamen sententia, quam tenet Doctor hîc, est, peccatorem manentem in tali statu posse elicere actus virtuosos sine ulla circumstan- 207.

2. Sententia communis, et Doctoris vera abs-

que charitate posse dari actum virtutis sine circumstantia vitiante.

tia vitiante, et consequenter virtutes morales acquisitas, saltem non esse connexas cum charitate.

Probatio Suarii.

Probat Suarez *lib.* 1. *de necessitate gratiæ, cap.* 4. ex omnibus Scripturæ locis, quibus invitantur peccatores ad actus, quibus possint a Deo, vel meliorem statum, vel aliquid boni impetrare, ut Luc. 11. *Date eleemosynam, et ecce omnia munda sunt vobis*, et, *Dimitte nobis debita nostra*, quæ consilia vel præcepta non justis tantum, sed peccatoribus proponuntur, sicut et illa Baptistæ exhortatio : *Facite fructus dignos pœnitentiæ.* Sed certe hæc,

Non sufficit prædicta probatio secundum se præcise.

et similia loca secundum se præcise sumpta non sufficiunt, quia possent peccatores acquiescere istis præceptis, consiliis ac exhortationibus, non ita, ut dum actu acquiescerent, manerent peccatores ; nam si ex perfecta charitate darent eleemosynam, aut peterent sibi dimitti peccata, aut facerent pœnitentiam, sine dubio satisfacerent istis invitationibus, et tamen non sequeretur quod ab illis manentibus peccatoribus provenirent isti actus boni, ut patet, quandoquidem pro quocumque instanti, pro quo eliciunt actum perfectæ charitatis justificentur et liberentur a peccatis, non quidem per ipsum charitatis fomitem, sed per habitum, charitatis, qui tum infunditur.

208. Probatio 2. ejusdem.

Probat secundo ex Jacobo 2. *Qui totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus ; utique,* inquit Suarez, *quoad inimicitiam cum Deo, non quoad malitiam* ; ergo inimicus Dei potest aliqua præcepta servare, et consequenter opus bonum facere, nam qui male operatur, jam transgreditur aliquod præceptum.

Confirmatio.

Confirmatur hoc auctoritate Basilii *hom.* 7. *in divites*, qui cum dixisset multos esse, qui cætera præcepta servant, et eleemosynas non faciunt, subdit : *Quid his cætera virtutum diligentia prodest ? non propterea regnum Dei consequentur.* Verum hæc probatio minus valet quam præcedens ; concessa enim explicatione loci Jacobi, manifeste patet consequentiam non valere ; neque enim Jacobus dixit quod ille qui offendit in uno, et fit inimicus Dei, non minus quam si offendisset in omnibus, servat, aut omnem aut partem aliquam legis per observationem aliquam positivam, quæ sola potest facere ad propositum ; unde ergo sequitur quod inimicus Dei possit in eo statu permanens aliquod præceptum observare ?

Reji

Adde posse quempiam præceptum aliquod particulare observare, quamvis male ageret et transgrederetur aliud præceptum, ut si quis daret eleemosynam extreme indigenti ob vanam gloriam, aut audiret Missam ; is sine dubio satisfaceret præcepto charitatis de adjuvando proximo, et præcepto Religionis de audienda Missa, quantum ad hoc quod non teneretur, tum aliam Missam audire, aut dare aliam eleemosynam, licet peccaret contra aliud præceptum prohibens vanam gloriam. Unde patet non valere etiam secundam consequentiam Suarii, nimirum quod si possit quis observare aliquod præceptum, possit bene operari. Nec magis certe valet probatio ejusdem consequentiæ, nimirum, qui male agit, transgreditur aliquod præceptum ; ergo non observat præceptum aliquod, ut patet ex terminis, et instantia præmissa, quam ipsemet admittit in tractatu de legibus sæpissime. 2

Pra tum cula set c vari ne

Ad confirmationem etiam dici posset S. Basilium non dixisse quod pro tempore, quo eleemosynam peccaminosi omitterent divites, aut pro alio sequenti, quo non liberentur a peccatis, cætera præcepta servarent positive ; sed quod quamvis antecedenter cætera præcepta observarent, et essent ad ea observanda faciles, si tamen omitterent eleemosynam cum tenerentur, non consequerentur regnum Dei, propter præcedentem illam observantiam, aut quamcumque etiam sequentem, nisi dimitteretur ipsis peccatum illud non datæ eleemosynæ, quod quidem verum est propter illud Jacobi : *Qui offendit in uno, factus est omnium reus.*

Probat denique ratione, quia sicut potest quis habere habitum intemperantiæ, et tamen elicere aliquem actum temperantiæ, ita posset quis, non obstante peccato habituali, elicere aliquem actum bonum, in quem non influeret peccatum habituale. Item, quia posset quis in puris naturalibus elicere aliquem actum bonum ; ergo et in statu peccati habitualis, quia peccatum habituale non minuit ejus vires, nec influit in actum, quia hoc pendet ex libertate voluntatis.

Neutra ex his probationibus sufficit. Non prima, quia habitus intemperantiæ non tollit principium physicum sufficiens ad actum temperantiæ ; peccatum autem habituale tollit principium physicum requisitum ad actum bonum, secundum Baium et Catharinum, nimirum charitatem. Rursus, habitus intemperantiæ non maculat hominem, nec afficit ipsum aliqua indignitate, nisi quatenus principiat actum physicum indecentem hominem, aut quatenus est principiativum ejus, et propterea non debet habere influxum moralem aut physicum in actum temperantiæ, imo potest facere ad perfectionem moralem talis actus, quia ob illum habitum actus ille esset difficilior, et quo difficilior est actus, eo cæteris paribus est melior moraliter secundum omnes. Peccatum autem habituale maculat moraliter hominem secundum se, præscindendo ab omni actu cujus esset principium, neque enim principiat physice ullum, et præterea non concurrit ullo modo ad dignitatem moralem aliquam operis, sed potius ad indignitatem ; ergo non est idem de illo, ac de habitu intemperantiæ dicendum quantum ad propositum.

Secunda probatio minus conducit, quia consequens non sequitur, cum certum sit ob statum peccati differentiam magnam moralem personæ accedere, ob quam existimare quis posset actiones a tali persona procedentes habere aliquem defectum moralem, quem non haberent, si procederent a persona non affecta peccato. Probatio etiam consequentiæ non urget, quia sicut charitas seu gratia potest addere circumstantiam moralem majoris bonitatis actui ab habente ipsam proveniente, quamvis non augeat vires physicas in ordine ad talem actum, nec diminuat in ordine ad oppositos actus, nec influat etiam physice ullo modo in talem actum, ita etiam peccatum posset addere circumstantiam vitiantem actui, quamvis non minueret, nec augeret vires physicas, nec physice influeret. Quod si loquatur Suarez de influxu morali, petit principium, hoc est enim quod est in controversia, et dependentia actus a libertate

311. Rejicitur 2. ratio Suarii. Quamvis aliquis in puris naturalibus posset elicere actum bonum non sequeretur quid peccator posset.

Peccatum habituale non ideo inficeret actum qui tolleret vires physicas, aut haberet aliquem effectum physicum respectu actus.

voluntatis non tollit quin possit a peccato trahi circumstantia mala, sicut non tollit quin a circumstantia gratiæ aut majoris dignitatis humanæ, verbi gratia, regia (quamvis hæc consistat formaliter in denominatione extrinseca, vel in respectu rationis) possit actus libere productus accipere bonitatem aliquam, vel malitiam sic, ut humilitas Regis esset melior quam plebeii, sine ulla differentia alia, quam quæ accederet ex conditione personæ, sicut et ebrietas Regis esset peccaminosior quam privatæ personæ.

212. Nec mirum videri debet quod cum controversia hujus rei sit majori ex parte cum hæreticis, impugnemus has Suarii probationes ; tum quia id deservit ad veritatem in ipsis probationibus eruendam, et etiam ne cum hæreticis agentes tam infirmo inniteremur fundamento ; tum quia ipsemet rejicit satis fuse aliorum probationem desumptam *ex Act.* 10. ubi dicit Angelus Cornelio : *Orationes tuæ et eleemosynæ tuæ ascenderunt in memoriam in conspectu Dei*, ex quo loco colligitur istas orationes et eleemosynas fuisse opera bona. Sed Chrysostomus, Theophylactus et Œcumenius existimant Cornelium, cum fecisset illa opera non fuisse justum, sed peccatorem ; imo et Augustinus *epist.* 57. idem sentire videtur, nam cum dixisset aliquos non erutos a potestate tenebrarum, nec translatos in regnum filii charitatis Dei, atque adeo non affectos gratia sanctificante, nec justos, aliquod virtutis interdum operari, id probat exemplo hujus Cornelii fundato in prædicto loco. Hanc, inquam, probationem tantorum Patrum auctoritate munitam rejicit ipse Suarez, quod probabilius existimet Cornelium, tum fuisse justum ; cur ergo illius probationes nullius Patris auctoritate fultas, et in se inefficaces nobis impugnare non liceret. Adde hanc quam ille rejicit expositionem istius loci non posse non esse probabilem, cum ei faveant isti Patres, et quamvis probabilius esset oppositum ; hinc non sequeretur quin esset bona probatio, quia probabiles etiam probationes præsertim desumpta probabilitate ex auctoritate Patrum, sunt bonæ Theologicæ. Deinde non sufficienter ostendit alterum dicendi modum, ob quem illum rejicit esse probabiliorem, ut motiva ipsius consideranti patet facile.

Satis probabiliter probatur conclusio ex laude orationum Cornelii, Act. 10. quidquid dicat Suarez.

Melius ergo probatur hæc communis sententia ; primo, quia actus fidei, quem adultus peccator debet habere, antequam justificetur, juxta illud Pauli Hebr. 11. *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est*, est actus bonus, aut saltem non necessario debet esse malus, quia non oportet peccatorem habere actum malum, ut accedat ad Deum ; ergo dantur actus boni in peccatore. Deinde attritio de peccatis, et timor etiam pœnarum inferni qui actus habentur ante justificationem, quandoque sunt actus boni ; nam alias non proponeret Deus motiva ad eos invitantia, ut sæpissime facit, et speciatim Christus : *Timete eum, qui potest mittere in gehennam ignis*.

Probatur secundo ex Concilio Tridentino, *sess.* 6. *can.* 7. ubi definitur omnia opera ante justificationem facta, non esse peccaminosa, et *cap.* 6. proponit plures dispositiones ad justificationem, quarum plurimæ procedunt a peccatore etiam manente peccatore ; sed certum est actus peccami-

nosos non posse esse dispositiones ad justificationem, nec ad ullam gratiam, sed potius ad pœnam et damnationem.

Confirmatur, quia *sess.* 14. *cap.* 4. expresse docet Concilium attritionem imperfectam, quæ non habet necessariam connexionem cum charitate donum esse Dei : *Et Spiritus sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo penitus adjutus viam sibi ad justitiam parat.* Et infra dicit tali timore utiliter concussos Ninivitas ad Jonæ prædicationem. Hanc doctrinam supponit etiam Concilium Arausicanum, dum inter bona opera, ad quæ requirit, gratiam particularem Dei proponit initium bonæ voluntatis, fidem spem et charitatem disponentem ad justificationem.

Probatur etiam ratione, quia non obstante quod quis sit peccator, potest tendere aliquo actu in honestatem virtutis, neque enim, ut patet experientia, ab hoc retardat, aut physice aut moraliter peccatum habituale saltem semper ; sed actus quo sic tenderet, esset bonus moraliter, nam peccati habitualis circumstantia non potest inficere ipsum, nisi quatenus impediret ne tendere posset in bonum honestum.

Confirmatur efficaciter : Primo, quia gratia sanctificans non dignificat omnes actus provenientes a justo, sed solummodo actus alias bonos. Certum est enim justos peccare venialiter, juxta illud, *septies in die cadit justus* ; ergo peccatum habituale non inficiet omnes actus provenientes a peccatore seu injusto, sed solum actus, alias malos ; consequentia patet a paritate rationis. Hinc confirmatur secundo, non omnes actus justi sunt boni, sed quidam boni, quidam mali ; ergo nec omnes peccatores sunt mali, sed quidam mali, quidam boni ; et per hæc patet ad fundamentum Joannis Hus, nimirum quod peccatum maculat omnia opera a peccatore provenientia. Fundamentum Hus solvitur.

215. Objectio ex Isaia.

Objicies præterea primo, Isaiæ primo : *Quo mihi multitudinem victimarum vestrarum, dicit Dominus ? plenus sum ; holocausta arietum, et adipem pinguium, et sanguinem vitulorum et agnorum, et hircorum nolui* ; et infra : *Ne offeratis ultra sacrificium frustra ; incensum abominatio est mihi,* etc. ubi rejicit Dominus opera hæc bona Religionis, quia, ut subjungitur, manus eorum, qui illa offerebant, sanguine plenæ erant, quia ipsi erant peccatores. Confirmatur, quia Matth. 7. dicitur : *Non potest arbor mala fructus bonos facere.* Confirmatio ex Matth.

Respondetur primo, illa opera solum rejici tanquam non utilia ad consequendam amicitiam Dei, et vitam æternam, quoties fiebant ab iis, qui adhuc persistere volebant in affectu peccandi, et non proponebant relinquere peccata, quibus offendebant Deum. Responsio 1. Respondeo secundo, quod illa opera quæ de se erant instituta ad venerationem et honorem Dei, non placebant Deo, ut fiebant tum tempore Isaiæ, quia cum aliquibus malis circumstantiis fiebant, et propterea merito rejiciebantur. Responsio 2.

216. Responsio ad confirmationem. Quomodo arbor mala non facit fructus bonos.

Ad confirmationem communiter respondetur Christum locutum in sensu formali, ita scilicet ut voluerit quod arbor mala ut mala non possit facere fructus bonos ; sed quamvis hoc verum sit, tamen omnino videtur Christum aliud intendisse, nam de hoc nemo dubitare poterat, et omnino

non esset necessaria talis doctrina, nec utilis. Itaque genuinus sensus videtur quod quemadmodum arbor mala non potest producere fructus bonos, sed semper producit tales fructus malos, ut ex iis possit colligi quod sit arbor mala, ita etiam professores malæ doctrinæ, et hypocritæ ac simulatores, qui in illo nomine malæ arboris significantur, non possent ita bene operari, moraliter loquendo, quin ex operibus tanquam ex fructibus cognosci possit quod sint tales. Hinc autem non sequitur, quin aliquando tales etiam bene operari possint et operentur, nec similitudo eorum cum arbore mala debet currere, ut aiunt, quatuor pedibus, ita ut quemadmodum arbor mala nullum fructum bonum fert, sic illi nullum opus bonum eligere possint. Quod si etiam sic currere deberet, adhuc manebit nostrum intentum, nam arbor mala dicitur illa communiter, quæ paucos fructus bonos facit ut nux, quæ plures nuces amaras et paucas dulces edere solet; ergo similiter professor malæ doctrinæ, et hypocrita, quamvis aliqua opera bona faceret si tamen plura multo fecisset mala, posset dici arbor mala, etiam currente quatuor pedibus similitudine, nec tamen sequeretur inde aliquid contra nos.

217. Objectio ex Catharino.

Objicies secundo ex Catharino, quod omnis actus bonus debeat referri in Deum summe dilectum, sic autem peccator manens peccator, nequit referre suos actus; ergo non potest habere actus bonos. Respondetur negando majorem, quia neque ex natura rei est talis obligatio, cum quamvis non esset nec cognosceretur Deus, modo essent homines, et reliqua quæ modo sunt, posset esse actus bonus; et de facto omnes actus boni ipsorum justorum non referuntur in Deum summe dilectum semper, neque etiam ex ullo præcepto, aut ordinatione divina, cum talis ostendi non possit.

Responsio. Omnis actus bonus non debet referri in Deum summe dilectum.

Objicies tertio ex eodem: opus bonum debet esse ex habitu virtutis: peccator non habet talem habitum, ergo. Respondeo negando majorem, quia opus bonum ordinis naturalis præsupponitur necessario ad habitum bonum talis ordinis, quandoquidem omnis talis habitus acquiratur per actus. Quod si intelligat majorem de habitu virtutis infuso, etiam neganda est major universaliter, quia non omne opus bonum debet esse ex tali habitu; et præterea neganda est minor, quia peccator potest habere habitum infusum fidei ac spei saltem, ut postea videbimus; et potest habere plurimos habitus virtutum acquisitarum, imo et omnes, quas, cum esset justus, habuit, in eo postea remanent dum fit peccator.

Objicies quarto ex eodem, et forte est declaratio seu confirmatio præcedentis objectionis: Homo ab initio erat ita conditus a Deo, ut deberet habere justitiam, et ex ea operari; ergo quoties non operatur ex justitia peccat, sicut quoties non habet ipsam justitiam est peccator. Respondetur primo ex hac doctrina posse argumentum desumi contra Catharinum, quia sicut licet quoties non habet quis justitiam sit peccator, non tamen peccat peccato novo, ut manifestum videtur, ita licet quoties non operatur ex justitia esset peccator, non tamen deberet peccare de novo, et consequenter posset habere opus non malum, atque adeo bonum. Respondeo secundo, negando quod homo deberet semper

operari ex justitia, quam deberet habere. Respondeo tertio, negando consequentiam, quia licet deberet operari ex justitia, non tamen omne opus quod non faceret ex justitia deberet esse peccatum, sed solum illa opera quæ impedirent quominus operaretur ex justitia, talia autem opera non essent omnia, aut ulla opera bona.

Objicies ultimo Augustinum plurimis locis negare opus bonum fieri posse absque charitate, sic tenet Retract. cap. 15. *Voluntas sine charitate non est nisi vitiosa cupiditas*; item lib. de gratia et lib. arb. *Præcepta charitas tanta ac talia sunt ut quidquid se putaverit homo facere bene, si fiat sine charitate, nullo modo fiat bene;* et lib. 1. de gratia Christi : *Quid boni faceremus, nisi diligeremus*; et infra : *Ubi non est dilectio, nullum bonum imputatur, nec recte bonum opus vocatur, quia quod non est ex fide peccatum est.*

Respondetur ista prima verba non haberi in Augustino, quamvis nomine ipsius citentur ex illo loco; in quo tamen, quod cum hoc similitudinem habeat, nihil dicit aliud quam quod *voluntas, si non sit liberata, potius cupiditas quam voluntas dicenda sit;* cujus sensus est, quod voluntas nisi sit liberata per gratiam actualem a pondere et inclinatione in malum, potius dicenda sit cupiditas, id est, agens vitiose, quam voluntas, id est, agens bene, quod licet verum esset, non facit ad propositum. Dato etiam quod prædicta verba haberentur apud Augustinum, sensus esset quod voluntas sine charitate non est nisi vitiosa cupiditas, non quod nihil boni possit facere, sed quod tam parum soleat, ut pro nihilo reputandum sit, et quod quantum ad consecutionem finis ultimi, et liberationem ab inferno, perinde esset ipsi habere quæcumque bona opera, quæ faceret, ac non habere nisi accederet charitas. In secundo loco idem vult, nempe nihil fieri libere ad consecutionem beatitudinis absque charitate, sic scilicet ut posset sufficere absque charitate, et sic etiam intelligendus est tertius locus, ut patet ex ultimo loco.

Possent etiam omnia hæc aliaque similia intelligi de charitate, non formali tantum, sed vel formali, vel de virtute disponente ad charitatem, sive actuali, sive habituali; sic autem in rigore intelligi posset quod voluntas absque charitate nihil omnino, operetur, nisi quod malum est. Ratio autem hujus expositionis desumi posset ex simili modo exponendi locum Pauli : *Sine fide impossibile est placere Deo;* ex quo loco ipsemet Augustinus et Theologi communiter dicunt fidem esse initium justificationis, et omnia opera conducentia ad vitam æternam, et exigentia gratiam Christi procedere ex fide. Sed hoc nequit intelligi de fide formaliter accepta, quandoquidem pia voluntatis affectio et prima cogitatio, ad quam sequitur, sint conducentia ad vitam æternam, et ex gratia Christi, ut definitur in Arausicano; ergo per fidem intelligitur ibi non solum fides formalis, sed etiam quod ad illam disponit, ita ut sensus sit quod sine fide vel sine actibus disponentibus ad fidem non possit quis placere Deo ; cur ergo similiter quando dicit Augustinus non posse voluntatem bene agere sine chatate id non posset intelligi de charitate vel formali, vel virtute dispositiva ad ipsam? 220, Alia expositio Augustini.

Tertia difficultas hujus articuli, nimirum, an virtus moralis habita sine 221.

An virtus moralis habita sine charitate sit vera virtus.

charitate sit dicenda vera virtus, tantum potest esse in controversia nominali, quia si intelligatur per veram virtutem illa, quæ inclinat ad bonum honestum sine circumstantia vitiante, certum est illam esse veram virtutem, et sic debere vocari ; si autem intelligatur per veram virtutem, illa tantum quæ conducit ad finem ultimum consequendum, et per se ordinatur directe ad illum, sive elicite, sive imperate, illa virtus non esset vera virtus. Et sane Scotus ipse in textu *num.* 26. proponit hanc duplicem acceptionem, et conformiter resolvit hanc difficultatem, et S. Thomas ; 1. 2. *quæst.* 65. *art.* 2. nihil aliud contendit. Unde quamvis Scholiastes dicat Scotum docere contra D. Thomam virtutes morales veras et proprias dari sine charitate atque aliis Theologicis, omnino videtur mihi quod Scotus in resolutione hujus articuli, quantum ad hoc, conveniat cum D. Thoma id quod ex ipso textu manifeste patet, et speciatim ex verbis ipsius eodem n. 26. in fine : *Nam virtutes non sunt veræ sine charitate, quia non perducunt ad beatitudinem ;* et paulo ante : *et ideo sunt imperfectæ sine charitate, sine qua non possunt sic ordinare* ; quibus verbis patet Scotum dicere quod virtutes morales sint imperfectæ, quatenus secundum se non conducunt ad acquisitionem finis ultimi, quamvis (ut ibidem dicit) ex eo quod hæc perfectio ordinandi hominem ad finem charitatis, aut conducendi ad finem ultimum, non competat ipsis ex natura sua intrinseca, sed ex charitate ipsis extrinseca, possint et debeant dici perfectæ secundum suam speciem, cum nulla perfectio debita isti speciei ex natura sua intrinseca desit ipsis, ex eo quod non conjungantur cum charitate. Et per hoc manet explicatus totus textus jam propositus.

Scotus in hac resolutione convenit cum D. Thom.

(q) *Sed si e converso*, etc. Hîc tenet virtutes Theologicas non habere talem connexionem cum moralibus virtutibus, quin Theologicæ possint haberi sine moralibus, saltem quoad habitum quæ est quarta difficultas hujus articuli. Probat Doctor experientia clarissima, et quam nemo potest negare, adulti habentis multos habitus vitiosos et de novo conversi ad pœnitentiam, ac justificati ; talis enim non haberet habitus virtutum oppositarum istis vitiis, quia sentiret difficultatem bene operandi jam justificatus, et quia ante justificationem non esset necesse ut eliceret plures actus istarum virtutum ; sed sine pluribus talibus actibus non posset acquirere habitus virtutum moralium, ergo non semper justificatus habet habitus virtutum moralium, sed semper habet habitus virtutum Theologicarum ; ergo hæ possunt et solent esse sine illis omnibus. Hæc probatio convincit intentum de virtutibus moralibus acquisitis, seu per se non infusis, nec de illis videtur loqui S. Thomas 1. 2. *q.* 65. *art.* 3. sed de moralibus per se infusis ; unde quamvis hîc etiam Scholiastes dicat Scotum concludere contra D. Thomam, non existimo ita esse.

SCHOLIUM.

Tenet Doctor non constare dari virtutes morales infusas, et reddit hujus rationem. Ita Henr. Quodl 6. quæst. 12 Dur. 3 d. 33. q. 6. Occham 4. q. 3. ad 3. et 4. Gabr. 4. d. 4. q. 1. art. 1. con. 7. et art. 3. dub. 2. Rubion hic q. 1. art. 2. Bassol. 3. d. 33. q. 2. art. 3. Argen. ibi q. 1. art. 1. Alm. tr. 3. mor. cap 9. Marsil. 4. quæst. 10. Probabilem ait Assor. 1. tom. lib. 3. cap.

28. q. 4. et omnes Scotistæ. Est contra D. Thom. 1. 2. q. 63. art. 3. et 4. ubi Medina art 3 temere asserit esse ingentem temeritatem negare morales infusas. Vide Pitig hîc art. 12. qui solvit arg. contra hanc sententiam.

Quod si dicatur (r) huic in pœnitentia esse infusas virtutes etiam morales, et consimiliter de parvulo in Baptismo ; et per hoc salvetur prædicta connexio, quia si non habet innatas, saltem habet infusas ; quod probatur, quia habebit eas in patria secundum Augustinum, et adducitur in littera ; non videtur enim probabile, quod haberet eas in patria, nisi haberet eas in via, nec acquirit eas in via, cum statim moriatur.

Licet de istis virtutibus moralibus infusis multa dicantur, scilicet quod videntur necessariæ propter modum, medium et finem, quia tamen omnis finis, quem non possunt habere ex specie sua, determinatur sufficienter ex inclinatione charitatis ; modus autem et medium determinantur per fidem infusam : ideo non videtur necessitas ponendi virtutes morales infusas, sed acquisitas tantum in his, qui habent eas acquisitas, vel habere possunt ; nec etiam in aliis, qui scilicet non possunt eas acquirere propter defectum usus liberi arbitrii, quia non est major ratio, quare isti debeant habere, et non illi.

Et tunc ad illud de parvulis potest dici, quod non est necesse eos habere virtutes morales in patria, sed sufficit quod bene disponantur circa appetibilia per charitatem ; charitas enim disponit circa omnia volibilia in una ratione volibilis, et quod non oportet quod habeant omnem scientiam in genere proprio, sed sufficit habere eam in Verbo, quæ est notitia perfecta.

Vel secundo, si habuerunt eas, potest dici, quod infundentur eis in instanti beatitudinis ; non est enim magis necesse illa, quæ pertinent ad viatorem, si aliquando esset futurus viator, dari sibi in Baptismo, quam ea quæ pertinent ad statum comprehensoris dari sibi in instanti beatitudinis, imo magis rationabile hoc quam illud.

Vel tertio potest dici, quod si illa pertinent ad aliquam perfectionem comprehensoris, et non dentur in instanti beatitudinis, poterunt eas acquirere per actus suos ; sicut enim non apparet ratio, quare non poterunt addiscere aliqua scibilia in genere proprio, quæ primitus non noverunt, ita non apparet ratio, quare non poterunt ex bonis electionibus circa appetibilia ad finem, non tantum ut sunt volenda propter Deum in se, sed ut sunt volenda inquantum commoda sibi, acquirere sibi unum habitum inclinantem ad electionem talium appetibilium sub propria ratione, et ita virtutem moralem.

COMMENTARIUS.

(t) *Quod si dicatur huic in pœnitentia*, etc. Jam accedit ad quintam difficultatem hujus articuli, quæ est an dentur virtutes morales per se infusæ, et est in magna controversia. Affirmativam partem cum D. Thoma *quæst*. 63. *art*. 3. tenent Cajetanus, Conradus, Medina, *ibid*. D. Bonaventura, Richardus, Capreolus, Pal. Hispalen. 3. *dist*. 33. Vega *lib*. 7. *in Trident. cap*. 24. 223. An dantur virtutes morales per se infusæ. Sententia affirmativa.

Val. *quæst.* 6. *de virtutibus punct.* 1. Vasquez *disp.* 86. Suarez *lib.* 6. *de grat. cap.* 9. et alii plures, quos citat et sequitur Aversa *quæst* 35. *sect.* 8. Ex his autem antiquiores aliqui, quod rationibus non potuerunt, censuris conati sunt persuadere; nam Capreolus oppositum hujus sententiæ erroneum, Conradus contra definitionem Ecclesiæ, Medina oppositum fidei, et temerarium; sed doctius multo et gravius recentiores Suarez, Vasquez, Salas, Lorca, Curiel, et alii hanc rem nullo modo spectare ad fidem putant, et ita sane est. Mirum autem est Medinam putare hanc sententiam esse de fide certam, idque eum colligere ex Scripturis, cum tamen ipsemet neget sufficienter colligi posse ex solis Scripturis dari virtutes Theologicas per se infusas, et cum apud omnes in confesso sit magis certum esse quod Theologicæ sint per se infusæ quam morales ullæ.

2. Sententia, et conclusio nostra est, non dari virtutes morales per se infusas.

Negativam partem tenet Scotus hic cum citatis a Scholiaste, et omnibus Scotistis, qualium Doctorum sententiam erroris aut temeritatis damnare, ob tam levia quam adducunt adversarii, fundamenta minus considerate factum videtur, ne quid gravius dicam. Ut autem hæc controversia gravissima melius penetretur, et quam vim habeant utriusque partis fundamenta, et etiam Scotistarum plures rationes, meo judicio insufficientes, examinabo.

224

Prima probatio partis negativæ ex discursu Scoti discursu Scoti dist. præced.

Probant ergo primo ex discursu Scoti supra *dist.* 34. quo probat non distingui dona, beatitudines ac fructus a virtutibus moralibus et Theologicis, quia scilicet non sunt ponendi alii habitus in viatore, quam possunt sufficere ad perficiendum ipsum in ordine ad Deum ac creaturas; sic autem sufficienter ordinatur per Theologicas ac morales, ut ibi probavimus; ergo non sunt necessarii habitus morales per se infusi.

Verum hæc probatio secundum se præcise non urget, quia negari posset consequentia, nam licet sufficienter perficeretur homo in ordine ad Deum, et creaturas per virtutes Theologicas et morales; tamen non propterea sequitur quod sufficienter ordinatur per Theologicas ac morales acquisitas, quia quemadmodum præter Theologicas acquisitas, ulterius ponuntur Theologicæ per se infusæ secundum omnes, non quod id simpliciter esset necessarium, seclusa auctoritate aliqua, cui esset deferendum, sed quod esset necessarium ad melius esse, ut scilicet perfectius quis operaretur circa Deum, et ea quæ ordinantur ad ipsum per infusas virtutes, quæ perfectiores sunt, quam per acquisitas, quæ sunt imperfectiores. Ita similiter possent poni præter virtutes morales acquisitas morales infusæ, non quod hæ simpliciter necessariæ essent viatori, sed quod essent necessariæ ad melius esse, ut scilicet perfectius operaretur quis per eas circa illarum virtutum objecta, quam posset facere per solas virtutes acquisitas.

Quæ responsio maxime confirmari potest in nostra sententia, qui putamus virtutes acquisitas et infusas non distingui inter se penes objecta, quandoquidem circa idem objectum materiale et formale, circa quod versatur fides infusa supernaturalis, possit versari fides acquisita. Hinc enim posset quis sic discurrere, licet posset quis, quidquid credit fide divina, credere fide humana, et ob eamdem rationem, tamen ut perfectius illud

ipsum credat, ponitur in ipso fides per se infusa, et ad hoc necessaria est, saltem necessitate utilitatis et majoris perfectionis ; ergo licet posset quis per virtutes morales acquisitas tendere in quæcumque objecta, in quæ tendere potest per virtutes morales infusas, et ob quamcumque rationem, tamen poni debent virtutes morales infusæ, ut perfectius tendat in eadem objecta ob easdem rationes, nisi ostendi possit aliqua implicantia in talibus virtutibus, ut vix fieri potest ; et si posset, tum vi istius implicantiæ, et non vi hujus probationis stabilienda esset conclusio. Et sane discursus jam factus, supposita possibilitate virtutum moralium, (quæ non est neganda, nisi possit ostendi implicantia) mihi semper fuit potissimum oppositæ sententiæ fundamentum, quodque solum mihi eam probabilem facit, seclusa probabilitate, quam a Doctoribus eam tenentibus magnam accipit. Unde postea illum contra nostram conclusionem et sententiam proponemus, ac solvere conabimur.

Probant secundo, quia sequeretur quod darentur præcepta distincta de virtutibus per se infusis, et vitia per se opposita ipsis, distincta a vitiis oppositis virtutibus moralibus acquisitis ; quando enim honestates sunt distinctæ, etiam inhonestates oppositæ erunt distinctæ. Sed hoc est falsum, tum quia præcepta omnia virtutum moralium implentur per actus virtutum moralium acquisitarum ; tum quia non confitentur homines peccata specialiter facta contra virtutes morales infusas, nec confessores illa examinant ; quod tamen deberent facere, si darentur talia peccata specialia.

Contra tamen hanc probationem facit quod probet nimium ; si enim valet, sequitur non dari virtutes Theologicas infusas, nam non sunt aliqua præcepta particularia de Theologicis infusis, nec vitia aliqua specialiter ipsis opposita, distincta a præceptis, quæ sunt de fide, spe et charitate acquisitis, et a vitiis his oppositis ; nec confitentur homines peccata ulla specialiter opposita Theologicis acquisitis, nec Confessores talia peccata specialiter examinant ; ergo si propter hanc rationem non dantur virtutes morales infusæ, nec dabuntur Theologicæ infusæ. Quod si dicatur iisdem præceptis, quibus in Scriptura ac Patribus præcipitur fides, spes et charitas, præcipi, aut solos actus virtutum Theologicarum, aut illos simul et naturales, aut illos vel naturales disjunctive ; similiter dicere possunt assertores virtutum moralium per præcepta, quæ sunt in Scriptura et Patribus de virtutibus moralibus præcipi, vel solos actus virtutum moralium infusarum, vel illos simul et actus moralium acquisitarum, vel illos aut actus acquisitarum disjunctive. Et similiter si dicatur quod eo ipso quo quis confitetur se non amasse Deum super omnia, et proximum sicut seipsum, vel odio ipsum habuisse, eo, inquam, ipso si dicatur, quod sufficienter confitetur peccatum, quod est contra charitatem infusam et acquisitam, nec aliud ulterius debet examinare Confessarius ; pari ratione dici poterit quod confitens se intemperate vixisse, eo ipso sufficienter confiteatur peccatum particulare, si quod sit contra temperantiam tam per se infusam quam acquisitam.

Eadem præcepta sunt de virtutibus infusis acquisitis.

Confirmatur, quacumque ratione odio prosequens proximum se habet 227.

Confirmatio.

ad præceptum charitatis contentum in Scriptura et Patribus, et ad charitatem infusam ac acquisitam, eadem se habet injuste aut intemperate se gerens respectu præceptorum de temperantia et justitia, et respectu virtutum infusarum ac acquisitarum justitiæ et temperantiæ.

Unde si odio prosequens proximum dicatur infringere duo præcepta charitatis, unum infusæ, et alterum acquisitæ; aut si dicatur unum solum infringere; et similiter si dicatur committere duo peccata, unum contra infusam, alterum contra acquisitam; aut unum peccatum contra utramque, aut contra unam tantum ex ipsis; eodem sane modo discurri, proportione servata, potest de intemperate aut injuste vivente, quod scilicet infringat duo præcepta, aut unum solum, et quod committat duo peccata, vel unum solum.

Quando virtutes distinctæ habent vitia distincta, et quando non.

In rei autem veritate, existimo quotiescumque duæ virtutes distinctæ versantur circa idem objectum formale motivum et terminativum, (ut contingit in virtutibus Theologicis et acquisitis, verbi gratia, in fide infusa et acquisita, quæ in nostris et communioribus jam recentiorum principiis respiciunt idem objectum formale), quodcumque vitium contrariatur et opponitur uni, idem contrariari et opponi alteri; nec consequenter debere esse duo vitia distinctæ speciei ipsis opposita, licet in eodem vitio possint considerari diversæ rationes formales secundum quarum unam posset considerari ut oppositum uni ex illis virtutibus, et secundum alteram alteri.

Hujus autem ratio est, quod catenus vitia opponantur virtutibus, quatenus tendunt in objecta formalia opposita objectis formalibus virtutum, aut quatenus recedunt ab objectis formalibus virtutum, vel modo aliquo incompossibili cum modo virtutis versentur circa illud; ergo impossibile est quin quod vitium opponitur uni virtuti, opponatur etiam cujuscumque alteri, quæ versatur circa idem objectum formale.

Unde infero primo ad propositum, virtutes morales infusas et acquisitas non debere habere vitia distinctæ speciei sibi opposita, ut vult hæc probatio, quam impugno.

2 Vi... infu... bere... den... opp... quæ... si...

Infero secundo, quod quando dicitur quod virtutes distinctæ debeant habere vitia distincta sibi opposita, hoc intelligendum sit, quoties virtutes sunt ita diversæ ut non tendant in eadem objecta materialia et formalia. Et ne videatur mirum quod quælibet virtus distincta non habeat peculiare vitium sibi soli oppositum formaliter, ultra dicta addo non magis id mirum videri debere, quam quod quodlibet vitium non habeat peculiarem aliquam virtutem sibi soli oppositam, sed secundum communem doctrinam non habet; nam avaritia et prodigalitas sunt vitia opposita, et opponuntur uni tantum virtuti, nempe prodigalitati.

Quantum ad illud de præcepto, an scilicet detur præceptum particulare de virtutibus infusis moralibus, dico in primis non esse necesse ut quamvis darentur tales virtutes, daretur aliquod præceptum particulare de ipsis, quia licet essent ex natura sua conducentes ad vitam æternam, et magna perfectio hominis, non tamen ex natura sua sunt necessario conducentes ad vitam æternam, nec talis

Q... dar... virt... fus... deb... dari... cep... il...

perfectio hominis, ut censeri deberet peccare, qui eas non procuraret ; et quantum ad necessitatem, quam haberent ex ordinatione divina, non esset necessarium ut Deus talem ordinationam heberet ; nec tam facile probari potest ex Scriptura, aut Patribus quod eam de facto habuerit. Dico secundo tamen, quod ex suppositione quod dentur virtutes infusæ, verisimiliter præcepta, quæ sunt in Scriptura de virtutibus moralibus, comprehendant illas. Sed de hoc in materia de virtutibus aut legibus per se tractandum est.

Probant tertio, quia per actus virtutum moralium possumus sufficienter mereri vitam æternam, supposita saltem adoptione, quæ fit per gratiam sanctificantem ; ergo frustra ponerentur actus virtutum infusarum, et consequenter frustra ponerentur ipsæmet virtutes. Probatur antecedens, quia alias non possemus per virtutes acquisitas observare præcepta, mediante qua observantia meremur vitam æternam, et consequenter status peccatoris esset incompatibilis cum præceptorum observantia, quod est falsum secundum omnes.

Contra, quia qua ratione possemus supposita adoptione et justificatione mereri per virtutes acquisitas morales, eadem possemus mereri per Theologicas acquisitas, et tamen hoc non obstante ponuntur utiliter Theologicæ infusæ ; ergo eo non obstante ponendæ erunt morales infusæ. Et quemadmodum tota ratio (jam secludo auctoritatem) ponendi Theologicas est, ut mereamur perfectiori modo per ipsas, quam possemus per acquisitas Theologicas ita eadem ratio posset esse ad ponendas infusas morales, nimirum ut perfectiori modo mereremur per illas, quam per morales acquisitas.

Unde in forma responderi posset distinguendo antecedens : sufficienter sicut simpliciter posset sufficere meritum istorum actuum, concedo, sic ut tam perfecto modo posset sufficere, quam si haberemus infusas supposita possibilitate infusarum, nego antecedens.

Ad probationem antecedentis distinguo primum consequens : non possemus observare præcepta tam perfecto modo quam per actus virtutum infusarum, concedo ; non possemus ullo modo sic ut peccaremus eliciendo actus virtutum acquisitarum, nego primam sequelam et secundam etiam.

Itaque quacumque ratione posset peccator observare præceptum charitatis per actum charitatis acquisitæ, et infidelis ac hæreticus præceptum fidei per fidei acquisitæ actus, eadem possent omnes observare præceptum temperantiæ et justitiæ per actus temperantiæ, et justitiæ acquisitæ, quamvis daretur temperantia et justitia infusa.

Probatur quarto ad hominem, impugnando connexionem, quam Thomistæ asserunt inter illas virtutes infusas, et gratiam ac charitatem, sine qua, secundum ipsos, non infunduntur, nec conservantur virtutes infusæ ; connexio gratis asseritur, cum non possit assignari ratio ejus. 230. Probatio alia insufficiens.

Sed quamvis hæc probatio possit valere forte contra illos Thomistas, tamen absolute et simpliciter non sufficit ad probandam conclusionem, quia si non esset aliqua ratio aut auctoritas statuendi illam connexionem, posset aliquis et merito eam negare. Rejicitur.

Si darentur infusæ morales, non necessario connecterentur cum charitate aut gratia.

Et sane quod ad me attinet, si tenerem virtutes infusas morales dari, non tenerem illam connexionem neque in *fieri*, neque in *conservari*, sed dicerem quod quemadmodum de facto aliæ virtutes per se infusæ, ut fides et spes conservantur sine charitate, nec deperditur fides sine peccato infidelitatis ipsi specialiter opposito, aut violatione particulari præcepti fidei ; nec spes etiam tollitur sine peccato aliquo specialiter opposito ipsi, aut sine deperditione fidei ; ita similiter temperantia infusa et pœnitentia infusa non deperderentur, nisi ob peccatum aliquod specialiter ipsis oppositum, aut nisi deperderetur fides. Dico autem *nisi deperderetur fides*, quia cum actus virtutum per se infusarum dependent a propositione fidei per se infusæ, ut communiter supponitur, quandoquidem deperdita fide reliquæ virtutes per se infusæ non possent exire in actum suum, merito tollerentur ab eo qui voluntarie fecit, ut redderentur proxime inutiles per peccatum, quo merebatur auferri sibi fidem, quæ est ratio ob quam communiter teneretur quod ablata fide non maneat spes, quæ tamen manet sicut et fides, ablata charitate.

240\. Alia probatio inutilis. Rejicitur. Objectum naturale posset attingi actu supernaturali.

Probatur quinto, quia objectum virtutum moralium est quid creatum et finitum ; ergo non potest attingi immediate per actum supernaturalem in substantia. Verum hæc ratio difficilis est, nam imprimis difficile est assignare cur quemadmodum objectum increatum et supernaturale potest attingi per actum non solum supernaturalem, sed naturalem etiam, (ut patet ex sæpe proposita doctrina de fide naturali et supernaturali versata circa idem objectum materiale et formale), ita similiter objectum naturale non possit attingi actu naturali et supernaturali ; et quod de facto attingatur, colligi posse videtur ex eo quod quæcumque objecta nos attingimus nostris actibus naturalibus, Deus eadem ipsa attingit actu suo supernaturali et infinito.

Deinde ulterius objecta et actus virtutum naturalium dicunt aliquem ordinem ad supernaturalia, ratione cujus possent attingi actu supernaturali absque implicantia, id quod speciatim patet de virtute Religionis, quæ aliquo modo speciali versatur circa Deum.

Probatur sexto, quia si daretur aliqua virtus moralis per se infusa, maxime Pœnitentia, tum a paritate rationis ; tum quia valde conducit ad acquirendam justificationem et vitam æternam. Sed hæc non est per se infusa ; ergo non datur ulla virtus moralis per se. Minor hujus probationis, in qua est tota difficultas ejus dependet ab iis, quæ dicenda sunt in quarto de virtute pœnitentiæ, quo lectorem refero ad doctissimum commentarium R. admodum Paris Antonii Hiquæi Magistri mei observandissimi, qui sine dubio difficultatem hanc exacte discutiet.

Probatur septimo, a nostro Pitigiano *hic art.* 12. quia, si darentur virtutes morales infusæ, vel essent perfectiores acquisitis, vel æque perfectæ ; sed neutrum dici potest, quia si sic, quandoquidem pueris in Baptismo infundantur, sequeretur quod quando adolescerent, sentirent in se majorem facilitatem, aut æque magnam, ac si haberent habitus acquisitos contra omnem experientiam. *Dicere autem*, inquit, *habitus infusos*,

non dare facilitatem, aut promptitudinem ad operandum, est dicere ipsos non esse habitus.

Ad hanc probationem reduci potest alia, quam subjungit idem auctor, nempe quod adultis, qui acquisiverunt habitus acquisitos virtutum moralium, non sint attribuendæ virtutes morales infusæ, quia vel essent ejusdem speciei cum acquisitis, vel diversæ ; non ejusdem, quia duæ virtutes ejusdem speciei circa idem objectum secundum omnes superfluunt ; non diversæ speciei, quia actus et objecta earum sunt ejusdem speciei.

Sed facillime respondetur ad utramque probationem, habitus infusos morales esse diversæ speciei ab acquisitis, et majoris perfectionis, quam illæ sint. Ad illud autem quod opponitur contra eorum majorem perfectionem, nego sequelam, quia certum est in omni sententia habitus per se infusos non dare facilitatem quam possimus sentire aut experiri in nobis, ut patet in habitibus infusis fidei, spei et charitatis, quæ si darent talem facilitatem, possemus cognoscere quod eos haberemus, contra omnes.

Itaque quemadmodum verum est de virtutibus infusis Theologicis quod non dent facilitatem aut promptitudinem sensibilem, licet sint habitus, ita dici posset quod virtutes infusæ morales essent habitus, quamvis non darent talem facilitatem aut promptitudinem.

Ad illud etiam quod opponitur contra eorum distinctionem specificam, respondeo actus infusarum et acquisitarum esse diversæ speciei, sicut et habitus unde proveniunt, objecta autem possunt esse ejusdem rationis, neque enim ab eo desumitur diversitas istorum habituum ut ad se invicem comparantur.

Et sane quacumque ratione actus et habitus Theologicarum infusarum et acquisitarum distinguentur, eadem ratione actus et habitus moralium acquisitarum et infusarum distingui possunt. Et si Theologicæ acquisitæ et infusæ, exigunt vel non exigunt distinctionem objecti, eodem modo illam exigent vel non exigent morales acquisitæ et infusæ. Unde hæc probatio utraque vel nihil concludit de moralibus infusis, vel destruit Theologicas infusas.

Probatur octavo ab eodem auctore, quia virtutes morales infusæ requirerentur aut ad substantiam operis, aut ad facilitatem et promptitudinem ejus ; non ad promptitudinem, quia illa solum modo acquiritur exercitio, ut patet experientia ; non etiam ad substantiam, quia ad hanc sufficit ipsamet facultas naturæ, quandoquidem possit homo antequam acquirat ullum habitum, elicere aliqua opera bona moralia. Alia probatio inutilis.

Hæc etiam ratio destrueret habitus Theologicos infusos, nam posset aliquis credere ante acquisitionem habitus fidei Deum esse, sicut posset ante acquisitionem habitus temperantiæ elicere actum temperantiæ. Unde si ex hoc sequeretur quod non requireretur virtus temperantiæ ad substantiam actus temperantiæ, sequeretur quod non requireretur fides Theologica ad substantiam actus fidei. Et si dicatur quod virtus Theologica fidei non requiratur ad substantiam omnis actus fidei, sed ad substantiam actuum supernaturalium, ita similiter dici poterit quod non requiratur virtus infusa temperantiæ, ad substantiam omnis actus temperantiæ, sed ad substantiam Rejicitur. Requiritur virtus infusa ad substantiam actus supernaturalis.

actuum supernaturalium temperantiæ. Unde respondeo in forma ad hanc probationem, negando minorem pro secunda parte, et distinguendo ejus probationem : potest elicere aliqua bona opera moralia in substantia naturalia absque ullo habitu, concedo, quia habitus naturales non dant simpliciter posse opera moralia in substantia supernaturalia (qualia essent opera virtutum moralium infusarum, si darentur, et qualia de facto sunt opera elicita virtutum infusarum Theologicarum) absque habitu vel aliquo auxilio, aut concursu physico Dei supplentis defectum habitus ; nego, quia habitus supernaturales dant simpliciter posse ad suos actus, et per hoc distinguuntur a naturalibus.

244. Vera probatio conclusionis. Nulla est necessitas virtutum infusarum moralium.

His ergo probationibus omissis, probatur conclusio efficaciter et breviter, ratione Scoti hîc, quia nullum est principium rationis, aut auctoritatis, ex quo colligatur quod dentur virtutes morales per se infusæ, atque adeo supernaturales in substantia; ergo non sunt ponendæ. Probatur consequentia, quia ex vulgari et communiter recepto axiomate : *non sunt multiplicanda entia absque necessitate*, rationis aut auctoritatis aut experientiæ. Probatur antecedens, quia si quid esset principium, maxime auctoritas vel ratio fundata in aliqua experientia ; sed non est ulla auctoritas id probans, ut patebit ex solutione objectionum (in qua sane solutione maxime fundatur nostra sententia, unde in ea diligentius laborandum erit) ; nec experientia ulla, quia omnis conditio, quam experimur quoscumque actus nostros habere, posset adesse sine virtutibus infusis, alias potuissemus cognoscere nos habere tales virtutes infusas, et consequenter etiam charitatem et gratiam, maxime secundum adversarios, qui dicunt virtutes morales infusas necessariam habere connexionem cum charitate, et e contra.

Confirmatur, non possumus ex ulla conditione actuum nostrorum, quam experimur, cognoscere quod habeamus virtutes Theologicas per se infusas ; ergo neque virtutes morales per se infusas a paritate rationis.

Probatur etiam ad hominem, de temperantia ut sic, suisque speciebus ac etiam fortitudine, quia istæ virtutes ponuntur in parte sensitiva tantum secundum D. Thomam, et suos rigidiores asseclas ; sed absurdum videtur ponere in illa parte virtutem supernaturalem in substantia, et omnino superflue poneretur, quia habitus acquisitus, etiam per actus malos intemperate vivendi esset sufficiens, ut determinaretur illa pars ad temperate vivendum, ex quocumque fine imperaret voluntas tales actus, ut patet ; ergo non datur temperantia aut fortitudo per se infusas.

Objicies primo : Scriptura, PP. et Concilia requirunt ad actus virtutum moralium, ut sunt conducentia ad vitam æternam, gratiam specialem, et dicunt ea esse dona Dei ; ergo sunt supernaturales in substantia isti actus, et consequenter virtutes a quibus proveniunt. Probatur antecedens de prudentia ex Psalm. 93. *Qui docet hominem scientiam* ; et, *Beatus quem tu erudieris Domine :* et Jacobi primo : *Qui indiget sapientia, postulet a Deo.* Confirmat Medina ratione, quia prudentia de supernaturalibus præceptis servandis nequit esse acquisita. Probatur idem antecedens de Religione,

Rom. 8. *Non accepistis Spiritum servitutis in timore, sed accepistis Spiritum filiorum, in quo clamamus, Abba, Pater*; et iterum : *Nam quod oremus nescimus sicut oportet.* Probatur antecedens de continentia, Sap. 8. *Cognovi optime quod nemo potest esse continens, nisi tu dederis.*

Probatur idem antecedens de omnibus virtutibus, Sap. 7. *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, et innumerabilis honestas per manus illius*; et ad Gal. 4. *Qui tribuit vobis spiritum, et operatur virtutes in vobis.*

Respondeo, negando consequentiam, quia quamvis non essent supernaturales in substantia, posset gratia specialis ad illas requiri, et consequenter possent dici dona Dei propter necessitatem gratiæ actualis distinctæ ab habituali, quæ requiritur ad omnes actus conducentes ad vitam æternam, ultra quamcumque gratiam habitualem. Unde Innocentius I. in epist. ad Concil. Carthag. *Omnes Sancti*, inquit, *sine adjutorio gratiæ Dei nihil se agere posse testantur*: et Augustinus de natura et gratia, cap. 26. *Sicut oculus sanus corporis, etiam plenissime sanus, nisi candore lucis non potest cernere, sic homo etiam perfectissime justificatus, nisi æterna luce justitiæ divinitus adjuvetur recte non potest vivere.*

Itaque quemadmodum ex his locis et aliis plurimis, ac sententia communi in materia de auxiliis præter habitus supernaturales in substantia, et quoscumque alios, requiritur ad bene agendum saltem in ordine ad vitam æternam gratia actualis, et ratione hujus actus bonus dicitur esse ex gratia speciali, ac donum Dei ; ita patet manifeste quod quamvis nulla alia gratia habitualis requireretur ad actum, sed solum gratia actualis, per hoc optime posset vocari donum Dei, et indigens auxilio ac favore particulari illius ; male ergo infertur ex eo quod Patres et Concilia ac Scriptura vocant actum aliquem donum Dei, aut dicunt ipsum esse ex gratia particulari, quod sit ex habitu per se infuso, aut naturalis quoad substantiam.

Confirmatur primo, quia si quis affectus charitate haberet solum habitum acquisitum temperantiæ, et eliceret actum ejus ex imperio charitatis, quatenus scilicet proponeretur per fidem quod talis actus placeret Deo, et propterea imperare sibi ullum actum, non potest esse dubium quin ille actus esset conducens ad vitam æternam, quia procederet aliquo modo ex fide et charitate absque circumstantia vitiante, et gratis diceretur aliquid aliud requiri, ut esset sic conducens, et quidem meritorius de condigno vitæ æternæ. Sed eo ipso, quo sic conduceret, deberet esse donum Dei, et ex gratia speciali ; ergo ut aliquis actus donum Dei, ac ex gratia speciali, non sequitur quod debeat esse supernaturalis ex substantia sua intrinseca, aut consequenter ex habitu per se infuso. 248.

Actus virtutis acquisitæ procedens ex imperio charitatis esset donum Dei et ex gratia ac meritorium vitæ æternæ.

Confirmatur secundo, quia ex adversariis multi cum Vasquez tenent actus virtutum acquisitarum procedentes a justificato esse meritorios vitæ æternæ ; ergo ut aliquis actus sit talis, non requiritur quod sit supernaturalis neque quatenus elicitur, neque quatenus imperatur.

Confirmatur tertio, quia quamvis haberetur expresse quod ad omnem actum bonum conducentem meritorie ad vitam æternam requireretur gratia habitualis supernaturalis, et conse- 249.

quenter quod omnis actus talis esset donum particulare Dei, quatenus tale dicitur omnis et solus actus procedens ex habitu supernaturali, non sequeretur intentum adversariorum, nimirum quod requirerentur virtutes infusæ, aut darentur. Sed nihil tam clarum habetur pro ipsis in PP. Conciliis aut Scriptura ; ergo ex illis non habetur quod virtutes morales sint per se infusæ. Probatur major, quia eo ipso quo diceretur requiri ad actum meritorium de condigno imperium charitatis (ut satis communiter tenetur ab adversariis et multis Scotistis), et ad omnem actum virtutis, quomodocumque meritorie conducentem, propositio supernaturalis fidei, quamvis non requireretur gratia habitualis, ex qua eliceretur proxime actus iste ; tamen quia requireretur iste actus charitatis imperans, et actus fidei proponens, et hi actus requirunt tales habitus secundum omnes, sequeretur actus virtutum moralium, ut essent conducentes ad vitam æternam, requirere habitus supernaturales in substantia, et esse dona Dei particularia, ut dicuntur talia, actus qui prærequirunt tales habitus, ut manifeste patet.

Requisitio habitus per se infusi ad virtutes morales non arguit quod sint per se infusæ.

Confirmatur quarto, quia oramus pro sanitate, pluvia, serenitate, et aliis similibus, quæ etiam propterea sunt et dicuntur a Patribus dona Dei, sicut et bonum ingenium ac indoles tale dicitur ab Augustino, et tamen hæc non sunt supernaturalia in substantia ; ergo quod Scriptura et Patres dicant virtutes morales esse dona Dei, non sufficit ut dicantur supernaturales in substantia, ut manifestum est.

250. Hæc dicta sunt quantum ad consequentiam hujus objectionis, et ad propositum nostrum sufficiunt. Sed ut appareat quam parum solide fundetur præmissa objectio, examinemus parum loca illa, quibus in ea probatur antecedens. Itaque ad loca illa, quibus probat Medina prudentiam esse donum Dei, respondeo in nullo ex illis locis mentionem fieri de prudentia, quæ est virtus moralis, ut ex ipsis verbis patet, nam secundum ipsum præsertim, donum scientiæ et sapientiæ, de quibus ibi fit expressa mentio, sunt dona distinctæ speciei a virtutibus moralibus infusis, aut saltem dantur hujusmodi dona sic distincta ; unde ergo habet, quod de illis donis non fiat mentio in illis locis?

Confirmatio ejus facile solvitur : Primo, quia supponit esse præcepta supernaturalia de actibus virtutum moralium distincta a præceptis naturalibus, quæ sunt de ipsis, ac a præceptis spei ac charitatis ; hoc autem est tam obscurum et incertum, quam quod vult inferre. Secundo falsum est prudentiam acquisitam simul cum lumine fidei non sufficere ad dictandum de observantia quorumcumque præceptorum de facto datorum. Ponamus enim casum, quod aliquis fidelis non haberet prudentiam infusam ullam, sed quod cognoscat per fidem, nisi hîc et nunc temperate vixerit, peccaturum se mortaliter, et damnatum iri, nisi confessus fuerit peccata sua ; quis dubitet quin talis, mediantibus his principiis lumine naturali notis, non est propter bonum temporale longe minus, amittendum bonum longe majus, et incurrendum malum æternum ; nec propter omissionem confessionis ac satisfactionis temporariæ, quæ parvi momenti est in comparatione ad vitam æternam, est perdenda eadem vita æterna, et in-

currenda pœna æterna infinities gravior, quam satisfactio temporaria ; quis, inquam, dubitet, quin per hæc principia, supposita fide, posset talis sine prudentia ulla per se infusa dictare sibi sufficienter esse observandum præceptum non intemperate vivendi, aut si in hoc deliquerit, confitendi et satisfaciendi.

Ad primum locum, quo probat idem antecedens de Religione, respondeo manifeste ibi fieri mentionem de charitate aut gratia quæ est spiritus filiorum, quo scilicet adoptantur in filios. In secundo autem loco non dicitur quod ipse actus orandi secundum se non habeatur absque gratia Dei, ut supponit hic auctor ; sed quod cognitio ad ipsum prærequisita et necessaria non habeatur absque tali gratia, hoc autem nihil est ad propositum. Ad tertium locum de continentia, fateor eam dici esse donum Dei. Sed quis dubitet quin continentia naturalis ordinis, quæ tantam habet difficultatem, ac supernaturalis, sit etiam donum Dei ? Certe Augustinus expresse vocat continentiam infidelium (quæ secundum adversarios non potest esse supernaturalis) donum Dei ; ergo in illo loco non magis fit mentio de continentia alia, quam de ea quæ est naturalis ordinis, et bona ; unde non facit ad propositum.

Ad illud *Sap.* 8. respondeo verum et genuinum sensum esse, quod omnia bona venerint cum sapientia, tanquam in radice et principio, quatenus scilicet sapientia esset ratio cur ipse acquisierit, et comparaverit omnia bona, quæ habuit, ad eum nimirum sensum, quo Salvator promittit cætera bona iis qui principaliter quærerent Regnum Dei : *Quærite primum Regnum Dei, et cætera adjicientur vobis*. Quod autem hic locus non faveat ullo modo adversariis : patet primo, quia nullus Patrum exponit illum locum de virtutibus infusis ; imo interpretes communiter intelligunt per *illa bona* alia bona, quidam corporis, quidam fortunæ, quidam utraque, et per *innumerabilem honestatem* intelligunt divitias immensas. Secundo, quia illa sapientia, cui ipse tribuit hæc bona, est, maxime secundum adversarios, illa quam petiit a Deo et accepit, 3. *Reg.* sed certum est quod virtutes infusas et charitatem habuerit ante, si dentur tales virtutes cum charitate connexæ ; ergo non venerunt ad ipsum cum ista sapientia. Tertio, quia sapientia, et bona cum illa acquisita, de quibus hîc fit mentio, sunt aliqua extraordinaria, quæ non habentur ab omnibus justis communiter ; sed hoc esset falsum si intelligendus esset locus de virtutibus infusis, quæ omnibus justis communicantur.

Denique ad ultimum locum *ex Gal.* 4. respondeo potius locum illum intelligendum videri de operatione virtutum, quæ est gratia gratis data, et consistit in patratione miraculorum, quam de virtutibus moralibus ; et ita exponunt illum expresse Chrysostomus, Theophylactus, Anselmus (aut potius alius aliquis auctor explicationis epistolarum Pauli, quæ reperitur inter opera ejus), glossa interlinearis, Lyranus et cæteri Interpretes communiter. Responsio ad locum ex Gal. 4.

Objicies secundo, et est principalius fundamentum aliquorum ex adversariis. Clemens V. in Concilio Viennensi, ut habetur in Clem. un. de summa Trinit. et fide Cath. *Nos*, inquit, *attendentes generalem efficaciam mortis* 253. Objectio ex Concilio Viennensi.

Christi, quæ per Baptismum applicatur omnibus baptizatis, opinionem, quæ dicit tam parvulis quam adultis conferri in Baptismo gratiam, et virtutes, dictis sanctorum et modernorum Doctorum Theologiæ magis consonam et concordem, sacro approbante Concilio, diximus eligendam; ergo Concilium probabilius saltem censet infundi virtutes morales.

Responsio. Respondeo, negando consequentiam, quia solum dicit Concilium infundi virtutes; hoc autem verum est, quia infunduntur, secundum omnes, jam Theologicæ.

234. Replica. Dices primo, Concilium loquitur indefinite, locutio autem indefinita in dogmaticis æquivalet universali; ergo vult omnes virtutes infundi, et tantum Theologicas. Respondeo primo negando minorem, neque enim id universaliter verum est, sed tantum quando ex natura controversiæ id colligi debet, aut ex aliis circumstantiis; nullæ autem sunt circumstantiæ, ex quibus id colligi posset in proposito, sed potius sunt circumstantiæ, ex quibus colligi debet oppositum, ut postea videbimus. Respondeo secundo negando consequentiam, quia ad summum tantum debet intelligi universaliter de virtutibus, quæ solent infundi, tales sunt solæ Theologicæ secundum nos; unde prius ostendendum est adversariis quod dentur virtutes aliæ per se infusæ, præter Theologicas, quam possint docere hanc locutionem esse sic universalem, ut comprehendat alias virtutes quam Theologicas.

Confirmatur, quia non debet esse sic universalis, ut comprehendat omnes omnino virtutes, alias acquisitæ etiam deberent infundi contra omnes fere etiam adversarios, et experientiam, qua constat baptizatos non habere majorem facilitatem ad operandum bene moraliter, quam non baptizatos; ergo solum debet intelligi universaliter de infusis per se, sed nec debet intelligi de omnibus infusis possibilibus. Quis enim dubitet quin Deus possit communicare plures habilitates per se infusas etiam compatibiles cum statu viatoris, quam de facto communicat? Ergo debet intelligi universaliter de virtutibus tantum infusis, quæ de facto communicari solent, et consequenter antequam sciatur, an comprehendat virtutes morales per se infusas, debet constare quod de facto communicari solent tales virtutes.

Dices secundo, Concilium determinavit, ut probabilius aliquid, quod erat in controversia, sed non erat in controversia an infunderentur virtutes Theologicæ. Respondeo negando minorem, nam qua ratione erat in controversia infundi parvulis gratiam, erat etiam in controversia an infunderentur ipsis virtutes Theologicæ; imo potius de hoc deberet esse controversia, quam de infusione gratiæ, quæ secundum aliquos necessario requiritur, etiam de potentia absoluta, ad remissionem peccati, quæ sine dubio fiebat in Baptismo etiam parvulorum, ut semper erat extra controversiam inter Catholicos. Quod autem fuerit in controversia infusio gratiæ parvulis, et quod de ea infusione loquatur Concilium, manifestum est ex ipsis jam citatis verbis, et ex præcedentibus etiam.

Dices tertio, Concilium hic determinavit probabilius id quod erat in

controversia ante apud Theologos. sed quamvis erat controversia de infusione Theologicarum, erat etiam similis controversia de infusione moralium ; ergo probabilius est morales infundi. Probatur minor ex *c. majores, de Baptismo*, ubi Innocentius III. ait : *Illud vero quod opponentes inducunt, fidem aut charitatem, aliasque virtutes parvulis, utpote non consentientibus, non infundi, plerisque conceditur absolute, cum propter hoc inter DD. Theologos quæstio referatur, aliis asserentibus parvulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri, nonnullis dicentibus dimitti peccatum, et virtutes infundi habentibus illas quoad habitum, non quoad usum, donec perveniant ad ætatem adultam.* In quibus verbis dicitur aliquos negasse fidem aut charitatem, aliasque virtutes infundi parvulis ; sed non sunt aliæ virtutes præter fidem et charitatem, nisi comprehendantur morales, quandoquidem ex Theologicis, sola una restabat, nempe spes.

Confirmatur, quia verisimile est Concilium hîc determinasse, ut probabiliorem opinionem affirmativam ex illis duabus, de quibus mentio fit ab Innocentio hoc loco ; sed ex his, ut jam patuit, affirmativa erat de Theologicis et moralibus ; ergo dantur morales infusæ. In hac replica magis fundare se videtur Aversa, sed quam fragili nixus sit fundamento jam apparebit.

Itaque respondeo primo, distinguendo antecedens ; id quod erat in controversia quoad virtutes Theologicas, concedo ; quoad morales, nego ; et similiter distinguo majorem confirmationis. Quod autem non determinaverit aliquid de virtutibus moralibus colligitur primo, quia nullam prorsus mentionem facit de illis. Secundo, quia controversia, quam dirimit, est controversia aliqua, quæ fuit ante, non quæ erat tempore Concilii, ut patet ex verbis antecedentibus : *Verum quia quantum ad effectum Baptismi, inveniuntur quidam Doctores Theologi opiniones contrarias habuisse, quibusdam ex iis dicentibus per virtutem Baptismi parvulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri ; aliis contra asserentibus quod et culpa eis in Baptismo remittitur et virtutes ac informans gratia infundatur quoad habitum*, etc. Sed tempore Concilii Viennensis erat actu controversia inter Thomistas et Scotistas de infusione moralium ; ergo de illa nihil voluit determinare Concilium ; imo data opera Concilii, videtur usum fuisse isto modo loquendi indefinito de infusione virtutum, ut determinaret id fuisse probabilius, in quo conveniebant Doctores Theologi moderni Thomistæ et Scotistæ, nimirum parvulis non solum remitti peccata, sed infundi aliquas virtutes Theologicas, et abstraheret a controversia particulari, quæ erat inter eosdem Theologos de infusione moralium. Et eadem etiam de causa Concil. Trident. quod magis explicite determinat infusionem habituum *sess.* 6. expresse definit infundi gratiam justificantem inhærentem, et fidem, spem et charitatem, nec ullam prorsus mentionem facit de virtutum moralium infusione, per quod maxime confirmatur nostra sententia, quatenus supponit oppositam nulla fulciri auctoritate.

Concilium Viennense non agit de virtutibus moralibus.

Confirmatur, quia qualificatio, quam dat Concilium sententiæ affir-

manti gratiam et virtutes infundi, est quod sit magis consona et concors dictis Sanctorum ac modernorum Doctorum Theologiæ. Sed illa qualificatio non quadrat bene infusioni virtutum moralium ; quadrat autem optime infusioni gratiæ et Theologicarum ; ergo de harum, non de illarum infusione agit Concilium. Major patet ex ipsismet Concilii verbis. Consequentia patet, quia alias male qualificaret illam sententiam. Probatur ergo minor, in qua sola potest esse difficultas, quia Henricus, Scotus, et Scotistæ omnes illius ætatis erant tum moderni Doctores ; sed infundi virtutes morales non erat magis consonum eorum dictis ; ergo illa qualificatio non quadraret sententiæ affirmanti illam infusionem. Nec refert quod illa infusio erat concors dictis aliorum modernorum Doctorum istius ætatis, v. g. Thomistarum, quia hoc non obstante qualificatio aut non esset vera, aut certe non esset bona, quia quando Doctores moderni de aliqua re controversiam habent, non posset vere dici quod ulla pars controversiæ illius esset magis concors Doctoribus modernis, quandoquidem quælibet pars esset ipsis concors, una quidem aliquibus, alia aliis ; nisi Doctores, qui in qualificatione tali ponerentur indefinite, intelligerentur universaliter, et sic etiam esset falsa qualificatio, quandoquidem neutra pars teneretur ab omnibus Doctoribus. Quod si sensus talis qualificationis esset, aliquam partem, verbi gratia affirmativam, controversiæ esse magis concordem aliquibus Doctoribus modernis, nihil valeret qualificatio, quia per hoc, pars illa nihil haberet probabilitatis majoris præ alia parte, quæ etiam esset magis conformis aliquibus aliis modernis Doctoribus. Hæc confirmatio bene ponderata efficaciter convincit Concilium non fecisse mentionem ullam de controversia circa virtutes morales infusas.

Respondeo secundo non fuisse controversiam inter Theologos Catholicos, de virtutum moralium infusione tempore Innocentii III. aut saltem, quod nobis sufficit, Innocentium de ea non loqui ; ergo controversia, quam decidit Viennense, determinando unam partem probabiliorem, nullo modo extendit se ad virtutes morales. Consequentiam admittunt adversarii, quia ex opposito antecedentis inferunt Concilium determinare probabilius esse infundi morales. Et probari etiam potest, quia Concilium determinat controversiam, quæ fuit ante, ut patet ex verbis supra citatis ; sed nulla fuit ante, nisi illa de qua Innocentius, quantum ad hoc ; ergo si illa non comprehendebat morales, nec Concilium etiam eas comprehendit. Probatur ergo antecedens, quia Innocentius expresse proponit controversiam, quam dicit fuisse suo tempore inter Theologos Catholicos, illis verbis, *aliis asserentibus per virtutem Baptismi parvulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri.* Ecce unam partem controversiæ, quam decidit Concilium Viennense minus probabilem, et minus conformem dictis Sanctorum, et Doctoribus modernis, quamque postea Trident. omnino falsam esse docuit : *Nonnullis dicentibus dimitti peccatum, et virtutes infundi.* Ecce alteram partem controversiæ, quam probabiliorem Viennense, et certam esse docuit Tridentinum, sed in neutra ex his opinionibus

fit mentio ulla de moralibus, ut patet; ergo controversia, quam Innocentius ait fuisse inter Theologos suo tempore, non fuit de moralibus.

Nec refert quod paulo ante dicat: *Illud vero quod opponentes inducunt, fidem aut charitatem aliasque virtutes parvulis, utpote non consentientibus infundi*. Primo, quia hoc dicebatur ab hæreticis (contra quos declarat Pontifex virtute Baptismi parvulos salvandos) ut ostenderent parvulos baptizatos non salvari, quandoquidem non habebant fidem, et Scriptura dicat, *qui non crediderit condemnabitur, et qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit*, ut patet. Unde non erat pars controversiæ, quæ erat inter Theologos, et respondet propterea Pontifex illud posse concedi absolute, ut faciebant aliqui Catholici, qui tamen negarent consequentiam; et hic est sensus proprius et litteralis verborum Innocentii, et ex eo clare constat, quod dixi ex verbis Innocentii nullam vel levem conjecturam haberi, quod controversia Theologorum sui temporis extenderit se ad morales.

Secundo, quamvis daremus illam sententiam fuisse negativam partem istius controversiæ (quod solum possunt, et maxime prætendere adversarii) adhuc non sequitur quod fuerit controversia de virtutibus moralibus; ergo non est unde colligatur controversiam, de qua Innocentius, fuisse de moralibus. Consequentia patet. Probatur antecedens, quia si aliquis teneret non infundi virtutes Theologicas aut morales, qui teneret oppositum non propterea deberet asserere infundi morales, sed sufficeret ipsi asserere quod aut Theologicæ, aut morales infunderentur, ut manifestum est, nam contradictoria propositio, huic propositioni: *non infunduntur Theologicæ aut morales*, est hæc: *infunduntur Theologicæ, aut morales*. Sed ad veritatem hujus disjunctivæ sufficit veritas alterutrius partis, et non requiritur veritas utriusque, ut patet; ergo quamvis illa ipsa propositio præmissa, quam opponebant hæretici, fuisset negativa pars controversiæ, nempe fidem, aut charitatem aliasque virtutes, non infundi parvulis, non tamen sequitur quod altera pars fuisset quod fides et charitas aliæque virtutes infunderentur, sed tantum quod fides aut charitas aliæque virtutes infunderentur; ex hoc autem non esset necesse quod assererent auctores istius partis alias virtutes a fide et charitate infundi, et consequenter non est necesse ullo modo ex verbis Innocentii quod fuerit controversia de virtutibus moralibus.

Tertio, quamvis Innocentius non uteretur illa particula *aut*, sed uteretur particula *et*, quæ magis faveret adversariis, diceretque quod quidam Theologi istius temporis negarent fidem, et charitatem, et alias virtutes infundi, nisi tamen diceret quod alii tenerent fidem et charitatem, ac alias virtutes infundi, non sequeretur quod haberent controversiam inter se quoad virtutes alias, quamvis dicerentur habere inter se controversiam, quia controversia eorum posset esse de fide et charitate, ut patet. Sed Pontifex non dicit alios tenuisse quod infunderentur fides aut charitas, aliæque virtutes, nec fides et charitas aliæque virtutes; sed expresse dicit tantum eos qui tenuerunt partem affirmativam, asseruisse dimitti peccatum, et infundi virtutes, quod posset esse

261. Rejicitur.

verum, quamvis non assererent infundi virtutes morales; ergo ex verbis Innocentii non potest ex ullo capite colligi fuisse tum controversiam de virtutibus moralibus.

Explicatio generalis auctoritatum quæ objiciuntur. Plures auctoritates ex Patribus afferri possent pro adversariis, sed nihil aliud intendunt, nec dicunt quam virtutes morales esse dona Dei, non posse haberi absque gratia speciali. Hoc autem, ut abunde patet ex dictis, non arguit eas esse supernaturales in substantia; unde non est quod urgeantur aut proponantur in particulari.

262. Objectio ex Catechismo Romano. Urgent prœterea auctoritatem Catechismi Romani, tractatu de Baptismo §. sed ut Baptismi effectus: *Gratiæ adhæret nobilissimus virtutum comitatus, quæ in anima simul cum gratia divinitus infunduntur.*

Respondeo primo, non deberi majorem auctoritatem isti Catechismo quoad omnia, quæ continet, quam quod debeant admitti, tanquam probabilia, quatenus in eo præcise continentur; nam certe in Catechismis omnibus simul cum iis, quæ sunt de fide, proponuntur probabilia, idque valde consulto.

Non omnia quæ continentur in Catechismo Romano sunt de fide.

Responsio 2. Quis nobilissimus chorus virtutum. Respondeo secundo, per *nobilissimum virtutum comitatum* intelligi comitatum virtutum trium Theologicarum, qui sine dubio est nobilissimus virtutum comitatus, utpote longe excedens comitatum virtutum intellectualium et moralium acquisitarum.

Responsio 3. Quomodo virtutes omnes adhærerent charitati. Posset etiam iste locus sic intelligi, ut tantum velit quod gratiæ adhæret nobilissimus virtutum etiam moralium comitatus, non quatenus ipsæmet formaliter simul cum gratia infundantur; sed quod baptizati, quibus infunditur gratia, si se gerunt ut deberent, secundum inclinationem gratiæ, soleant variis aliis virtutibus imbui.

Ob[jectio] Objicies primo, ex ratione ab inconvenienti, quia sequeretur quod parvuli non haberent virtutes morales in patria, quod videtur absurdum. Probatur sequela, quia non habent in patria, nisi quas habuerunt in via; sed in via non habuerunt acquisitas, ergo nullas, nisi admittantur infusæ.

Res[ponsio] Respondet Scotus, § *et tunc primo,* non esse necesse ut habeant parvuli virtutes morales in patria, quia possunt sufficienter inclinari ad omnem actum virtutis, quem ibi elicient per charitatem, ex cujus motivo dici possent elicere omnes actus voluntatis suæ. Et quemadmodum tales parvuli non habebunt scientias acquisitas in proprio genere, nec virtutes acquisitas in via, non est necesse ut habeant aliquam aliam scientiam, aut virtutes, nisi scientiam in Verbo, et virtutes Theologicas.

Re[sponsio] Respondet secundo, negando sequelam, quia sicut secundum adversarios, istæ virtutes infusæ morales infunderentur ipsis in Baptismo, quia sunt perfectiones competentes statui viatorum justorum, ita et multo potiori ratione dici posset, quod acquisitæ virtutes infunderentur ipsis simul cum beatitudine aut lumine gloriæ, quia essent perfectiones competentes isti statui.

Dixi autem *potiori ratione,* quia in statu beatitudinis statim possunt habere aliquos actus istarum virtutum; in statu vero infantiæ non item, imo aliqui infantes nunquam habebunt tales actus; ergo potius debent illis infundi in statu beatitudinis quam in statu infantiæ.

Respondet tertio, si istæ virtutes non pertineant ad beatitudinis statum, et consequenter non debeant infundi in instanti beatitudinis, quod possint infantes eos acquirere propriis actibus; sicut enim possunt habere cognitiones novas rerum in proprio genere, et mediantibus iis habitus intellectuales novos, ita etiam possunt habere novos actus virtutum moralium, et iis mediantibus acquirere novos habitus.

Objicies secundo, perfectio supernaturalis, quæ inchoatur in nobis, esset incompleta, nisi darentur aliæ virtutes supernaturales morales; ergo tales sunt asserendæ. Probatur antecedens, quia perfectio naturalis nostra esset incompleta, si tantum perficeremur in ordine ad finem naturalem, et non perficeremur in ordine ad media naturalia correspondentia ad talem finem; ergo si tantum perficeremur supernaturaliter in ordine ad finem supernaturalem per virtutes Theologicas, perfectio supernaturalis nostra esset incompleta, sed tantum sic perficeremur, nisi darentur virtutes infusæ supernaturales; ergo. Hac objectione utitur Cajetanus, et post eum Valentia.

Respondeo, negando antecedens et subsumptum probationis, quia quemadmodum eadem virtus nos inclinat ad finem naturalem et ad medium, verbi gratia, charitas, naturalis ad amandum proximum, et ad subveniendum ipsi in tali vel tali necessitate, dando ipsi victum, vel vestitum, vel consilium; ita etiam eædem virtutes supernaturales, quibus perficimur in ordine ad finem supernaturalem, perficiunt nos ad media proportionata isti fini; unde per illas virtutes complete perficimur in ordine supernaturali. Imo ex hoc potest retorqueri hæc objectio: Per illas virtutes quibus perficimur ad finem naturalem, perficimur ad media omnia conducentia ad talem finem, quatenus media sunt; ergo per illas virtutes, quibus perficimur in ordine ad finem supernaturalem, perficimur etiam in ordine ad media conducentia ad talem finem.

Retorquetur objectio.

Quod si etiam daremus alias virtutes dari circa media distinctas a virtutibus circa finem, adhuc non sequeretur quod ut præter virtutes, quibus naturaliter perficimur in ordine ad finem naturalem, dantur aliæ virtutes perficientes naturaliter circa media, et quod alias perfectio naturalis nostra esset incompleta; ita etiam præter virtutes supernaturales perficientes in ordine ad finem supernaturalem darentur aliæ virtutes perficientes supernaturaliter in ordine ad media, quia eædem ipsæ virtutes perficientes naturaliter, supposito imperio virtutis tendentis in finem naturalem, possent sufficienter perficere in ordine ad finem supernaturalem; supposito imperio virtutis supernaturalis tendentis in finem supernaturalem, ut magis patebit ex dicendis.

Eadem virtus posset perficere in ordine ad finem naturalem et supernaturalem.

Objicies tertio, ex eodem Cajetano et Valentia, causa supernaturalis debet habere effectum supernaturalem; ergo virtutes Theologicæ supernaturales debent habere virtutes morales supernaturales sibi correspondentes. Confirmatur, quia aliæ virtutes non essent ipsis sufficienter proportionatæ. Respondeo, distinguendo antecedens: debent habere effectus suos elicitos supernaturales in substantia, concedo; effectus suos imperatos superna- 266.

Objectio 3. ex ratione.

Responsio. Qui effectus virtutum Theologicarum sunt supernaturales

in substantia. turales in substantia, nego; sufficit enim quod hujusmodi effectus imperati sint supernaturales quoad modum; tales autem erunt per hoc quod imperentur a causis supernaturalibus. Similiter distinguo consequens: debent habere virtutes morales supernaturales quoad modum, transeat; quoad substantiam, nego.

267. Virtutes morales non sunt effectus Theologicarum. Adde ad hæc, falsum supponi in hoc argumento, nimirum virtutes morales infusas, si darentur, debere esse effectus virtutum Theologicarum, loquendo de habitualibus virtutibus; nullum enim influxum physicum habere debent virtutes infusæ Theologicæ in virtutes morales, sed omnes simul infunduntur, et morales solum habere possunt dependentiam in suis actibus ab infusis, quatenus scilicet non possent habere actus suos, nisi præsuppositis actibus Theologicarum. Unde in hoc sensu possunt virtutes morales quoad actus suos dici aliquo modo effectus Theologicarum; et in hoc sensu respondi jam causam supernaturalem in substantia, verbi gratia, charitatem, posse habere aliquem effectum in substantia, verbi gratia, charitatem, posse habere aliquem effectum in substantia naturalem a se et suo imperio dependentem, ut manifeste patet, quia datio externa eleemosynæ est in substantia naturalis secundum omnes, et tamen potest imperari a charitate, et ut sic imperatur potest dici supernaturalis quoad modum; ergo similiter charitas potest imperare actum virtutis naturalis in substantia, verbi gratia, temperantiæ acquisitæ, et habere illum pro suo effectu, quo ut sic imperatus a tali charitate, potest dici supernaturalis quoad modum. Per quod patet etiam ad confirmationem, quæ neganda est, nam quemadmodum datio eleemosynæ externa potest esse effectus proportionatus charitati supernaturali; ita similiter et actus voluntatis internus potest esse sufficientissime proportionatus ipsi, quamvis non esset supernaturalis in substantia.

Virtus supernaturalis potest imperare actum mere naturalem in substantia.

Objicies quarto, ex iisdem, quia virtutes infusæ morales et acquisitæ habent objecta formalia distincta, licet conveniant in eodem objecto materiali; ergo ponendæ sunt infusæ, ut agatur ob illam rationem formalem distinctam, ob quam non possunt agere acquisitæ. Probatur antecedens, quia virtutes acquisitæ non tendunt in honestatem temperantiæ, quatenus conducit ad vitam æternam seu finem supernaturalem, sed quatenus conducit ad finem naturalem; ergo habent objecta formalia distincta virtutes morales infusæ et acquisitæ.

Confirmatur, quia objectum temperantiæ habet honestatem, non solum quatenus est conveniens homini, ut consideratur secundum statum puræ naturæ, sed etiam quatenus convenit homini, secundum quod elevatur per gratiam habitualem ad statum supernaturalem. Sed istæ duæ convenientiæ sunt distinctæ rationes formales motivæ; ergo objectum temperantiæ habet diversas rationes formales motivas, circa quas possunt versari diversæ virtutes, et consequente virtutes infusæ, cum debeant versari circa objectum, quatenus conveniens est homini ut elevato, habent diversam rationem formalem a virtutibus acquisitis, quæ tendunt in illud objectum, ut est conveniens homini secundum *esse* naturale tantum. Ad hanc rationem reducenda est quar-

ta eorumdem auctorum probatio desumpta ex diverso fine virtutum moralium infusarum et acquisitarum, naturali scilicet harum, et supernaturali illarum. Ad eam lem etiam reducitur secunda et tertia ratio Medinæ, cujus prima et quarta ratio ex præcedentibus solutæ manent. In eadem denique consistit fundamentum Vasquis.

Respondetur tamen negando antecedens cum sua probatione, quia, ut suppono ex alibi dictis, et plures ex adversariis fatentur, nulla est ratio objecti ullius attingibilis per actus ac virtutes supernaturales in substantia, quæ non possit attingi per actus ac habitus naturales in substantia. Unde non potest ex ratione ulla objectiva colligi quod detur virtus per se infusa, nec quidem Theologica, nam per charitatem, spem ac fidem acquisitam possumus versari circa eadem objecta terminativa et motiva, circa quæ versamur per Theologicas virtutes ; et certe alias posset quis reflectendo bene circa suos actus, et objecta eorum, cognoscere quando haberet actus supernaturales, et quando naturales. Per hoc patet confirmationem nihil concludere, quamvis enim daremus esse diversam honestatem in objecto temperantiæ ut conveniens est homini secundum statum naturalem et supernaturalem ; non tamen sequitur quin virtute acquisita posset attingere utramque honestatem seu rationem formalem. Unde falsum est quod supponitur in ultimo consequenti, nimirum quod sola infusa virtus possit tendere in illud objectum, quatenus conducens ad statum supernaturalem. Hæc responsio totaliter destruit vim hujus objectionis. Pro majori tamen satisfactione et confirmatione ejus.

Quærendum est ab adversariis, quænam sit ista honestas particularis objecti temperantiæ, ut respicitur a virtute temperantiæ infusæ ? Si conducentia ejus ad vitam æternam, aut finem supernaturalem, aut proportio particularis ejus cum charitate supernaturali ; ergo non distinguitur a cæteris virtutibus moralibus infusis, quæ omnes conveniunt in ista ratione, si dantur. Si aliqua alia ratio particularis, certe mihi non occurrit, et credo adversarios in ea assignanda laboraturos, et si tandem eam assignaverint, nihil juvabit, quia in eam poterit tendere virtus temperantiæ acquisitæ. 270.

Quænam est honestas particularis virtutis infusæ temperantiæ.

Præterea si ex eo quod objectum temperantiæ dicit ordinem specialem ad vitam æternam, et ad ejus consecutionem conducat, sequetur quod habet honestatem distinctam ab honestate, quam habet, ut conducit ad finem naturalem, ita ut eadem virtus non possit in illam utramque rationem tendere, sequitur quod dabuntur necessario plures temperantiæ acquisitæ circa idem objectum materiale ordinis naturalis ; sed hoc videtur absurdum, et negatur ab adversariis ; ergo. Probatur sequela, quia objectum temperantiæ est conveniens in ordine ad acquisitionem castitatis et liberalitatis, ac justitiæ aliarumque virtutum ; ergo si conducentia ejusdem objecti naturalis ad diversos fines sufficit ut distinguantur habitus, qui versantur circa ipsum, plures temperantiæ dabuntur circa objectum idem temperantiæ, verbi gratia, una temperantia circa mediocritatem cibi et potus ut conducens ad liberalitatem ; altera, ut conducens ad castitatem ; altera ut conducens ad justitiam, etc.

271. Quod si dicatur, actum, qui versatur circa temperantiam, ut conducens est ad liberalitatem, esse potius liberalitatis quam temperantiæ ; aut esse liberalitatis imperate, hoc est, quatenus imperatur a liberalitate, temperantiæ vero elicite, quatenus scilicet elicitur ex motivo temperantiæ. Contra, ergo similiter actus, qui versatur circa objectum temperantiæ, ut conducit ad vitam æternam, erit actus potius virtutis tendentis directe in vitam æternam, hoc est, charitatis, spei quam temperantiæ, aut certe erit imperate istius virtutis, et elicite temperantiæ ; et tum quæro, quatenus elicitur præcise utrum sit distinctæ rationis ab actu elicito temperantiæ, qui imperatur ex fine liberalitatis ? Si non ergo non datur virtus specialis temperantiæ tendens in objectum temperantiæ, ut conducens ad vitam æternam, distincta a virtute temperantiæ tendente in idem objectum ut conducens ad finem naturalem, quod intendimus. Si sic ; ergo dabitur specialis temperantia tendens in objectum temperantiæ, ut conducens ad liberalitatem, distincta a temperantia, quæ tendit in idem objectum, ut conducens ad justitiam.

Temperantia non habet diversam honestatem specialem ut conducit ad finem supernaturalem et naturalem.

272. Ulterius, ut apertius adhuc videatur, quam sine fundamento asserantur istæ diversæ honestates requirentes diversas virtutes ; quæro an qui afficeretur sola charitate supernaturali ac fide (Deo nimirum, ut bene posset, non communicante alias virtutes infusas,), et cognosceret placere Deo exercitium virtutum naturalium, potius quam vitiorum oppositorum, et existimaret præterea quod conduceret tale exercitium ad vitæ æternæ consecutionem ; quæro, inquam, an talis possit exercere virtutes morales, verbi gratia, temperantiam aut misericordiam. Non potest negari quin posset, quia id est contra omnem experientiam, nam et hæretici qui non habent virtutes Theologicas, et peccatores qui non habent charitatem infusam, experiuntur se exercere aliquas virtutes morales, ex eo quod existiment illas placere Deo ; ergo habens charitatem, et non habens alias virtutes, idem præstare posset.

Virtus naturalis acquisita potest conducere ad vitam æternam.

Si dicatur quod talis posset exercere illas virtutes ; ergo per virtutem acquisitam poterit exercere actum temperantiæ, ut conducens est ad vitam æternam, et placens Deo, et consequenter temperantiæ, ut sic conducens non habet honestatem particularem exigentem diversam virtutem ab acquisita.

Quod si dicatur in tali casu actum illum temperantiæ esse proventurum a charitate ; contra, quia vel ad eum eliciendum concurrit etiam temperantia aliqua, vel non. Si sic, ergo adhuc manet quod temperantia acquisita possit tendere in objectum propositum, ut conducens ad vitam æternam ; si non, sola charitas potest sufficienter facilitare ad actus temperantiæ, ut conducentes ad vitam æternam, et consequenter non sunt ponendi alii habitus per se infusi in ordine ad hoc faciendum.

Confirmatur hoc, quia charitas potest imperare actus virtutum acquisitarum ; sed in tali casu actus illi essent conducentes ad vitam æternam, et procederent ab homine, quatenus elevatus est per gratiam, et ut civis ac domesticus Dei ; ergo ut actus moralium habent tales rationes, non requiritur habitus moralis infu-

sus. Minor et consequentia patent. Probatur major, tum quia certum est Deo placere actus tales ; charitas autem potest imperare quod placet Deo ; tum quia nihil impediret præter improportionem, sed ut *supra* dixi non est major improportio inter habitum acquisitum et infusum, quantum ad hoc, quam inter actus potentiæ sensitivæ externæ, verbi gratia, oculi, et actum supernaturalem ; sed potest voluntas per actum supernaturalem imperare actum oculi ; ergo potest mediante habitu supernaturali imperare actum habitus naturalis. Confirmatur secundo, quia secundum plures ex adversariis, et speciatim Vasquez, potest actus virtutis naturalis acquisitæ esse meritorius de condigno vitæ æternæ. Sed omnis actus sic meritorius potest sine dubio imperari a charitate, et est conducens ad vitam æternam et procedens a cive et domestico Dei ; ergo hæ rationes in actu non arguunt supernaturalitatem ejus.

Objicies quinto, non cognoscitur nisi per fidem supernaturalem actus virtutum moralium esse conducentes ad vitam æternam, et meritorios vitæ æternæ ; ergo non potest virtus acquisita tendere in illos, ut sic. Probatur consequentia, quia actus voluntatis debet habere proportionem cum cognitione, qua proponitur objectum, et actus virtutum cum regula sua, quæ est dictamen rectæ rationis ; ergo quando cognitio intellectus, et dictamen sunt supernaturalia, actus voluntatis et virtutis debent esse supernaturalia. Confirmatur, quia voluntas per habitum charitatis non potest tendere in objectum cognitum sola cognitione naturali ; ergo nec mediante habitu naturali potest tendere in objectum cognitum cognitione supernaturali. Et sane per hanc confirmationem, totaliter ruit responsio aliquorum Scotistarum, qui dicunt actum virtutis acquisitæ posse habere pro regula cognitionem supernaturalem, non tamen pro regula intrinseca, sed pro extrinseca ; ruit, inquam, hæc responsio per confirmationem, quia actus charitatis non potest habere pro ulla regula cognitionem naturalem tantum ; ergo nec actus virtutis acquisitæ potest habere pro ulla regula solam cognitionem supernaturalem. Rejicitur quorumdam responsio

Rursus, illa responsio nihil valet in casu quo sola cognitione fidei cognosceretur actum virtutis moralis, verbi gratia, pœnitentiæ, esse bonum ; in hoc enim casu ille actus non haberet ullam regulam, nec extrinsecam, nec intrinsecam, nisi supernaturalem ; ergo non posset esse nisi supernaturalis, quantum ad illam responsionem.

Respondeo ergo primo, negando antecedens, quia per fidem acquisitam cognoscunt hæretici actus virtutum esse conducentes ad vitam æternam, et per lumen naturale potest, probabiliter saltem, id cognosci, supposita cognitione Dei unius, ut manifestum est. 275. Prima responsio bona. Per fidem acquisitam cognoscuntur virtutes conducere ad vitam æternam.

Respondeo secundo, negando consequentiam, quia sicut potest oculus ex imperio voluntatis motæ per cognitionem supernaturalem, videre et non videre objectum, et sicut potest potentia loco motiva, et appetitus sensitivus habere actus imperatos a voluntate per actum præsupponentem solam cognitionem fidei, ita etiam concedi debet quod eadem voluntas possit imperare sibi ipsi actus virtutum acquisitarum quando proponerentur isti actus, aut eorum objecta per solam Responsio 2.

Potest virtus naturalis tendere in objectum propositum per solam fidem supernaturalem.

fidem supernaturalem. Confirmatur hoc, posset Deus revelare homini vel Ecclesiæ, quod subvenire pauperi, verbi gratia, esset honestum honestate naturali, nihil revelando de honestate particulari distincta, quam haberet ut conducit ad vitam æternam. Sed in tali casu posset voluntas per habitum naturalem tendere in illum actum; ergo habitus naturalis potest tendere in honestatem sola fide supernaturali cognitam. Probatur minor, tum quia gratissime id negaretur; tum quia posset aliqua virtute tendere in illud objectum, ut manifestum est, sed non supernaturali, aut per se infusa, quia secundum adversarios, talis virtus habet aliam honestatem pro objecto formali, quam naturalem, et tendunt in objecta sua, ut conducentia ad finem supernaturalem; ergo mediante naturali.

Responsio 1. Ad confirmationem.

Ad confirmationem objectionis respondeo primo, negando consequentiam, et disparitas est quod cognitio supernaturalis ob suam perfectionem præ naturali possit sufficere, ut voluntas habeat actus tam naturales quam supernaturales circa objecta per eam proposita, quando haberet actus utrosque; cognitio vero naturalis ob suam imperfectionem præ supernaturali non possit sufficere ad hoc ut voluntas possit uti habitu supernaturali.

276. Responsio 2.

Respondeo secundo, mihi non constare quin voluntas affecta charitate supernaturali posset amare Deum supernaturaliter quacumque cognitione propositum, sive naturali, sive supernaturali, sive scientifice, sive opinative; unde negari potest antecedens.

An virtus supernaturalis possit tendere in objectum

Moveor autem ad hoc, tum quia alias qui cognosceret Deum scientifice a posteriori, secundum perfectiones suas absolutas infinitæ sapientiæ, bonitatis, potentiæ, misericordiæ, etc. non posset ipsum amare supernaturaliter, ut sic, præsertim in communiori utriusque Scholæ sententia negante fidem cum scientia posse compati, quod videtur valde absurdum; tum etiam quia si diversitas cognitionis inferret diversitatem actus voluntatis, sequeretur quod qui cognosceret aliquem per fidem humanam esse bonum, non posset amare ipsum tali amore in specie, quali amaret, si cognosceret ipsum experientia, aut scientifice esse talem, et sic darentur plures virtutes acquisitæ tendentes in idem objectum verbi gratia, una temperantia acquisita correspondens fidei acquisitæ, qua cognosceretur objectum temperantiæ esse bonum, et altera scientiæ; sed hoc videtur ridiculum, ergo et illud unde sequitur. Et si dicatur non esse eamdem rationem de diversis cognitionibus acquisitis ac de diversis cognitionibus, quarum una est acquisita, et altera infusa, quia hæ sunt diversi ordinis. Contra, quia cognitio fidei acquisitæ et scientificæ sunt etiam diversi ordinis, cum una sit certa, altera incerta; nec sane potest dari ratio cur diversitas ordinis naturalis et supernaturalis possit inferre potius diversos specie actus voluntatis, quam diversitas ordinis cognitionis certæ et incertæ, claræ et obscuræ.

Confirmatur, quando aliquis justus ex charitate dat eleemosynam alicui tanquam pauperi, qui revera non est pauper, ille actus est meritorius vitæ æternæ et supernaturalis in substantia. Sed cognitio ad illum prærequisita, quæ cognoscitur talis ut pauper, non est fidei supernaturalis, cum sit erronea; ergo ad actum charitatis su-

pernaturalis in substantia potest sufficere cognitio naturalis. Dices, hinc sequeretur non requiri ad meritum de condigno actum fidei supernaturalis, et sic sine fide posse quem placere Deo contra Apostolum. Respondeo, distinguendo sequelam, tanquam proximum directivum cujuslibet actus sic meritorii, concedo, (et id sane concedere debet Vasquez, qui fatetur actus virtutum acquisitarum sine imperio charitatis esse sic meritorios, quando procedunt a justo, quod et multi Scotistæ concedunt etiam); non prærequiri ullo modo, nego. Itaque non obstante hoc modo dicendi, prærequiritur fides supernaturalis quatenus Deus non infundit charitatem, nisi habenti talem fidem, et si sit adultus, nisi eliciat actum talis fidei aliquem, et quatenus decrevit non dari auxilia in ordine ad operationes conducentes ad vitam æternam, nisi habentibus fidem, quod decretum ipsius colligitur ex illo loco Apostoli, et aliis similibus.

Objicies sexto, possibilis est actus et habitus supernaturalis in substantia, qui immediate versaretur circa objectum temperantiæ acquisitæ; ergo dicendum est quod de facto detur. Probatur consequentia, quia eo dato perfectiones haberemus actus temperantiæ, et magis proportionatos ad vitam æternam, quam vitam per tales acquirimus. Probatur antecedens, tum a pari, quia quemadmodum circa objecta charitatis infusæ et fidei potest dari, secundum nos, actus naturalis et supernaturalis in substantia, ita videtur quod circa objectum temperantiæ acquisitæ possit dari actus supernaturalis et naturalis; tum etiam et fortius, quia in hoc nulla est repugnantia. Respondeo, (quidquid sit de antecedente, quod non a multis Scotistis negatur) negando consequentiam, et ad probationem dico quod non debemus tribuere actibus nostris majorem perfectionem aut proportionem ad præmium, quam constat ratione aut auctoritate eos habere; illam autem perfectionem et proportionem majorem haberent sine dubio actus nostri, si essent supernaturales, non constat, nec ratione, nec auctoritate iis inesse.

Per hæc patet ad fundamenta, quibus Suarez *lib. 2. de necessitate gratiæ c. 16.* conatur probare dari actus virtutum moralium supernaturales in substantia, nam in re coincidunt cum prædictis objectionibus. Sed ne aliquid necessarium omisisse videar, quia aliis terminis utitur, respondebo particulariter.

Itaque objicit quod dentur quædam virtutes morales, quæ respiciunt Deum tanquam objectum, *cui*, ut religio et pœnitentia; ergo saltem tales debent dici supernaturales in substantia. Probatur consequentia, quia Deus potest ut objectum *cui* attingi per actus sic supernaturales, et quia in actibus illarum virtutum reperitur aliqua ratio particularis, quia dat gratias Deo ob dona supernaturalia ac ob communicationem altiorem sic per ista beneficia ad nos, quam est communicatio ejus per dona naturalia. *Et certe*, inquit, *qui consideraverit excellentiam religionis, facile intelliget non posse oblationem ejus sicut oportet per voluntatem mere naturalem fieri.* Idem dicit de cultu imaginum ac reliquiarum, ac de pœnitentia. 279. Objectio septima Suarii, ex particulari ratione quarumdam virtutum.

Deinde descendit ad probandum dari actus aliarum virtutum moralium supernaturales in substantia, quia 280. Et ex distincta honestate.

scilicet habent honestates distinctas, dare eleemosynam homini qua homo est; et dare illi eleemosynam, qua fidelis et civis Sanctorum, quod probat ex illo Matth. 10. *Qui recipit discipulum in nomine discipuli, vel Prophetam in nomine Prophetæ, mercedem discipuli vel Prophetæ accipiet* ; et 1. Petr. 4. *nemo patiatur ut maledicus, si autem ut Christianus, glorificet Deum in isto nomine.* Confirmat, quia velle aliquid qua conforme naturæ sensitivæ, est distinctæ rationis actus ab actu volendi aliquid, qua contra conforme naturæ rationali; ergo et velle aliquid, qua conducens ad naturam secundum *esse* naturale, est diversæ rationis ab actu quo quis quid vult, qua conducens ad naturam secundum statum naturalem.

Confirmatio.

281. Respondeo ad illud de Religione et pœnitentia, concedendo antecedens, et negando consequentiam. Ad primam cujus probationem dictum est supra, non ex eo quod possit dari talis actus, eum debere asseri, multa enim possunt fieri, et tenderent ad majorem perfectionem hominis, quæ non dantur; nec nos jam negamus virtutes infusas ex eo quod repugnent. Ad secundam probationem, dico nullam rationem esse assignabilem in objecto virtutis supernaturalis, quæ non possit attingi virtute naturali acquisita, et certe evidens est hæreticos dare Deo gratias ob beneficia supernaturalia, et communicationem Dei, quam sperant se consecuturos post hanc vitam, quæ est maxima communicatio, et altissima, qua Deus se puris hominibus communicat, nec tamen habent habitus infusos. Ex iis etiam aliqui vovent, orant, colunt reliquias et imagines, sicut et fideles peccatores, nec potest ulla consideratione aut experientia colligi esse disparitatem in substantia inter actus, quibus id faciunt, et actus justorum; alias justus posset cognoscere ex illa disparitate se esse justum, quod falsum est. Itaque non solum qui consideraverit naturam Religionis, non facile intelliget quod oblatio ejus non possit fieri per voluntatem mere naturalem, hoc est, sine gratia habituali (nam actualis gratia non facit ad propositum), sed potius intelliget id posse fieri, quia quantum ad considerationem omnem, quam potest habere independenter a revelatione particulari, non poterit, ut dixi, discernere inter actus Religionis provenientes a peccatore et justo; peccator autem non habet habitum infusum Religionis secundum adversarios communiter.

Respondetur ad objectionem quatenus comprehendit religionem et pœnitentiam. Non omnes perfectiones quæ possunt dari debent asseri.

Ad illud etiam, quod dicit de aliis virtutibus, respondeo, licet alia et alia sit conformitas eleemosynæ, verbi gratia, quatenus succurreretur per eam homini, qua homo et qua Christianus, utramque posse attingi per acquisitam virtutem, sive unam, sive diversas, non curo; unde illa diversitas non probat dari virtutes infusas. Deinde omnino mirum mihi est quod hic auctor videtur supponere, nempe quod subvenire homini, qua homo est, et non Christianus, non posset esse actus charitatis supernaturalis, cum certum sit posse nos ex charitate dare eleemosynam Turcis consideratis ut creaturis rationalibus factis ad similitudinem Dei, sine ullo ordine ad Christianitatem eorum. Loca vero Scripturæ, quæ adducit, sunt prorsus impertinentia ad rem. Primus enim solum significat actum, quo quis subveniret discipulo, qua talis est, esse

perfectiorem quam actus, quo subveniret ipsi sub aliqua alia ratione inferiori ; ex eo autem quod unus actus sit altero perfectior, non sequitur si imperfectior sit naturalis ordinis, perfectiorem debere esse supernaturalis, quia in eodem ordine naturali et supernaturali, etiam intra latitudinem ejusdem virtutis potest unus actus altero esse perfectior, secundum omnes. Sic qui reciperet hospitio Christianum qua Christianus, ut sic non eliceret tam perfectum actum, quam si reciperet ipsum non solum qua Christianus, sed etiam qua justus, et specialiori modo amicus Dei, sive utraque receptio esset naturalis, sive supernaturalis ordinis.

Secundus locus minus juvat, quia sensus tantum est quod non debeant male facere, ut tanquam malefactores puniantur ac patiantur ; sed si patiantur propter Christum, debere eos glorificare Deum ista patientia, quia cedit et in honorem Dei, et in utilitatem eorumdem, qui patiuntur. Hoc autem nihil ad propositum facere evidens est.

Ad confirmationem, respondeo ista duo *velle* non esse distinctæ rationis in ratione moris, quando utrumque esset juxta dictamen rectæ rationis, nisi quatenus unum *velle*, aut objectum haberet honestatem distinctam ab honestate alterius, quod non esset semper necesse, quia ex amore proprio, aut charitate naturali posset utrumque *velle* provenire ; quod si unum *velle* esset juxta dictamen rectæ rationis, et alterum non esset, sed vel contra, vel sine ullo tali dictamine, tum essent quidem distinctæ rationis in genere moris propter defectum dictaminis ex parte unius, ut est manifestum, et non præcise ob diversam honestatem objectivam ; et eodem modo de consequenti discurrendum est.

Daro etiam quod ista duo *velle*, de quibus tam in antecedenti quam in consequenti, essent diversæ rationis, non tamen sequeretur quod ullum ex illis exigeret virtutem per se infusam, ut sæpe dixi.

Objicit præterea, sæpe fit ut medium temperantiæ propositum per pruden- 284. Objectio ultima.
tiam acquisitam sit diversæ rationis a medio temperantiæ propositum per prudentiam spiritualem, quam docent sacræ litteræ et SS. PP. unde prudentia carnis et sæculi, hoc est, acquisita, vocatur mors, et prudentia spiritus vita ; ergo virtus moralis conformis prudentiæ carnis est distinctæ rationis a virtute conformi prudentiæ spiritus.

Respondeo primo, dato toto, non Responsio 1.
sequi tamen ullam ex illis prudentiis aut virtutibus iis conformibus esse per se infusam, quatenus quælibet ex illis distinguitur a fide supernaturali et virtutibus Theologicis. Respondeo Responsio 2. Quæ prudentia vocatur mors.
secundo, prudentiam acquisitam, quæ est virtus, non esse illam, quæ vocatur mors, aut dicitur inimica Deo ; imo sane valde ipsi placet, et est donum ejus. Sed habitus ille, qui dictat honores vanos ambire, divitias superfluas quærere, injurias ulcisci, etiam non obstante prohibitione divina, et cum negligentia salutis æternæ, qui habitus vocatur prudentia, non quod revera sit talis, sed quod reputetur talis a sæcularibus communiter, cujus oppositus habitus, qui vera prudentia est, apparet ipsis esse potius stultitia, juxta illud, *nos insensati vitam illorum æstimabamus insaniam*, etc.

SCHOLIUM.

Virtutes morales ad *esse* suum perfectum non requirere Theologicas, nec e contra ; requirunt tamen morales Theologicas, ut elicere possint actus meritorios. Vide Rada 3. tom. Controvers. 15. art. 4.

29. Resolutio tertii articuli.

29. Quantum ad illum articulum (s) dico, sicut prius dictum est, virtutes morales non requirere Theologicas ad hoc, ut ipsæ morales sint perfectæ in specie sua, licet non sint perfectæ perfectione ulteriori, quam possint habere ; ita etiam e converso Theologicæ, sive in via, sive in patria non requirunt necessario morales.

COMMENTARIUS.

285. Conclusio Doctoris quod morales virtutes non habent connexionem cum Theologicis.

285. (f) *Quantum ad illum articulum*, etc. Concludit Doctor quandoquidem non dentur virtutes morales per se infusæ simpliciter, dicendum quod virtutes morales non habeant necessariam connexionem cum Theologicis ; sed et Theologicas in specie sua posse esse perfectas sine moralibus, et de facto id contingere tam in parvulis quam in adultis ; et similiter morales posse esse perfectas in specie sua sine Theologicis, quamvis regulariter non soleat contingere ut omnes morales sint in statu perfecto sine Theologicis, quia communiter adulti non justificati, tam fideles quam indefides plurimis solent imperfectionibus et vitiis oppositis virtutibus esse obnoxii, præsertim si longo tempore sint absque justificatione.

286. An virtutes infusæ si darentur haberent necessario connexionem cum Theologicis.

286. Quod si admitteremus tamen virtutes morales per se infusas, quæri posset de connexione earum cum gratia et charitate, et respondeo mihi videri, quamvis oppositum sentiant Thomistæ communiter, respondendum negative. Fundamentum meum est, quia non videtur quod majorem connexionem habeant cum charitate quam fides et spes ; sed hæ possunt esse absque charitate, ut statim videbimus, ergo et ille. Probatur major, quia secundum adversarios omnes, fluunt a charitate tanquam potentiæ, cui connaturaliter debentur, sicut animæ rationali debetur intellectus et voluntas, et suæ potentiæ. Rursus, sicut assignatur pro convenientia relinquendi in peccatore fidem et spem sine gratia, ut habeat quo se disponat ad recuperandam gratiam, ad quam una ex dispositionibus sine prærequisitis est actus fidei et spei, ita ut nunquam perdat fidem, nisi peccet peccato speciali contra ipsamet ; sic similiter videtur esse congruum, ut relinquatur in ipso pœnitentia, ut per actus ejus disponere se possit ad justificationem, ad quam etiam disponit actus pœnitentiæ, non minus quam actus spei, nisi peccet specialiter contra pœnitentiam, aut nisi perdat fidem.

28

Dico autem *nisi perdat fidem*, quia quemadmodum deperdita fide deperditur (secundum communem sententiam) spes sine peccato aliquo speciali facto contra spem, quia scilicet fides est regula ipsius ; ita similiter posset dici quod pœnitentia (et idem de cæteris moralibus est sentiendum) deperderetur deperdita fide, quia hæc esset regula ejus, et cæterarum moralium infusarum, si darentur, aut saltem actus ejus aliquis præsupponeretur necessario ad actum pœnitentiæ infusæ non minus quam ad actum spei et charitatis. Et sane Vasquez

Pœnit infusa sel d di de dita f

disp. 88. *num.* 3. fatetur connexionem moralium infusarum cum charitate nulla efficaci ratione probari. Aversa etiam fatetur rationem non debere peti ex natura rei, sed ex voluntate divina, quæ colligitur ex auctoritatibus, ex quibus colligitur dari virtutes morales infusas. Sed certe, quamvis istæ auctoritates concluderent quod cum charitate infundantur, sicut colligitur quod cum ea infunduntur fides et spes, de quibus tam bene loquuntur istæ auctoritates, quam de moralibus infusis, ut manifestum est, tamen nullo modo dicunt morales etiam in *conservari* connecti cum charitate plusquam illud dicunt de fide et spe. Unde sicut ex iis non sequitur quin fides et spes conserventur sine charitate, ita etiam non sequitur quin aliquæ ex aliis virtutibus moralibus infusis absque ea conserventur.

Dices, prudentia acquisita habet connexionem cum acquisitis moralibus, et infusa cum infusis moralibus, sed deperdita charitate deperditur prudentia infusa. Respondeo primo, negando antecedens, cujus ratio patet ex dictis. Respondeo secundo, eadem ratione secuturum quod spes non maneret sine charitate, nam ad actum spei requiritur prudentia infusa, tam bene quam ad actum pœnitentiæ ; unde si destructa charitate, destruitur prudentia, et hac destructa destruuntur virtutes infusæ requirentes ipsam, sequitur destructa charitate destruendam spem contra Theologos communiter. Respondeo tertio, non necessario destrui debere prudentiam infusam, quamdiu manet fides quamvis destrueretur charitas. Unde quamvis virtutes infusæ morales haberent necessariam connexionem cum prudentia, adhuc non deberent perdi istæ virtutes morales perdita charitate.

289. *Alia replica.*

Dices secundo, virtutes infusæ morales sunt media ordinata ad acquirendum finem supernaturalem ; ergo perdita charitate, qua sola voluntas recte afficitur circa talem finem, tolli debent istæ virtutes. Confirmatur, quia non possunt exire in actum secundum sine charitate ; ergo debent tolli ablata charitate. Respondeo, illas virtutes non esse media ad assequendum beatitudinem potius quam spem ; ergo sicut hæc manet perdita charitate, ita et illæ ; unde negatur consequentia.

Confirmatio. Responsio ad replicam.

Ad confirmationem dico, virtutes morales infusas posse exire in actum secundum ex imperio spei tam bene, quam ex imperio charitatis, unde negatur antecedens. Imo possunt exire in actum suum sine imperio ullius ex illis, si darentur ; nihil enim prorsus id impedit, nam sicut potest quis elicere actum virtutis moralis acquisitæ, verbi gratia, temperantiæ, sine eo quod amet aut speret expresse et formaliter finem naturalem, ita posset elicere actum temperantiæ infusæ sine eo quod amaret aut speraret expresse finem supernaturalem, et consequenter sine actu charitatis aut spei. Præterea admisso antecedenti, nego consequentiam confirmationis, quia posset habere actum redeunte charitate.

Item ad confirm.

SCHOLIUM.

Theologicas virtutes non necessario esse connexas, patet, quia in patria manet charitas, non fides, nec spes, ex dist. 31. e contra sæpe contingit in via, ex Trident. sess. 6. cap. 15. et can. 28. Secundo, ait in prima infusione simul tres Theologicas dari. Videtur haberi ex Trident. sess. 6. cap. 7. in terminis. Ita Soto 3. de

nat. cap. 8. Alm. tract. 3. Mor. cap. 7. Vega 7. in Trident. cap. 28. Durand 3. dist. 23. quæst. 6. Tertio, ait fidem et spem esse in suo genere perfectas virtutes sine charitate, sine qua tamen eorum actus non sunt meritorii; est contra D. Thom. 1. 2. quæst. 65. art. 4.

30. Resolutio quarti articuli. Quantum ad quartum articulum (t), dico quod virtutes Theologicæ non sunt connexæ inter se, sicut patet in patria, ubi manebit habitus et actus charitatis sine habitu et actu fidei et spei; sicut etiam patet in via, ubi in peccatore manet fides et spes sine charitate; igitur ex ratione habituum in existendo, non est necessaria connexio earum.

Sed numquid (u) in *fieri*, vel in infusione sunt connexæ, ita quod una non possit infundi sine alia? Respondeo, quæcumque separari possunt in *esse*, potest Deus separare in *fieri*; et ideo quantum est ex se non necessario connectuntur in infusione, sed ex liberalitate divina connectuntur, quia Deus totum hominem perficit, ita quod sicut corporaliter nullum sanavit nisi perfecte, ita etiam spiritualiter non sanat hominem, nisi perfecte sanet; perfecta autem sanitas est, si quantum ad intellectum habet fidem, et quantum ad voluntatem spem et charitatem, *de pœnit. dist.* 1. *cap. Sunt plures*.

Quæcumque separari possunt in esse, potest Deus separare in fieri.

Tres Theologicas simul infundi.

31. Sola charitas dividit inter filios regni et perditionis. Si quæritur utrum fides (x) et spes sine charitate essent virtutes? Dici potest, sicut prius dictum est de virtutibus moralibus, quod in specie sua possunt esse perfectæ, inquantum scilicet sunt principia propriorum actuum respectu propriorum objectorum: sed perfectionem illam ultimam, quam habent in attingendo finem, ad quem ordinantur ex charitate, non possunt habere sine ipsa. Et hæc quidem perfectio tam in moralibus quam in istis, licet dicatur communiter esse in attingendo finem per aliquam operationem elicitam, sive per aliquem ordinem istarum, vel eorum actuum ad finem, potest tamen dici esse præcipue in hoc quod est acceptari a Deo, ordinando ad beatitudinem; sic quippe nulla virtus, nec ejus actus acceptatur sine charitate, quæ sola dividit inter filios regni et perditionis.

De habitibus intellectualibus (y), non oportet immorari; planum est enim, quod non est necessaria eorum connexio, nisi forte sint habitus subordinati, quales sunt habitus principiorum, et habitus conclusionum, et in talibus prior potest esse sine posteriori, licet non e converso.

Ad argumenta principalia (z) duo prima concedo, quia concludunt, quod dictum est in primo articulo. Ad ... 2.

Ad tertium dico, quod licet ex frequenter sic operari, generetur quædam qualitas, quæ nata est esse concors rectæ rationi, et esset virtus, si haberet rectam rationem in operante, cui esset concors; tamen quia non est rectum dictamen in illo, deficit regula operationis rectæ, et ideo electio, quæ nata est esse recta, non est recta, quia non est regulata, et per consequens si generat qualitatem aliquam, illa tamen non est habitus electivus, et per consequens nec est virtus. Ex ... scien... rone ... gene... vir...

Quartum concedo, quia concludit quod dictum est in articulo de connexione virtutum moralium cum prudentia. Ad alias rationes sequen- Ad...

tes de virtutibus, concedo quod licet posset dici, quod nullæ virtutes etiam in specie sint incompossibiles, tamen inquantum adducuntur ad propositum, concludunt quod diversæ species ejusdem generis virtutis moralis, vel diversorum generum, non sunt necessario connexæ; et hoc concessum est in primo articulo quæstionis.

COMMENTARIUS.

(t) *Quantum ad quartum articulum*, etc. Hic agit de connexione virtutum Theologicarum inter se, fidei scilicet, spei ac charitatis; et quatuor ponit conclusiones, quas communiter alii Theologi tenent. Prima est, quod gratia et charitas non habent necessariam connexionem cum habitu fidei et spei. Probatur, quia in patria manet charitas sine fide et spe; ergo non habent necessariam connexionem de facto istæ virtutes. Antecedens admittitur ab omnibus communiter, quamvis non careat difficultate, sed quia examinari solet in particularibus tractatibus de fide, spe et charitate, et per se de ea Doctor agit supra *dist.* 31. ad hunc autem locum examen ejus non nisi per accidens spectat, propterea illud supponendum duxi, et difficultates contra occurrentes, ad aliam occasionem remittere.

Secunda conclusio est, quod fides et spes non habeant de facto necessariam connexionem cum charitate in *conservari*. Hæc etiam est communis, et probatur, quia de facto manent in peccatore, cui ablata est ob peccatum mortale charitas et gratia; ergo in *conservari* non dependent a charitate. Probatur antecedens quantum ad fidem ex Trid. sess. 6. c. 28. *Si quis dixerit amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti, aut fidem, quæ remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva, aut eum qui fidem sine charitate habet non esse Christianum, anathema sit.* Probatur etiam auctoritate Augustini 15. *trin. cap.* 18. ubi cum ostenderet ex illo Apostoli I. Corinth. 13. *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum.* Fidem nihil prodesse sine charitate concludit: *Ita ut ipsam fidem non faciat utilem nisi charitas; sine charitate quippe fides potest quidem esse, sed non et prodesse.* Quæ est doctrina aliorum Patrum communiter, dum tractant de parabola decem virginum *Matth.* 25. ubi per *virgines fatuas* intelligunt habentes veram fidem sine charitate; qua de re videri possunt Bellarm. I. *de justif. c.* 15. et alii recentiores. Alii Patres, qui dicere videntur fidem non esse veram sine charitate, loquuntur de fide fructifera et utili ad salutem proxime, qualis sine dubio non est fides informis, seu non viva, quæ scilicet est sine charitate, sine qua nec potest principiare actum meritorium de condigno, nec sufficere ad salutem consequendam. Probatur etiam ex Scriptura eadem pars antecedentis Mat. 7. *Multi dicent mihi in illa die: Nonne in nomine tuo dæmonia ejecimus, et in nomine tuo virtutes multas fecimus? et tunc confitebor illis, quia nunquam novi vos; discedite a me, qui operamini iniquitatem.* Ubi significatur fidem quandoque reperiri sine charitate, eamque non sufficere; quod et paulo ante similiter indicavit illis verbis: *Non omnis, qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in*

regnum cœlorum, sed qui facit voluntatem Patris mei; Joan. 12. *Verumtamen ex principibus multi crediderunt in eum, sed propter Pharisæos non confitebantur ut e Synagoga non ejicerentur*; *dilexerunt enim gloriam hominum magis quam gloriam Dei.* Ubi expresse mentio est de vera fide, ut patet ex contextu, et illa dicitur fuisse in illis principibus sine charitate. Probatur etiam ratione, quia nulla est ratio cur quando alio peccato, quam infidelitatis aufertur gratia et charitas, fides auferri debeat, quandoquidem actus ejus possit et debeat esse necessario ante justificationem, ut dispositio ad ipsam.

291. Probatur quoad spem. Idem antecedens principale probatur quoad spem, non quidem tanta certitudine, sicut probatur quoad fidem, quia non est sic definita ab ullo Concilio; sed sufficienter tamen probatur, primo a paritate rationis, quæ eadem est de ipsa, et fide, quandoquidem actus utriusque ex natura intrinseca sua non dependent ab actu charitatis, et sunt dispositiones ad justificationem. Advertendum tamen hic non sufficienter probari de facto reperiri spem sine charitate, ex eo quod Concilium ponat spem inter dispositiones ad justificationem, quia certum est actum perfectum contritionis esse dispositionem ad justificationem, et tamen non esse sine charitate et gratia habituali pro ullo instanti temporis; ergo quamvis actus spei esset dispositio ad justificationem, non propterea eo ipso sequeretur quod possit esse sine charitate. Itaque eatenus ex Concilio potest colligi spem posse esse sine charitate, qualenus ex ea habetur quod actus ejus non dependet a charitate physice; et hoc supposito nulla alia ratio necessariæ connexionis earum possit assignari. Coninck *disp.* 19. *de spe dub.* 12. dicit aperte colligi ex Concilio Tridentino quod spes possit esse sine charitate, quia *sess.* 6. *cap.* 7. dicit fidem et spem non unire nos perfecte Christo, nisi accesserit charitas, ubi, inquit, aperte supponit illos habitus posse esse sine charitate. Sed (quidquid sit de sequela, quæ certe non est necessaria, quia posset dici accedere charitas fidei et spei, quamvis non præsupponeret illas pro ullo tempore) non satis attente legit hic auctor Concilium, quia Concilium non dicit quod imponit hic auctor, sed verba ejus sunt: *Nam fides, nisi ad eam spes accedat et charitas*, quod longe diversum est, nam ex his verbis non habetur charitatem accedere ad spem, sed charitatem et spem accedere ad fidem.

Probatio inutilis. Non colligitur spes posse manere sine charitate ex eo quod sit dispositio ad justificationem.

Prob... Con... reject... Nec e... quod ... tur in... dent. chari... ipsam ... der...

29[...] Quæres an spes habeat necessariam connexionem cum fide. Respondeo cum communi non habere talem, quin fides possit esse sine spe, quia nulla est ratio necessariæ connexionis earum, nec physica, nec moralis, cum fides non præsupponat spei, sed potius e contra? habent tamen talem connexionem ut spes non posset esse sine fide. Primo, quia fides est initium ac fundamentum nostræ justificationis; ergo ea sublata, reliqua pars ædificii spiritualis destruitur. Secundo, quia fidei est proponere objectum spei; ergo congruum est, ut qui voluntarie demeruit privari fide, privetur etiam spe. Confirmatur communi consensu Theologorum, qui in re alias incerta magni habendus est, quando nihil urget in oppositum. Ex iisdem rationibus patet et charitatem

An ... habea... cessar... conn... nem ... fid...

non esse sine fide de facto, et præterea nullam esse necessariam connexionem ex natura rei inter hos habitus, sed bene posse esse spem sine fide, et charitatem etiam sine fide et spe, quantum ad naturam physicam eorum.

(u) *Sed numquid in fieri,* etc. Hîc ponit tertiam conclusionem, quæ est, quod quamvis simpliciter possit Deus, sicut conservat unum ex habitibus, quandoque sine aliis juxta jam dicta, ita etiam et quemlibet ex illis sine aliis infundere, tamen de facto ex liberalitate sua eas solet connectere in infusione, eas simul infundendo. Prima pars hujus conclusionis est communis et certa, tum quia in *conservari* non dependent a se invicem de potentia ordinaria ; ergo nec *in fieri* de potentia absoluta ; tum quia nulla potest assignari ratio necessariæ connexionis.

Secunda vero pars est longe difficilior. Eam tenet in terminis præter Doctorem et suos Durand. *in* 3. *d.* 23. *q.* 6. D. Bonavent. Richard. *ibid.* Gabr. *hîc art.* 2. Vega *lib.* 7. *in Trid. c.* 28. et videtur etiam S. Thom. 1. 2. *q.* 62. *art.* 4. ubi asserit actus fidei et spei esse priores charitate, habitus vero simul infundi. Oppositum tenuit Cajetanus et Bannes 2. 2. *quæst.* 6. *art.* 2. Suarez 3. *p. tom.* 3. *disp.* 28. Salas 1. 2. *tract.* 11. *disp.* 5. *sect.* 3. Vasquez 1. 2. *disp.* 203. *cap.* 9. Valentia 2. 2. *disp.* 1. *quæst.* 6. Lorca *ibid. disp.* 32. Pesantius, Turrianus, et alii, quos citat et sequitur Coninck *disp.* 6. *de habitibus supernaturalibus dub.* 4.

Probatur autem primo ex Concilio Viennensi, ubi dicitur probabilius esse tam parvulis quam adultis infundi per Baptismum, gratiam, et virtutes, et ex Trident. *sess.* 6. *c.* 7. ubi dicitur in justificatione fidem, spem et charitatem simul infundi : *Unde,* inquit, *in ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et charitatem.* Verum non videtur hoc Concilium in eo rigore intelligi debere, ut semper in justificatione simul tempore justificatus recipiat istas tres virtutes ; nam secundum omnes, et est definitum ab eodem Concilio, potest et solet peccator habere fidem infusam habitualem sine gratia ; unde sequitur tali, dum justificatur de novo, sive extra, sive intra Sacramentum non infundi fidem ; ergo Concilium tantum, vult quod in justificatione accipiat quis illas tres virtutes, si sit dispositus ad illas recipiendas, aut nisi aliquas ex illis habuerit ante. Solutio probabilis.

295. Et eodem modo potest explicari Concilium Viennense, nimirum sic ut tantum velit parvulis ac adultis infundi virtutes in Baptismo, nimirum si sint dispositi ad illas ; ex hoc autem non sequitur conclusio nostra, ut patet, quia non est necessarium ut baptizatus adultus sit semper dispositus ad charitatem, quoties esset dispositus ad fidem.

Magis tamen favet conclusioni Viennense quam Tridentinum, quia hoc tantum dicit quod in justificatione simul infundantur, aut habeantur istæ tres virtutes, quod verum est, quia ad justificationem requiritur charitas, quæ esse nequit sine fide et spe, secundum omnes, cum quo tamen stat quod fides possit haberi sine charitate, ut patet. Viennense vero dicit in Baptismo infundi virtutes Magis favet Viennense.

Theologicas; ergo supponit quod in Baptismo semper habeantur istæ tres virtutes, quemadmodum Tridentinum ex eo quod dicat in justificatione infundi illas tres virtutes, supponitur ab omnibus per hoc intelligere, quod vel habeantur vel infundantur tum. Sed si soleret infundi aliquando fides sine reliquis virtutibus, non esset verum necessario, quod in Baptismo sic infunderentur, quia baptizatus posset habere dispositionem sufficientem ad fidem, cum non haberet dispositionem sufficientem ad charitatem, ut patet in casu ficti baptizati; sed si unquam infunderetur fides sine charitate, nunquam potius quam tum; ergo verisimilius est quod secundum Concilium non infundatur fides unquam sine reliquis virtutibus. Et sane hoc est potissima probatio, quæ mihi occurrit pro hac sententia ex auctoritate.

296. Alia probatio. Quomodo Deus non sanat nisi perfecte.

Probari solet ulterius ex *dist.* 3. *de pœnit. cap. Sunt plures*, ubi dicitur quod Deus nunquam aliquem sanavit, quem omnino non liberavit. Ad cujus confirmationem adducitur quod totum hominem sanavit in Sabbato, ut habetur *Matth. quæst.* 1. quia et corpus ab infirmitate, et animam ab omni contagione liberavit; et subditur: *Quædam enim impietas infidelitatis est ab illo, qui justus, et justitia est, dimidiatum sperare veniam.* Cum quo concordat Innocentius III. *cap. Majores, de Baptismo.* In his autem auctoritatibus fundatur congruentia, quam adducit Scotus (qui etiam citat illud *cap. Sunt plures*, quamvis per errorem Typographi in pluribus codicibus habeatur *cap. Si quid*, quale non habetur in nulla ex distinctionibus de pœnitentia). Quamvis porro in his auctoritatibus, ut patet ex contextu, mentio fiat de perfecta sanitate quoad remissionem omnium peccatorum, ita scilicet ut nunquam Deus sanet aliquem ex parte tantum, liberando ipsum ab aliquibus peccatis, et relinquendo alia, sed semper sanet perfecte et totaliter liberando ab omnibus peccatis, eaque condonando.

Tamen exemplum illud quod ex *Matth.* 9. desumitur ad hoc probandum, nimirum de sanitate, quam Deus dedit toti homini, quoad animam et corpus, dat occasionem probabiliter conjiciendi quod sicut corporaliter, ut inquit Doctor, nullum sanavit nisi perfecte non solum quoad animam, sed etiam quoad corpus; ita etiam spiritualiter non sanat hominem, nisi perfecte sanet, et quidem non solum quoad intellectum tribuendo fidem, sed etiam quoad voluntatem tribuendo spem et charitatem.

Hæc ergo sunt fundamenta hujus conclusionis (intellectæ in rigore, ut jacet et sonant verba, suntque probabilia. Verum non minus mihi probabile videtur oppositum, nimirum, quod quandoque infundatur habitus fidei sine habitu charitatis; et eadem est ratio de habitu spei.

Probat Coninck primo ex Tridentino supra, nam fides nisi ad eam spes accedat, et charitas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum facit. Sed hæc probatio nihil urget, tum quia ad fidem posset accedere spes et charitas, quamvis non infunderetur una sine altera, et sic sæpe accidit in adulto, cui in Baptismo infundebantur fides, spes et charitas, et per peccatum amisit solam charitatem, aut eam simul cum spe, is enim in

justificatione recipit solam charitatem et spem, quæ propterea in justificatione ipsius accedunt ad fidem, quamvis hæc non infusa fuerit primo sine illis ; tum etiam quia accessio alicujus ad aliud non semper denotat præcessionem temporalem rei cui alia accedit, sed aliquando significat conjunctionem rei accedentis cum alia re, sive præcedentem tempore, sive non. Probat secundo ex Augustino lib. 2. ad Simplicianum q. 2. *In quibusdam tanta est gratia fidei, quanta non sufficit ad obtinendum regnum cœlorum*, et hanc ait esse catechumenorum habentium fidem sine charitate. Verum hic locus posset intelligi commodissime de fide actuali, et sic non faceret ad rem, ut patet.

Quantum ergo ad auctoritatem melius probatur ex loco *supra* citato *ex Joan.* 12. ubi dicuntur ex principibus multi credidisse quidem in Christum, sed non habuisse charitatem ; nam primo fit mentio de fide habituali, quia alias male ex illo loco colligeretur communiter fidem habitualem manere sine charitate ; deinde non constat iis unquam ante communicatam esse charitatem. Confirmatur, quia illi de quibus *Matth.* 7. dicitur quod virtutes operati sint in nomine Christi, habuerunt fidem secundum omnes ; sed nunquam habuerunt charitatem ; ergo fides infunditur quandoque sine charitate. Consequentia est evidens ; probatur minor, quia alias non dixisset Christus, *nunquam novi vos*, scientia scilicet approbationis et dilectionis, nam sic cognovisset eos pro tempore, pro quo habuerunt charitatem ; tum enim erant filii adoptivi et hæredes regni ac amici Dei.

Probat idem Coninck ratione : 299.
Primo, quia ut sine charitate conservantur, ita etiam infundi possint. Secundo, quia ideo relinquitur fides in peccatore, ut sit fidelis, sed etiam, qui convertitur ad Deum, et credit, ac paratus est credere, est fidelis ; ergo debet poni in ipso fides habitualis.

Probatio Coninck a ratione duplici.

At neutra ex his rationibus sufficit, non quidem prima, quia non controvertitur an possit fides infundi, sed an infundatur de facto sine charitate ; hoc autem non sequitur ex illo, neque ex eo præcise quod conservetur fides sine charitate, quia posset Deus ita disponere, ut conservaret eam, non tamen infunderet sine charitate. Non etiam secunda, quia non præcise, ideo relinquitur ut sit fidelis, sed quia Deus ita disposuit, ut colligitur ex Tridentino, et quia non demeruit ob peccatum aliquod particulariter oppositum fidei ea privari. Imo propterea colligitur peccator esse fidelis per habitum intrinsecum, quia supponitur habere fidem. Non ergo colligitur ex eo quod sit, aut vere dicatur fidelis, relinqui istum habitum, sed potius colligitur ex eo quod habeat talem habitum, quod sit fidelis, et talis debeat dici.

Rejicitur 1.

Rejicitur 2.

Cur relinquitur fides destructa charitate.

Melius ergo probatur illa sententia, 300.
quia sicut relinquitur iste habitus in peccatore, ex eo quod non sit peccatum ipsi oppositum, et ut per talem habitum disponat se ad recuperationem gratiæ, ita etiam tam congruum videtur quod quando quis ponit omnes dispositiones ex se prærequisitas ad habitum fidei, illum recipiat, quamvis charitatem non reciperet ob defectum dispositionis ad ipsam prærequisitæ. Sed potest et solet adultus ha-

Melior probatio a ratione.

bere omnes dispositiones ad habitum fidei ex se prærequisitas, non ad charitatem; ergo verisimile est quod tum infundatur ipsi habitus fidei sine charitate. Probatur minor in casu adulti, qui esset paratissimus ad credendum, et actu crederet omnia mysteria fidei, ut revelata a Deo et proposita ab Ecclesia, et in ordine ad profitendam illam fidem vellet baptizari, haberet tamen affectum; ergo aliquod peccatum particulare, verbi gratia, retinendi concubinam; is haberet omnes dispositiones ex se ad recipiendam fidem requisitas, et non haberet dispositiones ex se requisitas ad charitatem, haberetque demeritum particulare non recipiendi charitatem, quale non haberet respectu fidei.

Sæpe disponitur quis ad fidem qui non disponitur ad charitatem.

Replica. Etsi dicatur quod ipsum demeritum respectu charitatis est demeritum respectu fidei, et quod non sit congruum quod sic offendens Deum præmio aliquo tam magno, quam est habitus fidei supernaturalis, afficiatur. Contra primo, quia demeritum sufficiens ad perdendum charitatem non est sufficiens de facto ad perdendum fidem; ergo nec demeritum sufficiens, ut non infundatur charitas, est sufficiens ut non infundatur fides.

Rejicitur 2.

301. Rejicitur. Deinde, qui sic graviter offendit Deum, ut mereatur privari dono charitatis in pœnam, non tamen semper punitur privatione fidei; ergo quamvis talis sic offenderet, ut non deberet affici dono charitatis, posset tamen congruenter affici dono fidei. Confirmatur hoc, quia est magna gratia, et favor quod peccans mortaliter non privetur dono fidei; ergo non omne peccatum est sufficiens ratio quin peccans afficiatur dono supernaturali. Confirmatur secundo, quia non est major gratia, nec favor, quod Deus infundat peccatori gratiam fidei, quam quod eam in ipso conservet, nec unum magis dedecet Deum quam alterum, nec magis est ipsi difficile.

Confirmatio.

Non omne peccatum tollit gratiam doni supernaturalis.

Confirmatur, quia potest fieri ut quis habeat dispositionem actualem et positivam ad habitum fidei, nimirum affectum piæ credulitatis, aut quemcumque alium, et non habeat ullam indispositionem positivam incompatibilem cum gratia, aut demeritum aliquod actuale, ratione cujus ea non infunderetur ipsi, licet tamen non infunderetur ipsi, propter defectum alicujus dispositionis requisitæ ex ordinatione Dei, qui defectus non esset peccaminosus peccatori; ergo saltem in tali casu (quidquid sit de casu præcedenti, in quo supponitur indispositio actualis positiva) congruum esset ut infunderetur fides sine charitate.

Po[...] ess[...] sit ad in[...] lus [...]

Probatur antecedens, quia si quis adultus voluntatem haberet credendi debito modo, et non haberet alium dolorem de peccatis, quam attritionem, nec adesset copia confessarii, talis haberet dispositiones ex se requisitas ad credendum, et non haberet indispositionem ullam positivam incompatibilem cum gratia, ut patet, quia illa privaretur solummodo propter defectum contritionis aut absolutionis, qui defectus non esset ipsi peccaminosus; suppono enim non instare tum præceptum diligendi Deum super omnia, aut eliciendi contritionem, quod præceptum non obligat semper et pro semper secundum omnes.

Propter hæc mihi probabilissimus est hic modus, nec videtur etiam esse contra Scotum, quia ipse optime explicari potest velle tantum quod Deus non infundat unquam unum habitum

Se[...] ne [...] Sc[...]

sine aliis, quantum est ex parte sua, et quando subjectum est sufficienter dispositum ad omnes, non vero quod unum sine altero non infundat, quando subjectum est dispositum sufficienter ad unum, et non ad alios.

Confirmatur hæc explicatio, quia sic explicant Coninck et alii Auctores cum ipso convenientes D. Thom. et Concilium Viennense; cur ergo similiter non possemus nos explicare Scotum? aut cur illi sic non explicarent ipsum? Alias duas explicationes adducit Medina *q.* 6. 2. *art.* 4. pro D. Thoma, quæ æque adduci possunt pro Scoto, ut patet consideranti, sed non sunt tam commodæ, quamvis non libeat eas impugnare, quia res est parvi momenti.

(x) *Si quæritur utrum fides*, etc. Resolvit hîc fidem et spem, quando reperiuntur sine charitate esse perfectas in specie sua, quantum ad hoc quod possint suos proprios actus tum tam perfecte elicere quoad perfectionem intrinsecam et physicam eorum, quam si adesset simul charitas, quia hæc dum adest, nullam addit perfectionem intrinsecam istis habitibus magis quam habitus virtutum moralium, ut patet; et hinc sequitur fidem informem et mortuam per quam illa intelligitur, quæ est in peccatore sine charitate non distingui specie a fide formata et viva, per quam intelligitur illa, quæ est simul cum charitate, et consequenter divisionem fidei supernaturalis, ut sic, in fidem informem et formatam, non esse generis in species, sed subjecti potius in accidentia, sicut est divisio lactis in lac dulce et lac amarum, quæ doctrina est jam communis.

Quamvis autem sine charitate hæ virtutes, sicut et morales, intrinsece perfectæ sint in specie sua, tamen recipiunt aliquam perfectionem extrinsecam per hoc quod adveniat ipsis charitas, quia ea adveniente operationes earum et actus aliqua speciali ratione attingunt finem, qua non attingerent sine ipsa, et propter carentiam hujus attingentiæ dicuntur mortuæ et occisæ sine charitate. Et si quæratur in quo consistat ista specialis attingentia, aut qua ratione charitas informet et vivificet fidem cæterasque virtutes; respondet Doctor dupliciter, primo, quod possit ista attingentia dici consistere in denominatione quadam desumpta ab imperio charitatis, ita scilicet ut per hoc quod voluntas, actu proveniente a charitate imperaret intellectui elicere actum fidei aut alterius virtutis, iste actus fidei sic elicitus et imperatus ordinaretur ad finem charitatis, et participaret honestatem ejus, atque adeo speciali ratione attingeret finem ultimum. Respondet secundo, et melius magisque ad sensum proprium suum, illam attingentiam consistere in denominatione quadam morali, desumpta ab ipsamet charitate et gratia, quæ ut constituit hominem amicum et filium Dei, ita tribuit valorem quemdam moralem ejus operationibus bonis omnibus, et præsertim supernaturalibus, ratione cujus acceptentur a Deo, ut meritum de condigno respectu vitæ æternæ.

Perficiuntur charitate.

Quomodo?

Quia ergo actus fidei sine charitate carent hac morali perfectione et valore, et propterea non producunt fructum vitæ æternæ, eam merendo de condigno, habent autem eum valorem, ex conjunctione cum charitate, producuntque istum fructum, optime potest dici fides occisa ac mortua, seu 304.

infructifera sine charitate, et cum ea viva ac fertilis. Et quia charitas est quæ tribuit ipsi hunc valorem, et hanc vim moraliter, non minus bene potest dici esse forma vivificans, seu vita fidei, nec ad hoc requiritur aliqua informatio physica, qua physice informaret gratia fidem, ut videtur sentire Richardus 3. *dist.* 23. *art.* 5. *quæst.* 1. Imo talis informatio nequit esse non solum generali ratione, quia nullum unum accidens spirituale absolutum solet esse forma informans et complens alterum, sed etiam quia charitas subjectatur in subjecto distincto a fide; hæc enim subjectatur in intellectu, illa in voluntate. Rationes, quibus moveri videtur Richardus, aut si quis alius est auctor istius sententiæ, sunt nullius momenti, et proinde non proponendæ. Cum Scoto conveniunt D. Thomas 2. 2. *quæst* 4. *art.* 3. et Theologi communiter, nec ab eo etiam dissentit dum dicit fidem sine charitate, non esse veram virtutem, nam loquitur D. Thomas de vera virtute, qua quatenus talis dicenda est sola illa, quæ conducit ad vitam æternam, potestque proxime eo producere, juxta illud Gregorii hom. 29. in Evangelia: *Vera fides est quando id quo credimus, moribus et vita confirmatur.* Scotus autem non dicit fidem sine charitate in hoc sensu esse veram virtutem aut fidem, sed esse veram virtutem et fidem secundum speciem suam, quod non negat D. Thomas; non ergo habent inter se in hoc controversiam, quidquid dicat Scholiastes.

Fides non informatur physice per charitatem.

305. (y *De habitibus intellectualibus*, etc. Postquam fuse satis disseruisset de connexione virtutum moralium acquisitarum et infusarum, tam intellectualium quam appetitivarum, supponit hîc obiter pro complemento hujus materiæ extra controversiam esse, et notum experientia, quod habitus intellectuales non morales tam speculativæ quam factivæ non habeant talem connexionem, quin ex iis, illi qui non sunt subordinati, possunt esse sine se invicem, ut Metaphysica, Physica et Mathematica: quod si sint etiam subordinati, ut habitus principiorum, et habitus conclusionis Physica et Medicina, habitus subordinans potest esse sine subordinato, verbi gratia, Physica sine Medicina, in quo non est ulla controversia. Unde ex hoc quod communiter admittitur potest confirmari, quod nos tenemus de connexione virtutum moralium acquisitarum, nam isti habitus speculativi juvant se invicem, et qui non scit Mathematicam, quamvis optime sciret Metaphysicam, non posset tamen tollere difficultatem, quæ ex Mathematica opponeretur ipsi contra conclusionem Metaphysicam tam bene quam si sciret Mathematicam; et tamen hoc non obstante dicitur communiter Metaphysicam posse esse perfectam sine Mathematica; ergo similiter, quamvis temperantia juvaret liberalitatem, et qui esset liberalis propter defectum temperantiæ non posset in omnibus casibus, tam expedite exercere liberalitatem, quam si esset temperans, non tamen propterea dici debet quod liberalitas non possit esse perfecta sine temperantia.

(z) *Ad argumenta principalia*, etc. Respondet hîc more solito argumentis in quæstionis principio in favorem partis negativæ propositis, et duo prima concludentia ex inclinatione naturali, quæ potest inesse alicui ad unam virtutem sine inclinatione ad alteram, et ex eo quod possit occurrere 30

alicui materia exercendæ unius virtutis non occurrente materia, aut occasione exercendæ alterius, posse quem acquirere unam virtutem sine aliis; hæc, inquam, duo argumenta concedit, quia faciunt pro sententia ipsius negante necessariam connexionem inter virtutes morales.

Ad tertium argumentum, quo probatur virtutem moralem posse esse sine prudentia, quia scilicet quando proponeretur alicui per intellectum esse furandum, posset non furari; sed tum eliceret actum virtutis sine prudentia, quia istud dictamen, quo proponeretur non esse furandum, non esset dictamen prudentiæ.

Respondet, istam electionem, qua nollet talis furari, non esse electionem rectam ac virtuosam formaliter, sed tantum materialiter, quia scilicet, ut esset virtuosa formaliter et moraliter deberet proponi per regulam morum, hoc est, per dictamen rationis quod non esset furandum, sic autem non proponeretur, ut supponitur; non ergo esset electio illa virtuosa formaliter, esset tamen virtuosa materialiter, quia esset talis, quæ esset revera a parte rei conformis prudentiæ, licet ita non esset in apprehensione istius, qui in casu argumenti operaretur.

Quartum argumentum concedit, quo argumento concluditur prudentiam posse haberi sine virtutibus appetitivis, quandoquidem posito dictamine prudentiæ, non necessario voluntas deberet agere conformiter, propter quod ipsemet tenuit intentum hujus argumenti.

Ad cæteras rationes, quibus ostenditur non debere esse connexas virtutes propter incompossibilitatem actuum aliquarum ex ipsis, ut paupertatis et liberalitatis, magnanimitatis et humilitatis, virginitatis et continentiæ conjugalis, respondet, concedendo quod ex iis sequitur non necessario debere virtutes morales appetitivas esse connexas, quod et ipse tenet. Sed addit tamen non necessario esse verum quod in his rationibus prætenditur in terminis, nimirum virtutes morales esse incompatibiles, quia posset, inquit, dici nullas virtutes morales repugnare in eodem subjecto, quod sane juxta ipsius principia verissimum est, nam non magis repugnat conjugatæ etiam parturienti virginitas, quam Angelo temperantia cibi et potus ac venereorum; sed potest Angelus habere temperantiam talem; ergo et conjugata virginitatem quoad habitum et plures actus ipsius, licet non quoad omnes; sicut nec Angelus potest habere omnes actus temperantiæ, de quo tamen ad propositum non spectat amplius tractare. 307.

Nullæ virtutes morales incompatibiles sunt in eodem subjecto.

DISTINCTIO XXXVII.

(Textus Magistri Sententiarum).

De præceptorum Decalogi distinctione in comparatione ad Scripturam tabularum.

A. Sed jam distributio Decalogi, qui in duobus mandatis completur, consideranda est. « Habet enim Decalogus decem præcepta, quæ sunt decachordum psalterium ; quæ sic sunt distributa, ut tria, quæ sunt in prima tabula, pertineant ad Deum, scilicet ad cognitionem et dilectionem Trinitatis ; septem, quæ sunt in secunda tabula, ad dilectionem proximi. »

De primo præcepto.

B. Primum in prima tabula est : *Non habebis Deos alienos ; non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem*, etc. Hæc Origenes dicit esse duo mandata, sed Augustinus unum. Hoc ipsum enim, quod dixerat : *Non habebis Deos alienos*, perfectius explicat, cum prohibet coli figmenta, scilicet *idolum*, vel *similitudinem alicujus rei* ; quæ duo Origenes ita dicit distare, « ut *idolum* sit quod nihil habet simile sui ; *similitudo* vero, quod habet speciem alicujus rei ; verbi gratia, si quis in auro vel in ligno vel alia re faciat speciem serpentis, vel avis vel alicujus rei et statuat ad adorandum, non *idolum*, sed *similitudinem* fecit. Qui vero facit speciem, quam non vidit oculus, sed animus sibi finxit, ut si quis humanis membris caput canis vel arietis formet, vel in uno habitu hominis duas facies ; non *similitudinem*, sed *idolum* facit, quia facit quod non habet aliquid simile sui. »

August. de decem chordis libro unico cap. 5. et lib. q. super Exod. q. 71. Exod. 20. 3. Deut. 5. 7. Hom. 8. super Exod. ad cap. 20. ejusdem, ante medium.

Quare idolum nihil esse in mundo dicitur.

« Ideo dicit Apostolus, quia *idolum nihil est in mundo*. Non enim aliqua ex rebus constantibus assumitur species, sed quod mens otiosa et curiosa reperit. *Similitudo* vero est, cum aliquid ex his quæ sunt vel in cœlo vel in terra vel in aquis formatur. » Augustinus vero ita exponit illud : *Idolum nihil est in mundo*, id est, inter creaturas mundi non est forma idoli. Materiam enim formavit Deus, sed stultitia hominum formam dedit. Quæcumque facta sunt naturaliter, facta sunt per Verbum ; sed forma hominis in idolo non est facta per Verbum, sicut peccatum non est factum per Verbum, sed est nihil : et nihil fiunt homines, cum peccant.

Sed quæritur, quomodo hic dicatur forma idoli non esse facta per Verbum, cum alibi legatur : « Omnis forma, omnis compago, omnis concordia partium facta est per

Verbum. » Hoc autem a diversis varie solvitur. Quidam enim dicunt, omnem formam, et quidquid est, a Deo esse, inquantum *est*, et formam idoli, inquantum *est*, vel inquantum *forma est*, a Deo esse, sed non inquantum est *idoli*, id est, posita ad adorandum. In hoc enim non est creatura, sed perversio creaturæ. Sicut illud quod peccatum est, inquantum peccatum est, nihil est ; et homines, cum peccant, nihil fiunt, quia ab illo qui vere est, separantur. Unde Hieronymus : « Quod ex Deo non est, qui solus vere est, non esse dicitur. » Ideoque peccatum, quod nos a *vero esse* abducit, nihil esse vel non esse dicitur. Alii vero dicunt omnem formam, quæ scilicet naturaliter est, et omne quod naturaliter est, esse a Deo ; sed forma idoli non est naturaliter, quia naturæ justitiæ non servit. Id enim naturaliter esse dicitur, quod simplici naturæ justitiæ, quæ Deus est, militat, non resultat et naturam creatam non vitiat.

Secundum præceptum est : *Non assumes nomen Dei tui in vanum ;* quod est dicere *secundum litteram* : Non jurabis pro nihilo nomen Dei ; « *allegorice* vero præcipitur, ut non putes creaturam esse Christum Dei Filium, quia *omnis creatura vanitati subjecta* est, sed æqualem Patri. »

Tertium vero præceptum *Memento ut diem sabbati sanctifices ;* ubi *secundum litteram* præcipitur sabbati observantia ; *allegorice* vero, ut requiem hic a vitiis et in futuro in Dei contemplatione expectes ex Spiritu sancto, id est, ex charitate et dono Dei, non quod Spiritus sanctus sine Patre et Filio hoc operetur.

Quare in Spiritu sancto proprie dicitur fieri remissio peccatorum.

Accepit utique Ecclesia hoc donum, ut in Spiritu sancto fiat remissio peccatorum ; quam remissionem cum Trinitas facit, proprie tamen ad Spiritum sanctum dicitur pertinere, quia ipse est *Spiritus adoptionis filiorum*, ipse est Patris et Filii Amor, et Connexio vel Communitas » ; ideoque justificatio nostra et requies ei attribuitur sæpius. Hæc sunt tria mandata primæ tabulæ, ad Deum pertinentia ; et primum quidem, quod est de uno Deo colendo, pertinet ad Patrem, in quo est unitas vel auctoritas ; secundum ad Filium, in quo est æqualitas ; tertium ad Spiritum sanctum, in quo est utriusque communitas.

August. lib. de verbis Domini in serm. 11. longe satis a fine.

De mandatis secundæ tabulæ.

In secunda vero tabula septem erant mandata ad dilectionem proximi pertinentia. « Quorum primum ad patrem carnalem refertur, sicut primum primæ tabulæ ad Patrem cœlestem, quod est : *Honora patrem tuum et matrem tuam, ut sis longævus super terram,* » scilicet viventium. Parentes vero sic sunt honorandi, ut eis debita reverentia exhibeatur, et necessaria ministrentur.

C. Primum præceptum 2. tabulæ. Dubium 4. Rom. 8. Deut. 5. 16.

Secundum est : *Non occides ;* ubi *secundum litteram* actus homicidii prohibetur, *secundum spiritum* vero etiam voluntas occidendi. Unde huic

Secundum præceptum. Matth. 5. 2. Cor. 3. Dubium 5.

mandato secundum litteram fit superadditio in Evangelio, quia littera Evangelii exprimitur, quod legis littera non exprimebatur.

Evangelii littera exprimit *intelligentiam spiritualem*, id est, quam spirituales habent, et secundum quam spiritualiter vivitur ; littera legis *sensum carnalem*, id est, quem carnales habent, et secundum quem carnaliter vivitur, cui facta est superadditio.

De tertio præcepto. Aug. lib. q. super Exod. q. 71. in fine.

Tertium est : *Non mœchaberis*, « id est, ne cuilibet miscearis, excepto fœdere matrimonii. A parte enim totum intelligitur. Nomine igitur *mœchiæ* omnis concubitus illicitus illorumque membrorum non legitimus usus prohibitus debet intelligi. »

De quarto præcepto. Aug. ibid. Hieron. super Ezech. lib. 6. circa cap. 28. Dubium 7. Super Psal. 54. circa versum, et non defecit, et glossa ibid. Super Ezech. lib. et cap, citatis 14 3. cap. Putant. Aug. super Exod. c. 11. q. 39. et super Ps. 103. circa illud : Et eduxit illos cum argento.

Quartum est : *Non furtum facies* ; ubi *sacrilegium*, et *rapina* omnis prohibetur. « Non enim rapinam permisit qui furtum prohibuit, sed *furti* nomine bene intelligi voluit omnem illicitam usurpationem rei alienæ » « *Sacrilegium* tribus modis committitur, quando scilicet vel sacrum de sacro, vel non sacrum de sacro, vel sacrum de non sacro aufertur. » *Sacrum* vero dicitur quidquid mancipatum est cultui divino, ut Ecclesia vel res Ecclesiæ. Hìc etiam usura prohibetur, quæ sub rapina continetur. Unde Hieronymus. « Usuras quærere, vel fraudare, vel rapere nihil interest. Commoda fratri tuo, et accipe quod dedisti, et nihil superfluum quæras, quia *superabundantia* in usura computatur. » Est enim *usura*, ut ait Augustinus, cum qui plus exigit in pecunia, vel qualibet re, quam acceperit. Item Hieronymus : « Putant aliqui, usuram tantum esse in pecunia ; sed intelligant, usuram vocari *superabundantiam*, scilicet quidquid est, si ab eo quod dederit, plus est ; ut si in hyeme demus decem modios, et in messe quindecim recipiamus. »

De furto.

Si vero quæritur de filiis Israel, qui, Domino jubente, ab Ægyptiis mutuaverunt vasa aurea et argentea et vestes pretiosas et asportaverunt, utrum furtum commiserint ; dicimus, eos qui ut parerent Deo jubenti, illud fecerunt, non fecisse furtum nec omnino peccasse. Unde Augustinus : « Israelitæ non furtum fecerunt, sed Deo jubenti ministerium præbuerunt. Hoc enim Deus jussit, qui legem dedit ; sicut minister judicis sine peccato occidit quem lex præceperit ; sed si id sponte faciet, homicida est, etiamsi eum occidat, quem scit a judice occidendum. Infirmi autem, qui ex cupiditate Ægyptios deceperunt, magis *permissi* sunt hoc facere illis qui talia jure passi sunt, quam *jussi* ». Hìc opponitur, quod etiam boni in illo opere peccaverunt, quia naturalem legem, cui concordat Evangelium et lex moralis præceptionis, transgressi sunt, quæ est : *Quod tibi non vis fieri, alii ne feceris* ; quam Veritas scripsit in corde hominis, et quia non legebatur in corde, iteravit in tabulis, ut voce forinsecus admota *rediret ad cor*, et ibi inveniret quod extra legeret. Hanc igitur illi prævaricati videntur in illo facto, aliis facientes quod nolebant sibi fieri. Sed ibi subin- Et r[...] libro tra[...] tum cha[...]

cap. n. 7. c. 6 telligendum est : *injuste*, ut non alii, scilicet *injuste*, facias quod tibi non vis fieri. Alioquin hujus prævaricator est judex, dum punit reum, nolens aliquid tale sibi fieri. Ita etiam et illud Domini verbum : *Omnia quæcumque vultis, ut faciant vobis homines*, etc. de *bonis* accipiendum est, quæ nobis invicem exhibere debemus.

præ- to. Quintum præceptum est : *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium* ; ubi crimen *mendacii* et *perjurii* prohibetur.

De mendacio.

su- Exod. 71. fin. « Solet autem quæri, utrum prohibitum sit omne mendacium ? Quidam dicunt, illud tantum prohiberi, quod *obest* et non prodest ei cui dicitur. Tale enim non est *adversus proximum* ; ut ideo videatur hoc addidisse Scriptura. » Sed de mendacio magna quæstio est, nec cito explicari potest.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum omnia præcepta Decalogi sint de lege naturæ ?

Aleus. 3. *part. quæst.* 29. *membr.* 1. *art.* 1. Divus Thomas 1. 2. *quæst.* 100 *art.* 8. *et quæst.* 104. *art.* 1. Divus Bonaventura *hic art.* 1. *quæst.* 3. Richardus *art.* 1. *quæst.* 1. Durandus *quæst.* 1. Gabriel. *quæst.* 1. Major *quæst.* 10. Occham 1. *quæst.* 19. *ad tertium dubium*, Aliaco 1. *disp.* 14. Gerson. *alphab.* 61. *lit. e, f.* Vasquez 1. 2. *quæst.* 99 *art.* 5. *et d.* 179. Alm. 3. *mor.* 15. *et hic*, Molina *tom.* 6. *tract.* 5. *d.* 57. *num* 6. Rada 3. *tom. controvers.* 16. Suarez *lib.* 2. *de legibus, cap.* 15. Ægidius *hic quæst.* 3.

1. Circa istam distinctionem (a) trigesimam septimam, in qua Magister agit de præceptis, quæritur unum : Utrum omnia præcepta Decalogi sint de lege naturæ ? quod non. In his, quæ sunt de lege naturæ, non videtur posse Deus dispensare ; sed dispensavit in aliquibus, quæ videntur esse contra præcepta Decalogi ; ergo. Probatio majoris, quæ sunt de lege naturæ, vel sunt principia necessaria nota ex terminis, vel sunt conclusiones necessario sequentes ex talibus principiis ; sed sive sic, sive sic, habent veritatem necessariam ; igitur Deus non potest facere ea esse falsa ; igitur non potest facere illud quod mandant fieri non esse bonum, et quod prohibent non esse malum, et per consequens de tali illicito licitum. Probatio minoris : occidere et furari et mœchari sunt contra præcepta Decalogi, ut patet *Exod.* 20. sed in istis videtur Deus dispensasse ; nam de homicidio patet *Genes.* 22. de Abraham, de filio immolando ; de furto, *Exod.* 11. *et* 12. de filiis Israel, quibus præcepit ut spoliarent Ægyptios, quæ spoliatio est ablatio rei alienæ invito domino, quæ est definitio furti ; de tertio, scilicet mœchari, patet Oseæ 1. *Fac filios fornicationum.* Arg. 1.

Præterea, *Rom.* 7. dicit Apostolus : *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, non concupisces*, etc. Sed ea, quæ sunt nota ex lege naturæ, sciuntur esse vitanda vel agenda, etiamsi non sint scripta, sicut ea quæ sunt naturaliter nota in speculativis, essent naturaliter nota, etiamsi non essent revelata. Arg. 2.

Præterea, lex naturæ obligavit in omni statu, quia notum est in tali natura esse sic agendum, vel non ; sed Decalogus non obligavit in omni statu, puta non in statu innocentiæ, Arg. 3.

cum tunc lex Decalogi non esset data, et antequam esset data, non obligavit.

Contra in Canone distinct. 6. § *His itaque respondetur*, et in principio decretorum, et 1. *Joann.* 1. Quære.

COMMENTARIUS.

1. Summa quæstionis. (a) *Circa istam distinctionem*, etc. In hac quæstione gravissima hæc sunt, quæ præcipue a Doctore tractantur. Primo, præmittit tria argumenta pro parte negativa, et aliquas auctoritates pro affirmativa. Secundo concludit Deum posse proprie dispensare in aliquibus ex Decalogi præceptis, et ea occasione breviter explicat quid sit dispensare in præcepto aliquo. Tertio, declarat quid sit esse de lege naturæ stricte loquendo, et præceptorum Decalogi aliqua esse sic de lege naturæ, aliqua non esse resolvit. Quarto, ostendit quid sit esse de lege naturæ large loquendo, et sic esse de lege naturæ reliqua Decalogi præcepta, quæ non sunt de lege naturæ stricte loquendo, affirmat. Quinto, docet qua ratione cum dispensabilitate aliquorum præceptorum posset stare indispensabilitas primi præcepti. Et sexto denique, satisfacit argumentis principalibus, secundum quod locum habere possunt contra suam resolutionem.

2. Quid sit lex naturæ. Hæc Doctor. Sed quia non potest bene intelligi, an aliquid sit de lege naturæ, vel non sit nisi cognoscatur quid sit ipsamet lex naturæ, antequam quæstionis expositionem aggrediamur, prius hanc difficultatem solvere visum est, circa quam plures sunt sententiæ.

Prima sententia est, legem naturalem esse actum voluntatis divinæ, quo jubet aliqua fieri, et aliqua vitiari. Hujus autem sententiæ Auctores, licet in hoc conveniant, in natura tamen istius actus seu jussionis explicanda inter se dissentiunt, nam aliqui existimant illam jussionem, quæ est lex naturalis, esse actum liberum, sic ut Deus posset ipsum non habere. Ita Gerson *tract. de vita spirituali, part.* 3. *lect.* 1. 2. *et* 3. Occham 2. *quæst.* 19. Aliacens. 1. *quæst.* 14. *art.* 1. Andreas de Castronovo *disp.* 48. *art.* 1. Alii vero ex illis putant hanc Dei jussionem esse omnino necessariam, saltem ex suppositione creationis hominum ; et quidem cum his, quatenus asserunt Deum necessario præcipere aliqua bona, et prohibere mala, ita ut non possit aliter facere. Convenit Medina 1. 2. *quæst.* 18. *art.* 1. Victoria *in relect. de pervenientibus ad usum rationis*, Suarez statim citandus et alii.

Si vero quæratur ab iis, qui cum Occhamo conveniunt, an ex hypothesi illa, quam putat ille possibilem, quod scilicet Deus non haberet illam jussionem, in qua constituunt legem naturalem, aliqua essent mala : aliqui dicunt (et præsertim ipsemet Occham, et quotquot dicunt omnia, quæ sunt mala, ideo esse mala, quia prohibita) in tali casu nullos actus, quos committerent homines, futuros malos, nec quidem odium Dei, nec mendacium, nec denique aliquid aliud. Alii vero dicunt, quod in eo casu actiones aliquæ, ut mendacia, essent quidem malæ, sed non peccaminosæ. Alii quod essent peccata, sed quod non essent culpæ. Alii quod essent culpæ, sed non offensæ Dei. Alii quod essent offensæ etiam Dei, sed quod non essent mortalis gravitatis, nec propterea

1. Sen[...] gem [...]ralem se ac[...] volun[...] divi[...]

Diver[...] inter [...]lores [...] sen[...]

puniendæ æterna pœna. Alii denique quod haberent omnes has rationes, sed tamen quod carerent adhuc aliqua alia speciali deformitate, quam haberent in casu quo esset illa Dei jussio.

Secunda sententia est legem naturalem includere quidem visionem Dei, sed tamen non in ea sola consistere, sed in aliquo alio. Suarez *lib.* 2. *de legibus*, *cap.* 6. satis fuse et expresse.

Tertia sententia est quod lex naturalis sint ipsæmet propositiones objectivæ, quæ propositæ, intellectui determinant ipsum ad judicium ferendum, de eorum convenientia aut disconvenientia, absque recursu ad volitionem ullam positivam ullius legislatoris aut superioris, sive sint propositiones immediatæ, ut sunt principia prima practica, sive mediatæ, ut conclusiones ex illis deductæ, ut bonum est amandum, malum fugiendum, parentes sunt honorandi, mendacium non est dicendum, et similia. Hanc tenet Major 4. *d.* 1. *quæst.* 1. § *insuper*, Lorca *disput.* 6. *de legibus*, Montesinus *disp.* 22. *quæst.* 2. *difficultate* 1. et meo judicio videtur esse sancti Thomæ *quæst.* 90. *art.* 1. *ad secundum.*

Quarta sententia est Vasquez *disput.* 150. *cap.* 3. putantis eam consistere in ipsamet natura rationali.

Quinta sententia eam statuit in lumine naturali, seu ipsamet natura rationali, ut cognoscitiva est, seu potius et clarius in ipsomet intellectu. Sic Abulensis *in cap.* 19. *Matth. quæst.* 30. Sotus *lib.* 1. *de Justitia et Jure*, *quæst.* 4. Aversa *quæst.* 94. *sect.* 1. qui dicit Theologos ut plurimum ita sentire.

Sexta sententia est Alensis 3. *p. quæst.* 27. et Divi Bonaventuræ *in* 2. *d.* 29. *art.* 2. *quæst.* 1. asserentium legem naturæ esse habitum quemdam superadditum potentiæ rationali, eamque determinantem ad judicium de convenientia aut disconvenientia rerum, quæ sunt convenientes aut disconvenientes independenter a volitione aliqua superioris.

7. Sent, quod consistat in judicio intellectus.

Septima sententia est Cajetani, Conradi, Medinæ, *quæst.* 94. *art.* 1. Antonini 1. *part. tit.* 3. *cap.* 1. Salæ *disp.* 5. *de legibus sect.* 1. Villalobi *tom.* 1. *tract.* 2. *difficult.* 4. Valentiæ *tom.* 2. *disp.* 7. *quæst.* 4. *puncto* 1. qui putant legem naturalem consistere in actuali judicio, quo intellectus judicat aliqua esse facienda aut non facienda independenter a lege positiva ullius superioris.

Hæ sunt præcipuæ sententiæ, quæ sunt de difficultate proposita, quid autem revera tenendum sit sequentibus dictis declarabitur.

4.

Assertio 1. Lex naturalis non consistit in ullo actu voluntatis divinæ.

Dico ergo primo, legem naturalem non consistere totaliter, nec partialiter in jussione ulla, quæ sit actus voluntatis Dei.

Probatio 1.

Hæc est communissima Theologorum contra Auctores primæ et secundæ sententiæ. Probatur autem primo efficaciter, quia quamvis Deus non haberet ullam jussionem particularem, adhuc daretur lex naturalis; ergo lex naturalis non consistit nec partialiter, nec totaliter in jussione ulla Dei. Consequentia est evidens, quia nihil potest esse sine eo, in quo essentialiter consistit, sive totaliter, sive partialiter. Probatur antecedens, quia quamvis Deus non haberet ullam jussionem, esset malum interficere aliquem hominem sine causa, irreverentiam exhibere superioribus, se ipsum exponere manifesto mortis pe-

riculo ; ergo quamvis non esset jussio ulla particularis Dei, qua illa prohiberet aut juberet, esset lex naturalis. Probatur consequentia, quia per legem naturalem intelligimus illud, propter quod aliqua actio esset bona vel mala, independenter a lege positiva, et consequenter quandoquidem darentur plurimæ actiones bonæ vel malæ, quamvis non daretur jussio aliqua Dei, daretur etiam lex naturalis sine tali jussione.

Aliquæ actiones apparent malæ non considerato Deo.

5. Probatur antecedens, tum quia illæ actiones apparent malæ cuilibet capaci rationis, quamvis non consideret, nec sciat Deum habere ullam jussionem particularem de ipsis ; tum principaliter, quia qui negaret illas actiones esse malas absque jussione Dei, posset etiam negare quod actiones illæ etiam accedente jussione Dei essent malæ ; sed hoc est absurdissimum, et contra adversarios, ergo id negari non debet. Probatur major, quia ideo illæ actiones, si prohibeantur a Deo, sunt malæ, aut ideo saltem colliguntur et cognoscuntur a nobis esse malæ, quia ex terminis apparet nobis quod sit malum non obedire superiori ; sed tam ex terminis apparet nobis quod sit malum exhibere irreverentiam superiori, aut exponere nos ipsos morti, aut pœnarum perpetuarum periculo absque causa ; ergo si sit malum non obedire superiori, istæ aliæ actiones erunt malæ, quamvis non daretur ulla particularis jussio de illis, qua prohiberentur.

6. Confirmatur hoc, seu potius declaratur magis : est malum non obedire Deo jubenti et præcipienti aliquid, quamvis non daretur aliqua jussio particularis, qua Deus juberet, ut sibi jubenti obediatur; ergo est malum exhibere irreverentiam Deo, quamvis ipsemet non juberet, ut sibi non exhiberetur irreverentia, et consequenter, quamvis Deus non haberet ullam jussionem, adhuc daretur aliquod malum ; sed malum nequit haberi absque lege aliqua, vel positiva, vel naturali ; in tali autem casu non esset lex ulla positiva, ergo lex naturalis. Prima consequentia, ad quam cæteræ manifestæ sequuntur, est tam evidens quam antecedens a paritate adæquatissima rationis. Hæc probatio meo judicio, quasi demonstrat conclusionem, præsertim contra Occhamum, qui putat quod nihil posset esse malum absque voluntate prohibitiva Dei, hancque voluntatem esse liberam Deo, sic ut posset eam non habere, et consequenter ut posset fieri quod nulla prorsus actio esset mala.

Posset quis respondere, futuras quidem multas actiones malas, quamvis Deus non haberet jussionem, sed non tamen peccaminosas aut culpabiles, et morte æterna puniendas.

Sed contra, primo, quia esse malum moraliter idem prorsus est, ac esse peccatum et culpam, aut saltem sunt concomitantia sic, ut nihil possit esse malum moraliter, quod non sit peccatum aut culpa, nec e contra.

Contra secundo, quia si potest esse actio mala absque ratione peccati aut culpæ, tum non erit de ratione legis naturalis, ut inducat malitiam peccati aut culpæ ; sed sufficit quod inducat aliquam malitiam, et consequenter quamvis absque jussione Dei non posset haberi peccatum, aut culpa, aut offensa, aut meritum pœnæ æternæ ; tamen posset haberi lex naturalis absque tali jussione, quod est intentum nostrum.

Contra tertio, quia non est potior ratio cur actus, quo quis faceret aliquid, prohibente Deo, esset peccatum aut culpa, aut offensa, aut digna morte æterna quam actus, quo quis notabilem irreverentiam exhiberet Deo, quamvis non daretur jussio particularis Dei ulla; ergo si ille actus esset peccatum, culpa, offensa, et digna pœna æterna, eodem modo dicendum est de actu illo irreverentiæ, et consequenter adhuc sequitur quod posset committi absque jussione Dei non solum actio mala, sed peccaminosa, culpabilis, offensiva Dei, et digna morte æterna.

Probatur secundo conclusio contra eos, qui dicerent legem naturalem consistere in jussione Dei, quam tamen ipse necessario habet. Ideo Deus necessario præcipit aut prohibet aliqua, et aliqua alia non necessario præcipit aut prohibet, quia in illis est aliqua ratio particularis, qualis non est in his, antecedenter ad ipsius jussionem, neque enim aliter posset intelligi, cur necessario haberet jussionem circa illa potius quam circa hæc; sed illa ipsa ratio particularis, aut illud, ratione cujus competit ipsis, est lex naturalis; ergo lex naturalis, nec totaliter, nec partialiter consistit in jussione Dei, sed potius præsupponitur omni jussioni Dei.

Probatur minor, quia per legem naturalem intelligimus illam, a qua per se primo independenter ab omni jussione habet aliqua actio esse bona vel mala, si detur aliquid tale; sed illa ratio particularis, quæ est in actionibus necessario prohibitis aut præceptis, aut illud, ratione cujus talis ratio competit ipsis, est illud a quo per se primo habent actiones illæ esse bonæ aut malæ, et etiam datur a parte rei, ut manifestum est ex majori; ergo illa ratio particularis, aut illud ratione cujus competit talis ratio actionibus, est lex naturalis, et non jussio Dei necessaria.

Responderet Suarez esse quidem 9.
aliquas actiones malas et aliquas bonas antecedenter ad omnem Dei jussionem, et consequenter legem naturalem non consistere totaliter in jussione Dei, sed partim in illo, a quo haberent actiones esse bonæ vel malæ antecedenter ad illam jussionem. *Responsio.*

Sed contra, quia si detur aliquid antecedenter ad jussionem quamcumque Dei, a quo habent actiones esse bonæ et malæ, nulla est prorsus ratio, cur illud non sit totaliter lex naturalis. Unde gratis et absque ullo fundamento auctoritatis aut rationis dicitur a Suario esse partem legis naturalis. *Rejicitur. Nec partialiter consistit lex naturalis in actu aliquo Dei.*

Confirmatur, quia ob quamcumque rationem negaretur lex naturalis consistere totaliter in illo, a quo habent actiones esse bonæ aut malæ antecedenter ad jussionem Dei, posset negari quod partialiter consisteret lex naturalis in illo, et quacumque ratione probaretur quod partialiter consisteret lex naturalis in illa ratione, probatur etiam quod totaliter consisteret in illa; ergo male asseritur consistere tantum partialiter in illa. Probatur antecedens, quia ideo non consisteret totaliter lex naturalis in illa ratione, quia isti rationi non potest competere propria ratio legis, quæ debet esse actus alicujus superioris; sed si hinc sequeretur quod lex naturalis non posset consistere totaliter in illa ratione, sequeretur etiam quod nec partialiter posset consistere in illa. Rursus ideo lex naturalis consisteret *Confirmatio.*

partialiter in illa ratione, quia illa ratio est a qua habet actio esse mala aut bona ; sed si hoc sufficit, ut lex partialiter constituatur in illa, sufficit ut totaliter constituatur in illa.

10 Replica. Dices jussionem Dei addere specialem malitiam illis actibus, qui sunt mali antecedenter ad illam, et consequenter legem naturalem partialiter saltem consistere in illa jussione.

Rejicitur 1. Idem potest pluribus legibus prohiberi. Contra, quidquid sit de antecedenti, non valet consequentia, quia quod prohibetur per unam legem, et habet esse malum ab illa, illud ipsum potest prohiberi per aliam legem, et accipere malitiam distinctam ab illa alia lege, sed hinc non sequitur quod illa prima lex non habeat integram rationem legis, aut quod sit partialiter tantum lex ; ergo quamvis illa actio, quæ est mala antecedenter ad jussionem divinam, habeat specialem malitiam ex eo quod prohibeatur etiam a Deo, non inde sequitur quin illud a quo habet esse mala antecedenter habeat totalem rationem legis.

Rejicitur. Contra secundo, quia quando aliquis prohibet aliquid ob rationem particularem ipsiusmet rei prohibitæ, non habet specialem malitiam, saltem distinctæ rationis, illa res prohibita ob illam supervenientem prohibitionem. Sed licet Deus prohiberet illa, quæ sunt prohibita antecedenter ad ipsius prohibitionem, nulla est ratio unde colligatur quod ob aliam rationem prohibeat illa, quam ob suammet malitiam præsuppositam ; ergo gratis asserit Suarez, quod ex eo quod prohibeantur a Deo, habeant specialem malitiam, et consequenter malum est fundamentum cui innititur, dum asserit legem naturalem esse partialiter collocandam in jussione Dei, ex eo scilicet quod jussio Dei addat specialem malitiam rebus, quæ sunt malæ antecedenter ad jussionem Dei.

Ali[...] po[...] Alii responderent ad probationem secundam, sicut ultimo respondebatur ad primam probationem, *num.* 7. sed eodem modo responsio hic etiam impugnari potest, quo illic impugnata est.

1[...] Pro[...] 3. c[...] Su[...] Probatur tertio, specialiter contra Suarez ad hominem, quia ipsemet *eodem lib.* 2. *de legibus*, *cap.* 5. *num.* 9. expresse asserit naturam rationalem, quatenus habet vim ad discernendum inter operationes convenientes et disconvenientes sibi ipsi, quæ vis est ipsamet ratio naturalis, esse legem naturalem, quæ humanæ voluntati præcipit vel prohibet, quod agendum est ex naturali jure ; eamque sententiam fatetur esse Theologorum communiter, et probat ipsam auctoritatibus Scripturæ ac Patrum, et etiam ratione ; et tandem, *num.* 14. dicit se non dubitare, quin in actuali judicio mentis propriisme consistat lex naturalis, sed certum est quod jussio Dei non sit illa recta ratio aut judicium ; ergo cum Suarez *cap.* 6. *sequente*, asserat et probet legem naturalem non posse consistere in propositione objecti mali et boni, seu in judicio rationis, quo cognoscitur objectum esse malum vel bonum, sed potius in jussione Dei saltem partialiter, omnino contradicit sibi ipsi.

1[...] Confi[...] Confirmatur, quia *in cap.* 5. dicit rationem naturalem, esse legem naturalem, quæ præcipit et prohibet, et in ea propriissime consistere legem naturalem ; sed *cap.* 6. dicit quod judicium rationis, quod præsupponi debet, ut quis operetur bene vel male in iis quæ pertinent ad legem natura-

lem, non habeat rationem legis aut prohibitionis, nec sit lex aut prohibitio, sed certe in hoc modo loquendi videtur esse manifesta contradictio.

.2. Confirmatur secundo, quia ipse probat *eodem cap.* 5. legem naturalem esse rationem, quia lex naturalis est in homine, quia non est, inquit, in Deo, cum temporalis sit et creata, nec est extra homines, quia non est scripta in tabulis, sed in corde, et non est ipsa natura hominis immediate, ut ostendit contra Vasquem ; nec est in voluntate, quia non pendet ex voluntate hominis, sed potius illam ligat; ergo necesse est ut sit in ratione.

Ex hoc discursu habemus legem naturalem secundum Suarem non esse in Deo, cum sit temporalis, sed esse in ratione ; ergo cum *capite sequenti* dicit quod consistat in jussione Dei, quæ jussio est in ipso Deo, et dum dicit legem naturalem non esse in ratione, omnino contradicit sibi.

Objicies pro Suarez primo, si lex
). naturalis non consisteret saltem partialiter in jussione Dei, consisteret in solo judicio rationis, sed hoc est falsum. Primo, quia tale judicium non potest dici lex, ut per se constat, inquit, et ex definitione legis, ab ipsomet supra assignata. Secundo, quia prærequiritur judicium, ut quis peccet contra legem humanam, et tamen lex humana non consistat in illo judicio ; ergo quamvis prærequireretur judicium, ut quis peccet contra legem naturalem, lex tamen naturalis non consistit in ipso. Tertio, quia alias Deus haberet legem sibi naturalem respectu suæ voluntatis, quia habet judicium, quod aliqua sibi non sint facienda. Quarto, quia tale judicium potest esse in æquali vel inferiori ; ergo non est actus superioris, et consequenter non inducit obligationem.

Hæc probatio nihil habet difficultatis, nisi contra eos solos qui constituunt legem naturalem in judicio rationis, ut patet ; unde auctores aliarum sententiarum facile negarent majorem, sed neque contra illos alios, etiam multum facit, ut stabilitur a Suario ; possunt enim negare minorem cum sua prima probatione. Et sane mirum est Suario visum tam evidens, quod tale judicium non posset esse lex, cum tamen ipsemet *capite præcedenti* dixerit ipsum fuisse legem, eaque sit sententia plurimorum Doctorum virorum. 14.

Illa objectio solum facit contra ponentes legem naturalem in actu intellectus. Solvitur tamen.

Ad secundam probationem respondere possunt negando consequentiam, quia alia lex præsupponitur isti judicio, quod prærequiritur ad transgressionem legis humanæ, nimirum ipsamet lex humana ; secus vero est de judicio prærequisito, ut quis peccet contra legem naturalem secundum hos Auctores.

Ad tertiam dicere possent tam secuturum, quod Deus haberet legem sibi præfixam in sententia, quia secundum ipsum, Deus habet sibi propositum in omnibus suis actionibus temporariis illud decretum æternum et necessarium, quod non sint facienda illa, quæ sunt prohibita per legem naturæ, tam necessario quam habet propositum illud judicium ; ergo si ex eo quod illud judicium esset lex, sequeretur quod Deus haberet legem, etiam ex eo quod Deus haberet talem legem.

Deinde non est absurdum quod Deus haberet legem naturalem, cui ex bonitate infinita sua deberet se conformare ; et si hoc esset absurdum

Non esset absurdum quod Deus haberet legem naturalem.

propter illam absurditatem, illud judicium non deberet esse lex respectu Dei, quamvis esset lex respectu hominum, quos legibus astringi non est inconveniens.

Objectio 2. ex eo quod lex naturalis debeat esse actus superioris.

15. Objicies secundo pro eodem, illud quod est contra legem naturalem, necessario est contra veram legem et prohibitionem alicujus superioris; ergo lex naturalis involvit jussionem aliquam Dei, cum nullus alius superior possit assignari, cujus jussionem involveret.

Probat antecedens ex Augustino *lib. 22. contra Faustum, cap. 27.* definiente peccatum esse dictum, factum vel concupitum contra legem æternam, et addente legem æternam esse rationem, vel voluntatem Dei; sentit ergo, inquit Suarez, de ratione peccati esse quod sit contra legem propriam alicujus superioris. Unde *lib. 2. de peccat. mer. et rem. cap. 16.* ait idem Augustinus: *Neque peccatum erit, si quid ĕrit, si non divinitus jubeatur, ut non sit*; et infra: *Quomodo dimittitur per Dei misericordiam, si peccatum non est, aut quomodo non vetatur per Dei justitiam, si peccatum est?* etc. Addit pro confirmatione definitionem illam Ambrosii lib. de Parad. c. 8. *Peccatum est legis divinæ prævaricatio, et cœlestium inobedientia mandatorum*; et illud Pauli Rom. 4. *Ubi non est lex, nec prævaricatio.*

Solvitur. An lex naturalis debeat esse actus superioris.

Verum hæc objectio est parvi prorsus momenti, unde respondeo in forma, negando antecedens pro secunda parte; ad cujus probationem dico, primam auctoritatem non esse ad propositum, quia non est sensus quod nihil sit peccatum, nisi quatenus est præcise contra legem æternam, seu voluntatem divinam æternam et necessariam, ut manifestum est, quandoquidem alias non daretur peccatum contra legem positivam divinam aut humanam, contra Suarem et omnes. Sensus ergo est, quod omne illud sit peccatum, quod est contra legem æternam, et prohibitivam voluntatem Dei, et quod nihil sit peccatum, quod non sit contra illam voluntatem; sed hinc non sequitur quin aliqua sint peccata præscindendo a lege illa æterna ac voluntate Dei, imo Suarez ipse fatetur quod aliqua sint mala antecedenter ad quamcumque jussionem seu voluntatem Dei, saltem incomplete; ergo omnis malitia non debet desumi per ordinem præcisum ad jussionem Dei.

Confirmatur, non obstante illa definitione, aliquid potest esse peccatum, ex eo quod sit contra legem positivam, quæ non est lex æterna, aut jussio aliqua necessaria Dei; ergo non obstante illa definitione aliquid potest esse peccatum ex eo quod esset contra legem naturalem, quæ non est lex æterna aut jussio aliqua Dei.

Ad illud vero quod infert Suarez, nempe Augustinum sentire quod de ratione peccati sit esse contra legem propriam Superioris, in primis respondeo ex prædictis verbis non colligi hoc, nisi ex illis colligatur quod de ratione peccati sit esse contra legem æternam. Sed manifestum est quod non sit ita de ratione peccati esse contra legem æternam, ut opponitur lex æterna legi positivæ, sic ut non possit aliquid esse peccatum ex alio capite, nimirum ex eo quod esset contra legem positivam; ergo non potest colligi quod sit de ratione peccati esse contra legem æternam, sic ut non possit esse peccatum, quatenus

esset contra legem naturalem, ut lex naturalis distinguitur a lege æterna.

Respondeo secundo ad idem illatum, quamvis concederetur non facere ad rem, quia lex naturalis est propria lex, et quidem lex Dei, qui est Superior noster, atque adeo lex Superioris; sed ex hoc non sequitur quod debeat involvere aliquam jussionem particularem.

Ad secundam auctoritatem dico, de facto Deum vetare et prohibere peccata omnia ob summam suam bonitatem, et fortassis etiam non posse ipsum non vetare illa; unde eo ipso, quo vetatur aut prohibetur a Deo, colligi potest illud esse peccatum, et eo ipso quo non prohiberetur colligi potest quod non esset peccatum, et hoc solum volunt verba Augustini; sed hinc non sequitur quod aliquod non sit peccatum formaliter ex alio capite, quam ex eo quod prohibeatur a Deo, nec consequenter inferri potest quod lex naturalis involvit per se primo jussionem aliquam Dei.

Ad auctoritatem Ambrosii responderi potest ut ad primam Augustini, et dici potest ulterius quod ipsa lex naturalis sit etiam lex Dei, ac mandatum ejus, quamvis non involvat aliquam jussionem ejus.

Objicies tertio, omnia quæ prohibentur per legem naturalem, prohibentur a Deo speciali præcepto et voluntate, qua vult nos teneri et obligari vi auctoritatis suæ ad illa servanda; ergo lex naturalis est proprie lex præceptiva, seu insinuativa proprii præcepti.

Respondeo negando consequentiam in sensu Suarii, ita scilicet, ut involvat jussionem aliquam particularem Dei, nam quæ prohibentur per legem positivam, prohibentur etiam per legem æternam Dei, et tamen nemo dixerit quod lex positiva involvat jussionem æternam et necessariam Dei; ergo quamvis omnia quæ præcipiuntur per legem naturalem, præcipiantur etiam per volitionem aliquam particularem Dei, tamen non propterea lex naturalis involvit volitionem illam Dei.

Licet prohibitum lege naturali sit prohibitum lege æterna, non tamen involvit jussionem Dei.

Negavi autem consequentiam solummodo in sensu Suarii, quia nego quin lex naturalis sit propriissime præceptiva; sed quod non sit ita præceptiva, ut involvat partialiter aut totaliter jussionem aliquam, quæ sit actus voluntatis divinæ.

Per hæc patet ad confirmationem Suarii *n.* 10. nimirum quod in Scriptura dicatur, quæ sunt contra legem naturalem esse contra legem Dei. Unde Anselmus: *Quicumque legi naturali obviat, Dei voluntatem non servat.* Ad hanc, inquam, confirmationem patet ex dictis responsio, quia quamvis totum sit verum, non sequitur legem naturalem esse, aut includere volitionem divinam essentialiter, sicut nec ex eo quod quæ prohibentur lege humana, prohibentur etiam lege divina, sequitur legem humanam includere legem divinam, aut volitionem aliquam Dei.

Responsio ad confirm

19. Dico secundo, legem naturalem non consistere in natura rationali, neque ut præscindit a potentia intellectiva, neque ut dicit illam potentiam. Hæc quoad primam partem est communissima contra quartam sententiam Vasquez, et quoad secundam partem est communior contra auctores quintæ sententiæ.

Assertio 2. Nullo modo consistit lex naturalis in natura rationali.

Probatur prima pars, primo quia ipsæmet actiones, quæ sunt malæ aut

Non consistit in natura secun-

dum se considerata. bonæ independenter a lege positiva, non habent esse bonæ aut malæ ex natura rationali ; sed eatenus natura rationalis, ut antecedit suas potentias, esset lex naturalis, quatenus ab ea, ut sic, istæ actiones haberent esse bonæ aut malæ ; ergo ut sic, non est lex naturalis. Minor et consequentia sunt notæ.

Actiones bonæ et malæ non habent esse tales a natura rationali. Probatur major, quia si non esset aliqua ratio particularis in actione, quæ est bona, quæ ratio non esset in actione mala, et nisi illa ratio desumeretur aliunde, quam ex natura rationali, profecto una actio non esset bona potius quam altera, nec e contra, una actio esset mala potius quam alia ; ergo non habent esse bonæ aut malæ a natura rationali.

20. 1. Confirm. Confirmatur, quia quæro cur natura rationalis refunderet bonitatem necessario in unam actionem, et malitiam in alteram, ita ut non possit refundere bonitatem in illam actionem, quæ est mala, nec e contra, malitiam in illam actionem, quæ est bona ; quæro, inquam, cur hoc ita accidit, nisi quia reperitur aliqua ratio particularis in actione illa, quæ est bona, quæ non reperitur in actione mala, et e contra, et hoc independenter a natura rationali ; debet ergo necessario admitti talis ratio particularis, sed ab illa ratione particulari potius debet desumi malitia aut bonitas objectiva quam a natura rationali ; ergo natura rationali non est illud, unde habent actiones esse bonæ aut malæ, nec consequenter est lex naturalis.

Confirm. 2. Confirmatur secundo, quia diversæ rationes in actibus non possunt desumi ab eodem termino sub eadem ratione formali, ut manifestum est ; ergo bonitas et malitia, quæ sunt diversæ rationes, non possunt desumi ab eadem natura rationali sub eadem ratione ; diversæ autem rationes vix assignari possunt.

Pro[illegible] Probatur secundo eadem pars, quia tam dependent actiones, quæ sunt malæ et bonæ, vi legis positivæ a natura rationali, quam actiones, quæ sunt malæ et bonæ independenter a lege positiva (loquor autem de dependentia, quam habent in *esse* boni et mali moraliter) ; ergo sicut natura non est lex respectu actionum, quæ sunt bonæ aut malæ dependenter a lege positiva, ita etiam non habet esse lex respectu actionum, quæ sunt bonæ aut malæ independenter a lege positiva. Probatur consequentia, quia ideo esset lex respectu harum, quia hæ dependerent a natura rationali in quantum sunt bonæ aut malæ, ergo si actiones, quæ sunt bonæ aut malæ dependenter a lege positiva, tam dependent a natura rationali, in quantum sunt bonæ aut malæ, natura erit lex respectu earum, aut si non sit lex respectu earum, non erit etiam respectu primarum actionum.

Cur[illegible] Probatur ergo antecedens, quia ideo dependent actiones, quæ sunt bonæ aut malæ independenter a lege positiva, a natura rationali, quia natura est terminus convenientiæ aut disconvenientiæ earum, et quia non possunt intelligi esse convenientes aut disconvenientes, nisi intelligatur natura et ordo ipsarum ad naturam ; sed etiam actiones, quæ sunt bonæ et malæ dependenter a lege positiva, habent pro termino suæ convenientiæ et disconvenientiæ naturam rationalem, et non possunt intelligi ut bonæ aut malæ, quin intelligatur ipsamet natura, earumque ordo ad ipsam ;

ergo tam hæ dependent, quam illæ a natura rationali.

Confirmatur, ideo natura rationalis non est lex, qua constituuntur actiones, quæ sunt bonæ et malæ vi legis positivæ in *esse* tali, quia debet accedere jussio aliqua positiva ; et quia non habent esse convenientes aut disconvenientes naturæ, nisi propter illam jussionem, sed debet esse aliqua ratio particularis ex parte actionum, quæ sunt bonæ et malæ independenter a lege positiva, ratione cujus sunt convenientes aut disconvenientes naturæ ; ergo natura non est lex naturalis qua prohibentur aut præcipiuntur istæ actiones.

Probatur secunda pars assertionis, (margin, cut off: 2. on it ra- tu- n- a- 1.) quia eatenus intellectus, seu ratio seu natura rationalis, quatenus est apta nata ad ferendum judicium de iis, quæ bona sunt et mala, esset lex naturalis, quia ut sic, est ostensiva malitiæ aut bonitatis, sed hoc non sufficit ; ergo ut sic, non est lex naturalis. Probatur major, quia nulla alia ratio potest assignari præter rationes similes illis, quibus probatur quod ipsa natura rationalis, ut præcedit potentias, sit lex naturalis, quas inter probandum primam conclusionis partem rejecimus. Probatur ergo minor, quia natura ut sic, etiam est ostensiva bonitatis et malitiæ, quæ est in actionibus, quæ sunt bonæ et malæ dependenter a lege positiva, et tamen non propterea est lex, qua prohibentur istæ actiones ; ergo quod aut intellectus aut natura rationalis sit ostensiva bonitatis aut malitiæ, non sufficit ut dicatur lex.

Probatur secundo, quia ideo intel- (margin, cut off: 2. n) lectus aut natura, ut sic ostensiva, non dicitur ab adversariis lex prohibens aut præcipiens actiones, quæ sunt bonæ aut malæ vi legis positivæ, quia præsupponit intellectus in illis rationem aliquam, a qua habent esse bonæ aut malæ, nimirum jussionem aliquam superioris prohibitivam aut præceptivam, ob quam rationem intellectus determinatur ad judicandum quod sint bonæ aut malæ ; sed præsupponit etiam in actionibus, quæ sunt bonæ aut malæ independenter a lege positiva aliquam rationem particularem, ob quam determinatur ad judicandum quod sint tales ; ergo non est lex, qua prohibentur istæ actiones, et consequenter non est lex naturalis.

Cur data natura non sit lex præcipiens actiones, quæ sunt bonæ ex lege positiva.

Confirmatur, quia non est ulla ratio, ob quam intellectus non dicetur esse lex positiva, quatenus est determinatus ad ferendum judicium de actionibus, quæ sunt bonæ aut malæ ex suppositione jussionis superioris, si dicatur esse lex naturalis, quatenus est determinata ad ferendum judicium de actionibus, quæ sunt bonæ aut malæ independenter a jussione humana.

Si lex naturalis consisteret in intellectu, etiam lex positiva in eo consisteret.

Dices, aliquam esse rationem, quia natura supponit aliquam aliam legem, qua præcipiuntur aut prohibentur actiones, quæ sunt bonæ aut malæ ob jussionem superioris ; unde intellectus non debet esse lex prohibens illas actiones, non præsupponit autem aliam legem, qua præcipiuntur actiones, quæ sunt bonæ aut malæ independenter a lege positiva. 25.

Responsio.

Contra, quia hoc est petere principium, nam quod contendimus nos, est, intellectum tam præsupponere legem prohibentem actiones, quæ sunt malæ independenter a lege positiva, quam præsupponit legem prohi-

Rejicitur. Intellectus tam præsupponit legem naturalem, quam positivam.

bentem actiones, quæ sunt malæ vi legis positivæ. Quod etiam probatur, quia ideo præsupponit legem respectu harum actionum, quia præsupponit aliquid a quo habent esse prohibitæ seu disconvenientes naturæ rationali ; sed præsupponit aliquid a quo habent actiones illæ priores esse prohibitæ et disconvenientes. Neque enim sane ideo habent esse a priori prohibitæ aut disconvenientes, quia cognoscuntur esse tales, aut quia intellectus determinatur ad ferendum tale judicium de illis, sed potius ideo sic cognoscuntur, et ideo intellectus est sic determinatus, quia illæ prius, sive ex se, sive aliunde habent esse tales. Ex his :

26. *Assertio 3. Non consistit lex naturalis in ullo actu intellectus, aut habitu.*

Dico tertio, legem naturalem non consitere in ullo actu intellectus divini aut humani, et multo minus in habitu aliquo superaddito intellectui, quo facilitaretur ad judicandum quod illa essent mala et bona, quæ sunt talia, absque lege positiva.

Hæc est Auctorum, quos impugnavimus in præcedentibus assertionibus et eorum etiam qui tenent tertiam sententiam contra Auctores septimæ sententiæ quoad primam partem, et contra Auctores sextæ sententiæ quoad secundam partem.

Probatio 1. partis.

Probatur autem prima pars, quia actiones illæ, quæ sunt malæ aut bonæ independenter a lege positiva sunt tales antecedenter ad omnem actum intellectus divini aut humani ; ergo lex naturalis non consistit in ullo actu intellectus divini aut humani. Probatur consequentia, quia lex naturalis est, qua actiones quæ sunt bonæ aut malæ independenter a lege positiva, sunt tales, et consequenter si illæ actiones habeant esse tales antecedenter ad actus quoscumque intellectus, lex naturalis erit antecedens ad illos actus, et sic non consistet in illis. Probatur antecedens, quia propterea intellectus judicat illas actiones esse bonas aut malas, quia ita se habent ex natura sua, vel aliunde, et propterea illæ actiones determinant intellectum potius quam aliæ actiones, quia habent aliquam rationem malitiæ aut bonitatis objectivæ, quam non habent aliæ actiones.

Confirmatur primo, quia sequeretur omnem legem consistere in judicio rationis, propter ea quæ dixi *num.* 23. in probatione et confirmatione secundæ partis conclusionis præcedentis ; illa enim facile applicari possunt ad probandum hanc conclusionem.

Confirmatur secundo, contra eos qui dicerent quod consisterent in judicio aut actu aliquo intellectus divini, quia quamvis non daretur Deus, modo darentur homines, aliquæ actiones convenirent ipsis, et quidem notabiliter, et aliquæ disconvenirent etiam notabiliter. Et certum est quod multi ex his, qui non credunt Deum esse, judicant tamen aliquas actiones esse bonas et malas independenter etiam a lege positiva ; ergo lex naturalis, qua habent illæ actiones esse bonæ aut malæ, non consistit in actu aliquo intellectus divini.

Probatur secunda pars, quod scilicet non consistat in habitu superaddito : tum quia quamvis nullus superadderetur, adhuc actiones aliquæ essent bonæ et malæ ; tum quia ante acquisitionem habitus talis debet præcedere judicium de bonitate aut malitia actionum, ad quod judicium

determinatur aut facilitatur intellectus per habitum, sed in illo priori, illæ actiones sunt prohibitæ aut præceptæ per legem naturalem ; ergo lex naturalis non consistit in tali habitu.

Confirmatur, quia sequeretur quod lex humana consisteret in tali habitu a paritate rationis, sed hoc est absurdum ; ergo et quod lex naturalis in tali consisteret. Objectiones, quæ contra hanc conclusionem proponi solent, solum consistunt in hoc quod non possit ostendi, in quo alio consistat lex naturalis, sed ostendemus statim id esse falsum.

Dico quarto, quod lex naturalis consistit in ipsamet convenientia aut disconvenientia actionum humanarum ad naturam rationalem, quam habent a se ipsis, seu ex natura sua intrinseca independenter a lege ulla positiva Dei aut hominis. Hæc videtur mihi coincidere cum sententia tertia statuente legem naturalem in propositionibus objectivis, quæ determinant intellectum ad judicium ferendum de convenientia aut disconvenientia actionum aliquarum independenter a lege positiva ; nam revera illæ propositiones non sunt aliæ, quam ipsæmet actiones, ut convenientes aut disconvenientes.

Probatur autem conclusio hæc, primo, quia nihil aliud assignari potest, in quo consistit, ut patet ex dictis.

Probatur secundo, quia illud est lex naturalis a qua per se primo habent istæ actiones esse prohibitæ aut præceptæ ; sicut enim lex humana consistit in illo a quo actiones habent esse prohibitæ per se primo virtute legis humanæ, ita lex naturalis debet statui in eo a quo habent actiones, quæ sunt prohibitæ aut præceptæ sine lege humana, esse prohibitæ aut præceptæ. Sed certum est quod ab illa disconvenientia aut convenientia habent esse prohibitæ aut præceptæ per se primo ; ergo lex naturalis in ea consistit.

Quamvis nihil esset aliud præter convenientiam et disconvenientiam actionum daretur lex naturalis.

Probatur minor, quia posita ista convenientia, aut disconvenientia erunt actiones prohibitæ, aut præceptæ, quamvis nihil aliud poneretur, et ea ablata non essent sic ; et præterea illa convenientia aut disconvenientia non competit ipsis ratione alicujus alterius ; ergo ab illa sola habent esse per se primo præceptæ aut prohibitæ, loquendo de præceptione aut prohibitione, quæ competit ipsis independenter a lege positiva.

Convenientia et disconvenientia actionum antecedit omnem aliam legem naturalem.

Confirmatur, quia illa convenientia aut disconvenientia, prius competit actionibus quam sit aliquid aliud, in quo possit commode statui lex naturalis ; ergo potius in illa debet constitui lex naturalis, quam in aliquo alio. Hæc sufficientissime probant conclusionem ; sed ut melius intelligatur :

31.

Advertentia ad intellectionem conclusionis. Quomodo per legem habet actio esse bona et mala.

Advertendum est quandoquidem per legem non intelligatur illud per quod haberet actio esse bona aut mala quomodocumque, sed per quod haberet actio esse facienda aut non facienda cum aliqua obligatione, ita scilicet, ut si non fieret actio, quæ per legem statueretur esse facienda, eo ipso male quis ageret, essetque merito punibilis ; et præterea quandoquidem ad inducendam obligationem operandi non sufficiat quæcumque bonitas operationis, nam operationes consilii, ut servare virginitatem, sunt bonæ, et tamen qui eas facere omitte-

ret, etiam cum commode posset, non male faceret positive, nec esset punibilis, ut patet, quamvis forte ad inducendam obligationem non operandi sufficiat quæcumque malitia operationis ; quandoquidem, inquam, hoc ita se habet, quando diximus legem naturalem consistere in convenientia aut disconvenientia operationum humanarum, non debet hoc intelligi de quacumque convenientia, sed debet intelligi de convenientia tali, quæ determinaret intellectum ad judicandum quod omittere talem actum esset malum et punibile. Itaque quotiescumque intellectus habet sufficientia principia ad judicandum quod actio sit tam conveniens naturæ rationali independenter a lege positiva, ut male faceret, illam, cum eam facere posset, omittere, tum illa convenientia particularis est lex naturalis præceptiva ; et quotiescumque determinatur ad concipiendam disconvenientiam in actione aliqua, ut judicaret esse malum et punibile illam actionem exercere, illa disconvenientia particularis talis haberet rationem legis naturalis prohibitivæ seu inhibitivæ.

32. Alia advertentia ad ad idem. Duplex convenientia et disconvenientia actionum moralium, formalis et fundamentalis.

Advertendum ulterius, quod de hac convenientia aut disconvenientia possit quis philosophari dupliciter. Primo, dicendo quod sit respectus aliquis, sive rationis, sive realis actualis aut transcendentalis. Secundo, dicendo quod non esset revera respectus formalis ullus, sed ipsamet entitas absoluta actus, aut aliqua formalitas absoluta constitutiva ipsius, quæ formalitas, quia non posset intelligi, ut habet rationem convenientiæ, nisi per modum respectus, esset consequenter respectus, non tamen formalis, sed secundum dici.

Ex his autem diversis sententiis, quæ verior sit non est hujus loci, sed potius pertinet ad disputationem de relationibus ; unde independenter ab istius difficultatis decisione, conclusio nostra potest declarari et defendi.

Nam si quis primo modo philosophandum arbitretur, quandoquidem omnis respectus formalis (saltem non extrinsecus adveniens, qualis respectus non potest esse illa convenientia aut disconveniontia actionum, ut scienti naturam istorum respectuum satis patet), sive rationis, sive realis, sive transcendentalis aut aptitudinalis, præsupponat aliquid, ad quod necessario sequitur ut omnes fatentur, convenientia aut disconvenientia actionum, in quibus statuimus in conclusione legem naturalem, non debet intelligi de convenientia aut disconvenientia formali, sed potius de fundamentali, quia actio per se prius constituitur prohibita aut præcepta per illam fundamentalem formalitatem, quam necessario sequitur quicumque respectus formalis convenientiæ aut disconvenientiæ, quam constituitur præcepta aut prohibita per ipsam convenientiam aut disconvenientiam formalem ; neque enim ulla prorsus est ratio, cur non constitueretur prohibita aut præcepta per illam formalitatem fundamentalem, unde cum illa sit prior quam respectus sequentes, prius per illam constituetur actio prohibita aut præcepta, quam per illos respectus, qualescumque dicantur esse.

Si vero quis philosophandum duxerit secundo modo, aut etiam si dicat disconvenientiam ac convenientiam actionum esse respectum extrinsecum advenientem, tum dicat nostram

conclusionem intelligendam de convenientia formali, et non radicali, quandoquidem non præsupponat aliam fundamentalem rationem, ad quam sequitur, sed ipsa per se primo competat actioni, quæ est conveniens aut disconveniens, non secus ac rationalitas competit homini, sensitivitas animali, et perseitas fundamentalis substantiæ ut sic.

Contra nostram conclusionem objici possunt auctoritates, quibus significatur lex naturalis esse indita cordibus hominum, innata et insita homini, ac semper stabiliter manens in ipso ; hæc enim verificari non possunt de convenientia aut disconvenientia actionum, aut de propositionibus ullis objectivis ; ergo nostra conclusio est contra dictas auctoritates, et consequenter non tenenda. Porro auctoritates illæ sunt hæ : *Gentes quæ legem non habent naturaliter, ea quæ legis sunt, faciunt ; ejusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum*, Roman. 1. *Quis ostendit nobis bona ? signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, Psalm. 4. *Lex Dei mentem nostram incendens eam ad se pertrahit, conscientiamque nostram vellicat, quæ et ipsa mentis nostræ lex dicitur*, Damascenus lib. 4. cap. 23. *Nulla anima est, quæ ratiocinari possit, in cujus conscientia non loquitur Deus. Quis enim legem naturalem in cordibus hominum scribit, nisi solus Deus*, Augustinus lib. 2. de sermone Domini in monte. *Ea lex non scribitur, sed innascitur, nec aliqua percipitur lectione, sed profluo quodam naturæ fonte in singulis exprimitur*, Ambrosius lib. 5. epist. 41. *Est quidem vera lex recta ratio naturæ congruens diffusa in omnes, constans sempiterna, quæ vocet ad officium, jubendo, vetando*, etc. Lactantius *lib.* 6. *c.* 8. ex Cicerone *in lib. de Republ.*

35. Respondetur, quamvis expresse haberetur ex prædictis auctoritatibus quod lex naturalis esset indita, innata, infixa cordibus hominum, in iisque stabiliter manens, inde nihil secuturum contra nostram conclusionem, quia id esset verum, non quatenus ipsamet lex formaliter esset insita cordibus, sed quatenus unusquisque habet propensionem naturalem et facilitatem ad eam cognoscendam. Confirmatur hæc responsio, quia quando dicitur quod lex naturalis sit indita cordibus hominum, id in sensu proprio et formali, non potest intelligi etiam in sententia adversariorum, sed cum aliqua accommodatione ; ergo non debet ipsis videri mirum aut difficile, quod nos etiam explicamus aliter quam in sensu proprio ; sed nulla alia difficultas est in nostra responsione, quam quod non videamur explicare illum modum dicendi in sensu proprio.

Responsio. Quo sensu lex naturalis, et innata est infixa hominibus.

Iste modus loquendi non est proprius, sed figuratus.

Consequentia et subsumptum patent. Probatur antecedens, quia sive teneatur cum Vasquez quod lex naturalis sit natura rationalis, sive cum Aversa quod sit potentia intellectiva, sive cum Suarez quod sit actus intellectus, sive cum Alensi quod sit habitus, evidens est quod neque natura, neque intellectus, nec cognitio, neque habitus sint proprie innata ac insita cordi ; per *cor* enim intelligitur ipsemet intellectus secundum omnes. Sed neque natura inseritur naturaliter intellectui, nisi objective, eo modo quo quæcumque

alia objecta, nec ipsemet intellectus sibi ipsi inseritur alio modo quam etiam objective, neque cognitio ulla innoscitur ipsi, cum plurimis annis sit absque ulla cognitione, nec denique habitus ullus ob eamdem rationem. Itaque lex naturalis eatenus est insita menti ac cordi hominis, quatenus habet facultatem luminis naturalis, quæ facile illam potest videre et cognoscere, quod nullo modo præjudicat nostræ doctrinæ.

36. Respondetur ad prædictas auctoritates.

Sed tamen pro majori doctrinæ nostræ confirmatione ad prædictas auctoritates in particulari respondendum est.

1. Explicatio auctoritatis.

Ad primam ex Paulo, dico Apostolum nihil aliud velle, quam gentes non habentes legem positivam Mosaicam, quantum ad præcepta Decalogi, de quibus loquebatur, naturaliter (hoc est, sine revelatione supernaturali illa, quæ fiebat Moysi et Judæis, mediante lumine naturæ, et beneficio intellectus, ac gratia Dei, sine qua nulla cognitio practica conducens ad exercitium virtutis haberi potest, ut suppono ex materia de gratia actuali) cognovisse ea, quæ per legem illam positivam Decalogi ordinabantur; et in hoc sensu eas sibi fuisse legem, quia scilicet quemadmodum lex illa Decalogi proponebat Judæis ea quæ erant facienda et non facienda, ita Gentes per lumen naturale proponebant sibi ipsis, quæ facienda et non facienda erant.

2. Explicatio.

Secundus locus ex Psalmo nihil facit ad rem, quia manifeste agit de propositione boni aut mali, non vero de lege.

3. Explicatio.

Totum quod dicitur in tertio loco ex Damasceno tam bene et proprie convenit; imo magis proprie propositionibus objectivis, seu actionibus convenientibus ac disconvenientibus, quam vel naturæ, vel intellectui, vel cognitioni, vel habitui. Nam certum est illas propositiones vellicare conscientiam incendereque mentem, eamque ad se pertrahere, et esse legem Dei, ac etiam mentis; sunt enim lex Dei, quatenus actiones convenientes placent Deo, et disconvenientes displicent, sic ut merito possit punire facientes actiones disconvenientes, et præmiare factores actionum convenientium; sunt etiam lex mentis nostræ, quia sunt lex, quam mens nostra independenter a promulgatione aut jussione alicujus superioris cognoscit observandam.

Qu... lex ... rali... bit... co...

Quartus locus Augustini solum dicit legem naturalem scribi a Deo in cordibus hominum; sed hoc propriissime potest esse verum, quamvis consisteret formaliter in propositionibus objectivis aut actionibus, quæ ex sua natura sunt convenientes aut disconvenientes; nam hæ propositiones scribuntur in corde, quatenus vel communicatur cordi, hoc est, menti aut intellectui cognitio earum, vel quatenus mens aut intellectus habet propensionem naturalem ad eas cognoscendas.

Quemadmodum enim scribitur lex positiva in charta per hoc, quod voces significativæ scribuntur in charta, quæ voces non sunt formaliter lex, sed potius signum legis, cum ipsa lex positiva sit actus intellectus aut voluntatis superioris præcipientis aut prohibentis aliquid, ita etiam, quamvis lex naturalis non sit cognitio, sed potius propositio quævis objectiva, qua aliquid conveniens ex se, aut disconveniens naturæ, asseritur esse tale, tamen potest optime dici scribi

in mente per hoc quod scribatur in mente, seu ponatur in illa cognitio, qua cognoscitur et repræsentatur.

Et hunc eumdem sensum et explicationem habet manifeste quintus Ambrosii locus, nam dum intellectus vi sua absque lectione vel studio cognoscit ea quæ sunt legis naturalis, esse convenientia vel disconvenientia, optime potest dici quod lex naturalis exprimatur in intellectu, et quod non scribatur, sed innascatur.

Sextus denique locus magis aperte videtur favere iis, qui statuunt legem naturalem in cognitione, sed in primis, quamvis ita sentiret Cicero, cujus verbis utitur Lactantius, et auctoritate, non deberemus propterea recedere a nostra conclusione, cujus fundamenta majoris momenti sunt quam Ciceronis auctoritas, quæ tamen servire optime poterat Lactantio agenti contra Philosophos et Gentiles, apud quos ipsius tempore Cicero magnum habebat locum.

Deinde per *rationem* in ea etiam auctoritate, ut in pluribus aliis, optime intelligi potest ratio objectiva; sic autem intellecta ratione, locus ille magis favet nobis quam adversariis. Imo sane videtur melius sic intelligi *ratio* eo loci, quam de ipsa cognitione, nam objectum propositum per cognitionem potius est constans sempiterna, et vocans ad officium, quam ipsamet cognitio, qua cognoscitur.

Objicies secundo, si lex naturalis statueretur in actione, ut conveniente aut disconveniente ex natura rei, etiam lex positiva posset constitui in actione, ut conveniente aut disconveniente ex beneplacito alterius; sed consequens videtur absurdum, ergo et antecedens. Probatur sequela majoris a paritate rationis.

Confirmatur, quia sicut a seipsis habent aliqui actus disconvenientiam aut convenientiam, ita etiam supposita prohibitione, aliqui actus habent convenientiam aut disconvenientiam; ergo si convenientia aut disconvenientia illorum actuum est lex naturalis, quæ obligat, ita etiam convenientia aut disconvenientia horum actuum erit lex positiva, quæ obligat.

Confirmatio.

Respondeo primo, concedi posse sequelam majoris, et negari minorem; cum enim disconvenientia aut convenientia actionis, quæ est bona vel mala, ex eo quod ordinetur per legem positivam, oriatur ab ipsamet lege positiva formaliter, non est inconveniens quod actio, ut conveniens, sit lex positiva formaliter, nam idem est hoc, ac dicere quod ipsa ordinatio Legislatoris, a qua habet actio esse conveniens vel disconveniens, sit lex positiva, per quod etiam patet concedi posse consequentiam confirmationis. 40.

Responsio 1. Etiam lex positiva possit statui in convenientia actionum.

Respondeo secundo, negando consequentiam, tam objectionis quam confirmationis, quia per *legem positivam* omnes intelligunt illum actum superioris, quo prohibet aut præcipit, non vero convenientiam aut disconvenientiam sequentem ad talem actum; per *legem* vero *naturalem*, non potest intelligi aliud, quam convenientia aut disconvenientia propter fundamenta nostræ conclusionis.

Responsio 2. Cur lex positiva non consisteret in convenientia aut disconvenientia actionum.

Hæc dicta sufficiunt quoad realem hujus rei solutionem. Si quis tamen vellet difficultatem reducere ad quæstionem de nomine, is si velit negare quod lex naturalis sit illud, a quo 41.

Quomodo posset evadi doctrina hactenus tradita.

primo habent actiones aliquæ independenter a lege positiva esse bonæ aut malæ, et præterea quod prohibitio propria aut præceptio talium actionum, non sit ipsa malitia aut bonitas ipsarum, inquam, qui vellet ita dicere, facile defendere poterit legem naturalem consistere per se primo in actu intellectus, quo judicat tales actiones esse bonas aut malas; quamvis enim non propterea sint bonæ aut malæ, qua ita judicantur, et quamvis etiam eo ipso quo sunt bonæ aut malæ sint præceptæ aut prohibitæ aliquo modo, tamen posset quis dicere quod non sint prohibitæ aut præceptæ proprie et formaliter, sed solum fundamentaliter et radicaliter antequam accedat actus aliquis alicujus superioris. Unde cum nullus actus accedere debeat præter actum intellectus, posset consequenter tenere quod ab illo actu intellectus, actu haberent formaliter istæ actiones præcipi aut prohiberi, atque adeo quod in illo actu consisteret formaliter lex naturalis.

Quo sensu posset lex naturalis consistere in actu intellectus.

Nec tamen propterea lex positiva consisteret in actu intellectus.

Nec refert quod requiratur talis actus intellectus ad judicandum de malitia aut bonitate actuum, qui sunt boni aut mali ex lege positiva, et tamen quod lex positiva non consistat in tali actu; hoc, inquam, non refert, quia disparitas potest dici esse, quod in his actionibus, quæ sunt bonæ aut malæ, per legem positivam reperiatur antecedenter ad actum intellectus alius actus superioris, quo proprie et formaliter prohibentur aut præcipiuntur istæ actiones : unde in illo alio actu potius constitui debet lex positiva, quam in actu intellectus sequente. At in iis actionibus, quæ sunt bonæ aut malæ independenter a lege positiva, non reperitur necessario antecedenter ad actum illum intellectus, ullus actus a quo proprie istæ actiones præcipi aut prohiberi possunt.

Hoc solum esse posset quod probabilem reddere posset sententiam statuentem legem naturalem in actu intellectus, sed certe, ut ante dixi, in primis fundatur totaliter hæc sententia in acceptione nominis *legis* ; et præterea difficulter ostendere poterit cur actiones illæ, quæ sunt malæ ante actum intellectus, sint solum fundamentaliter prohibitæ, et non formaliter, aut cur requiratur alia prohibitio formalis per modum legis præter illam prohibitionem, quam habent a seipsis. Quamvis enim actus intellectus requiratur sine dubio ut quis peccet, tamen quod ille actus habeat rationem propriam legis, non vero solam rationem propositionis malitiæ aut bonitatis, sicut habet in iis actionibus, quæ sunt bonæ aut malæ dependenter a lege positiva, nunquam poterit sufficienter ostendi, imo posset quis dicere quod prohibitio illa superioris, qua prohibet res, quæ sunt malæ per legem positivam, non esset prohibitio formalis et propria, sed fundamentalis tantum, tam bene quam quod prohibitio antecedens actum intellectus in rebus, quæ sunt malæ seipsis, esset prohibitio fundamentalis, et non formalis. Adde cognitionem, qua quis cognoscit actiones esse bonas et malas, non esse actum superioris, cum idem sibi superior esse non possit.

Ex dictis hactenus facile constat resolutio istius quæstionis : an omne malum sit ideo malum, quia prohibitum ? nam altero ex duobus modis hæc quæstio potest intelligi. Primo,

ita ut sensus sit, an omne malum seu peccatum, sit ideo malum aut peccatum, quia prohibitum, capiendo *prohibitionem* pro disconvenientia actionis malæ ad naturam rationalem, seu pro principio istius disconvenientiæ, sive illa disconvenientia, aut principium ejus oriatur ex actu aliquo positivo superioris, quo prohibet aut præcipit aliquid, sive non; et in hoc sensu certum est quod omne malum sit ideo malum, quia prohibitum, ita ut nihil possit esse peccatum aut malum quod non sit prohibitum, quia nihil potest esse malum, quod non sit sic disconveniens, et quod consequenter non habeat principia necessaria istius disconvenientiæ, nec in hoc est controversia prædictæ quæstionis.

2. Secundo, potest intelligi ita ut sensus sit, an omne malum ideo est malum præcise, quia prohibitum per actum positivum intellectus aut voluntatis alicujus superioris, ita ut nihil esset peccatum, nisi interveniret talis actus. Et in hoc sensu patet ex dictis contra sententiam primam Occhami, non omne malum aut peccatum esse peccatum, quia prohibitum, quæ est sententia communissima Auctorum contra eumdem Occhamum, maxime intelligendo per *prohibitionem* aliquem actum voluntatis divinæ, quem posset de potentia absoluta non habere. Nec sane prætereа, quæ contra eumdem Occhamum supra proposuimus aliquid aliud esset necessario addendum in confirmationem hujus communis sententiæ, nisi ex nostris Scotistis, Faber *in dist.* 14. 4. *sent. q.* 1. *disp.* 1. *c.* 6. fuse conatus esset illam sententiam defendere, et quidem ex sententia Scoti. Quare ut melius innotescat et mens Scoti, ei ipsa veritas, in impugnatione hujus Auctoris aliquantulum est immorandum.

Itaque hic Auctor supra *num.* 102. dicit Scotum expresse tenere illam suam sententiam, quia *in* 4. *dist.* 50. § *Sic ergo intelligendo quæstionem, num.* 9. ait : *quodcumque peccatum ideo est peccatum, quia est contra præceptum divinum* ; sed facillime explicari potest hic locus Scoti dupliciter, ita ut non faveat ullo modo Fabro. Primo, quidem si dicatur quod non intelligatur præceptum divinum eo loci solummodo de actu aliquo positivo voluntatis ejus, sed vel de actu voluntatis positivo, vel de ipsamet prohibitione rei ex natura sua, seu disconvenientia ejus ad naturam rationalem, in qua prohibitione seu disconvenientia supra statuimus legem naturalem, nam sicut ipsa lex naturalis est lex Dei, ita præcepta legis naturalis sunt præcepta Dei ; potest ergo sic intelligi prædictus locus, ut velit quod nihil sit peccatum, quod non sit contra præceptum aliquod Dei, sive illud præceptum sit præceptum juris positivi divini, consistens in actu aliquo voluntatis divinæ, sive sit præceptum Juris naturalis ; hoc autem modo intellectus locus nihil favet, ut patet, sententiæ Fabri. 44. Sent. Fabri de hac re. Explicatur 1. locus Scoti favens Fabro. Quomodo omne peccatum, est peccatum contra præceptum divinum.

Alio modo posset intelligi quod omne peccatum sit peccatum, quia est contra præceptum divinum positivum, ita etiam ut nihil sit peccatum, quod non sit contra tale præceptum ; non tamen in sensu præciso et necessario, quasi non posset aliquod esse peccatum ex alio capite vel in casu quo per possibile vel impossibile, non daretur præceptum divinum positivum ; et in hoc sensu etiam nihil 45. Alia explicatio ejusdem loci.

favet ille locus Fabro ; nam bene potest fieri quod omne peccatum sit peccatum, quia contra præceptum positivum Dei, quamvis etiam esset peccatum ex alio capite, et in casu quo non daretur tale præceptum.

Confirm. explicationis.

Quod confirmatur evidenter, quia si, ut bene posset contingere, Deus prohiberet de facto omnem actionem malam duplici præcepto, charitatis scilicet et justitiæ, verum esset dicere quod omne peccatum esset peccatum, quia esset contra præceptum justitiæ, et tamen non sequeretur quod omne peccatum esset peccatum præcise, quia esset contra præceptum justitiæ, aut quod non esset peccatum ullum, in casu quo non esset præceptum justitiæ, quia quamvis non esset illud præceptum, adhuc posset esse præceptum charitatis. Quod si etiam ista duo præcepta haberent necessariam connexionem, ita ut unum non posset esse sine altero, tamen adhuc ratio præcisa, cur aliquid de facto esset peccatum, non esset, quia esset contra quodcumque ex illis determinate, ut est accidens ; ergo quamvis de facto omne peccatum sit peccatum, quia est contra præceptum positivum divinum, non tamen sequitur quod ideo præcise esset peccatum, quia esset contra illud præceptum, quandoquidem in casu, quo non daretur tale præceptum positivum, posset esse peccatum ex eo quod esset contra præceptum Juris naturæ.

Omne peccatum potest esse peccatum, quia contra Dei legem positivam, quamvis non propterea præcise.

46. Quod si etiam non posset separari a parte rei præceptum Juris naturæ a præcepto positivo voluntatis divinæ, prout existimant ii, qui dicunt Deum necessitari ad prohibenda positive ea quæ sunt Juris naturæ stricti, etiam adhuc non sequeretur quod ratio præcisa, a priori saltem, cur omne peccatum esset peccatum, sit quod esset contra legem positivam divinam, quandoquidem illo præcepto præciso, saltem per intellectum, adhuc contrarietas ad alterum præceptum Juris naturæ esset ratio sufficiens cur peccatum esset peccatum.

Fundamentum autem intelligendi Scoti verba aliquo ex his duobus modis, et non ut intelligit ipsum Faber, est optimum. Primo, quod verba exhibeant illos sensus tam bene quam ullum alium. Secundo, propter rationes sententiæ nostræ, quæ urgentissimæ sunt. Tertio, quia nihil cogit ad aliter explicandum. Quarto, quia illi sensus sufficiunt intento Scoti. Quinto denique, quia id est conforme principiis Scoti in hac distinctione, ut postea magis videbimus.

Præterea Faber *eod. num.* ait facile probari posse ex principiis Scoti quod odium Dei, de quo maxime dubitari potest, non sit necessario malum, atque adeo quod malitia ejus, et consequenter malitia omnis actus peccaminosi, habetur ex eo quod sit contra prohibitionem positivam voluntatis divinæ præcise.

Ad hoc autem ostendendum postea dicit quod facile posset id declarari ex suppositione quod non possit dari odium respectu ipsius Dei aut justitiæ ejus, sed respectu alicujus effectus ejusdem justitiæ, quia hoc supposito odium Dei non esset maximum peccatum. Et posset esse bonus, in casu scilicet, quo Deus faceret legem, quod peccatum non puniretur, et quod peccator impœnitens beatificetur (ut possibile esset de potentia absoluta), in tali enim casu secundum ipsum, odium Dei non esset actus malus, sed

bonus, quia conformis ordinationi divinæ extraordinariæ.

At prorsus non intelligo quod faciat hæc doctrina ad propositum; neque enim refert, an possit dari odium aliquod respectu Dei, aut ejus justitiæ immediate, ut odium Dei sit malum nam examinamus malitiam quam haberet, si esset possibile, et poneretur a parte rei; et ostendendum est Fabro ad suum intentum, quod si, per impossibile, posset dari odium respectu ipsiusmet Dei immediate, posset facere Deus quod illud odium non esset actus malus, et de hoc odio est quæstio; non de odio, quod esset respectu effectus justitiæ Dei, seu respectu vindictæ, quod odium vindictæ possitne fieri actu, bonus vel malus de potentia absoluta, non spectat prorsus ad propositum, nisi quatenus esset eadem ratio de ipso, atque de odio Dei immediato, atque de quibuscumque aliis, quæ essent mala independenter a præcepto divino positivo; quod si esset eadem ratio de illo atque de illis aliis, tum quemadmodum Deus non posset facere quod illa alia non essent peccata ac mala, ita nec posset facere quod illud odium vindictæ non esset peccatum. Si autem esset diversa ratio, illa ipsa diversitas rationis faceret, ut dependentia talis odii a præcepto positivo Dei non sit ad propositum.

Quod vero in eo discursu addit Faber, nimirum in casu quo Deus non vellet punire peccatum odii, sed vellet peccatorem impœnitentem beatificare, futurum odium illud Dei (quod alias scilicet esset peccatum) non esset peccatum, sed actus bonus, quia conformis ordinationi Dei, hoc, inquam, mirabile est; nam primo non propterea desineret esse peccatum, maxime in sententia Scoti de compatibilitate peccati habitualis, ut peccatum est cum gloria ac beatitudine. Deinde, quando Deus vellet dare beatitudinem peccatori impœnitenti, nolletque ipsum punire, non sequeretur quod præciperet aut ordinaret actum illum peccaminosum, et consequenter non sequeretur quod odium Dei in tali casu esset conformis ordinationi divinæ, aut propterea bonus.

ret ipsum, sed eo non obstante sic peccantem absque pœnitentia beatificaret.

Rursus Faber *num.* 103, ad ostendendum quod quamvis odium Dei esset actus, maxime malus, possit fieri bonus, supponit cum Scoto *in hac distinctione*, voluntatem divinam non posse necessitari ad extra ad ullum actum simpliciter, nec eam posse practice dirigi in suis operationibus. Quo supposito sic argumentatur: si daretur aliquod bonum (utor sensu, non verbis ejus) ex se independens a voluntate divina ad extra, quandoquidem proponeretur necessario ab intellectu divino omnia sciente voluntati, ipsa voluntas, vel necessario amaret et vellet illud, et sic necessitaretur ad extra, contra suppositum illud ex Scoto, haberetque regulam practicam dirigentem ipsam, ac præterea voluntas divina non esset primum efficiens ad extra, a quo omnia dependerent, quandoquidem illa veritas, quantum necessario amaret, esset independens ab ipsa, omnis autem veritas sit ens; vel non necessitaretur ad ipsum amandum et volendum, et sic voluntas divina esset injusta, quoniam illa voluntas, inquit, est injusta, et peccat, quæ non vult justum. 49.

Alius discursus Fabri ad idem.

Hæc est prima probatio principalis, qua utitur Faber, ad quam (concesso illo supposito ex doctrina Scoti *in hac* 50.

Impugnatur.

distinctione, quam late explicabimus infra sic, ut nihil possit deservire Fabro) respondeo concedendo quod voluntas divina non necessario vellet Deum a creatura diligendum, aut nollet creaturam ipsum odio prosequi, nec tamen inde sequeretur quod voluntas divina esset injusta; nihil enim absurdius est, quam voluntatem aliquam eo ipso esse injustam, quo non vult positive bonum, aut quo non habet nolitionem positivam mali, alias quoties cogitaremus de bono, deberemus ipsum velle positive, et quoties similiter cogitaremus de malo, deberemus ipsum nolle positive contra praxim omnium Christianorum.

Quamvis Deus non necessario prohiberet odium sui, illud tamen odium non posset esse bonus. Non tenemur semper nolle positive malum, nec velle bonum.

Itaque ut voluntas sit injusta requiritur quod nolit positive bonum cum teneretur ipsum velle, aut quod velit malum, quod deberet nolle. Quamvis autem voluntas divina non necessario vellet bonum, aut nollet malum, non tamen necessario inde sequeretur quod vellet malum, aut quod nollet positive bonum, et consequenter ex ista hypothesi non esset injusta.

Quid requiritur, ut voluntas sit injusta actualiter?

51\. Deus esset prima causa quamvis aliqua veritas ad extra esset independens ab ipsius voluntate.

Insuper quod Faber in hac sua probatione ait, secuturum, si Deus necessario vellet aliquam veritatem ad extra, seu si daretur aliqua veritas independens ab ejus voluntate ad extra, quod non esset prima causa, a qua omnis veritas, et consequenter ens dependeret, et hoc esse absurdum, repugnat omnibus principiis, atque etiam suismet; nam evidens est quod mille veritates sint, quæ non dependeant a voluntate divina, nam hæ veritates: *Omne totum est majus sua parte: omnis homo est rationalis et risibilis. Calor est accidens connaturale ignis, frigus, aquæ; sicut duo et duo faciunt quatuor, ita quatuor et quatuor faciunt octo.* Hæ, inquam, veritates et infinitæ aliæ similes nullo modo dependent a voluntate divina, quæ nec potest facere, ut non sint tales, et si per impossibile non esset, adhuc essent tales; ergo ex eo quod aliquæ veritates non dependeant a voluntate divina, non sequitur quin voluntas divina sit prima causa, a qua omnia dependent in vero sensu, in quo id asserendum est; is autem sensus est, non quod omnis veritas complexa, sive practica, sive speculativa ab ipsa dependeat, ut omnes tenent, sed quod nulla res possit existere realiter a parte rei independenter ab ipsa.

Nec obstat huic impugnationi quod Faber dicit, illam propositionem: *Deus non est odio prosequendus*, non esse notam ex terminis, sicut sunt propositiones speculativæ, *totum est majus sua parte; homo est rationalis*, nam in primis illud est falsum. Deinde non solæ propositiones evidentes ex terminis sunt independentes a voluntate divina, sed propositiones mediatæ omnes quæ per verum discursum ex talibus sequuntur, ut hæc: *homo est risibilis et admirativus*; ergo quamvis illa propositio: *Deus non est odio prosequendus*, non esset nota ex terminis, adhuc tamen posset esse independens a voluntate divina, quia scilicet posset inferri per discursum necessario ex propositionibus sic notis.

Nec obest præterea quod dicat nihil esse verum independenter ab intellectu divino, et consequenter nihil posse esse bonum independenter voluntate divina, nam in primis falsum est antecedens. Nec enim hæc propositio: *Omne totum est majus sua parte*, habet suam veritatem ab intellectu divino, nec hoc est contra Scotum, licet 1. *d.*

36. dicat creaturas habere possibilitatem ab intellectu divino; aliud est enim de possibilitate creaturarum, aliud de veritate propositionum complexarum, ut omittam modo, quo sensu dicat Scotus creaturas habere possibilitatem ab intellectu divino, de quo alias contra sensum Fabri et aliorum alioquorum Scotistarum sententiam, Deo volente, dicam quomodo debeat vere intelligi.

Secunda probatio Fabri est, quod odium Dei, si esset ex natura sua intrinseca malum, et peccatum deberet esse semper peccatum, et omne odium novum peccatum novum ; sed hoc est falsum, quia in inferno actus odii Dei, quos habent damnati, non sunt peccata, quia damnati nec merentur nec demerentur ; si autem peccarent, demererentur. Quod si quis, inquit, dicat actus odii Dei damnatorum esse malos, sicut et blasphemias eorum, quandoquidem sint disconvenientes naturæ ; contra est quod hinc habetur, eos actus esse contra legem divinam naturæ, atque adeo non esse malos, sed non habetur quod sint ex se peccata, quia non habent ex se quod imputentur et ordinentur ad pœnam ; sic autem deberent ordinari, si essent ex se peccata, quia alias Deus esset injustus.

Contra hanc probationem facit evidenter quod confundat rationem peccati, et rationem demeriti in actu, qui est peccaminosus et demeritorius, quæ tamen rationes sunt distinctissimæ, et quidem separabiles realiter si loquamur de demerito, prout actualiter ordinatur pœna propter ipsum, aut obligat Deum ad eum sic ordinandum. Quemadmodum enim bonitas moralis est fundamentum meriti, atque adeo distinctæ rationis a ratione meriti, habeturque de facto, sive ex natura rei, sive ex ordinatione divina in actibus multis beatorum sine eo quod actu ordinentur ad præmium, ita etiam malitia moralis ac peccaminositas est fundamentum demeriti, possetque reperiri in actibus damnatorum absque eo quod illi actus ordinarentur ad pœnam.

Unde in forma respondeo, negando minorem cum sua probatione. Et sane meo judicio absurdissime dicitur blasphemias damnatorum, et alios actus eorum, quibus directe inducunt homines ad malum, non esse peccata. Quod autem non demereantur per illos actus, in primis non facit ad rem, quia possunt separari ratio, actus mali et demeritorii, sicut et ratio actus boni ac demeritorii. 54. Actus multi damnatorum sunt peccata.

Deinde negari posset optime et dici, quod revera ex se sunt demeritorii, ita ut si non deberetur damnatis pœna, quam patiuntur ob alia peccata, bene possent puniri ea pœna propter illa peccata.

Contra autem id quod dicit in impugnatione replicæ a se propositæ, nempe actus damnatorum esse malos, non vero peccata ; contra illud, inquam, facit, quod nihil aliud intelligamus per actus peccaminosos, quam actus malos, nam per illos actus, non intelligimus, nisi actus morales, qui nec sunt boni, nec indifferentes. Sed actus morales mali, quales ipse admittit esse actus damnatorum, non sunt boni, nec indifferentes, ut est evidens ; ergo sunt peccaminosi in sensu in quo jam loquimur. Idem est actus malus, et peccaminosus.

Confirmatur, quia non est potior ratio cur haberent aliqui actus esse mali independenter a voluntate divina, quam peccaminosi ; ergo cum ipse

admittat aliquos malos independenter a lege positiva voluntatis divinæ, deberet etiam admittere aliquos actus esse peccaminosos independenter ab illa.

Deinde quod *ibidem* addit Deum futurum injustum, si non ordinaret peccatum ad pœnam, gratis dicitur. Cur enim teneretur illud sic ordinare aut cur non posset, quemadmodum dissimulat per tres annos, aut plures, semper dissimulare, si vellet, et nunquam punire?

55. Probatio 3. ejusdem.

Tertia ratio ejusdem est, quod Deus posset facere quod quæ sunt peccata, non sint peccata; ergo peccatum non est ex se peccatum. Probat antecedens, tum quia Deus potest facere, ut res sint alio modo, quam ab ipsomet ordinatum est eas fieri; tum quia potest facere ut quod modo est disconveniens homini in alio rerum statu, ab ipsomet Deo de potentia absoluta ordinabili, non sit ipsi disconveniens; sed hoc faciendo faceret ut quod est peccatum non sit peccatum. Hæc est tota vis tertiæ rationis.

Rejicitur. Quæ peccata potest Deus facere ut non sint peccata.

Respondetur, distinguendo antecedens, quæ sunt peccata præcise dependenter a lege sua positiva, aut a lege positiva ullius creaturæ, concedo antecedens; omnia quæ sunt peccata, aut illa quæ sunt peccata independenter ab ipsius lege, et indispensabilia, nego antecedens.

Quamvis Deus possit facere res alio modo, quam ab ipso ordinatæ sunt esse, tamen non potest facere, ut omnia quæ sunt peccata, non sint peccata.

Ad primam probationem antecedentis, illam concedo, sed inde non sequitur quod possit facere alia peccata non esse peccata, nisi quæ peccata præcise habent esse talia ab ordinatione ejus; sic autem non se habent omnia quæ sunt peccata.

Ad secundam probationem, dico eam esse veram de aliquibus, non de omnibus, quia aliqua habent esse disconvenientia ex ordinatione positiva, aux ex se, sed dispensabiliter; alia vero habent esse disconvenientia homini, ut homo est, indispensabiliter et immutabiliter, et talia non potest Deus facere convenientia, sed priora tantum.

Quod si concederemus Fabro nulla esse sic mala quin Deus posset facere ea esse bona per voluntatem suam ac potentiam absolutam, atque adeo quod posset facere odium sui esse bonum, quod est summum quod hæ tres probationes possent convincere, adhuc non haberet intentum, quia cum hoc bene posset fieri quod aliqua essent mala ex se independenter a lege aut prohibitione positiva Dei, nam optime potest fieri, ut honorare parentes esset bonum ex se, in casu quo Deus non haberet nec prohibitionem nec præceptionem ejus et tamen quod Deus posset illud prohibere ac facere consequenter, ut esset malum. Verum quidem est quod bonitas illius honorationis dependeret a voluntate divina, non tamen positive, hoc est, ita ut non esset bonum, nisi Deus haberet aliquam voluntatem positivam, sed negative, ita scilicet, ut non esset bonum nisi Deus haberet negationem prohibitionis illius; hoc autem non est ad propositum, quia non quærimus an omne malum sit malum, quia non est præmissum a Deo, sed, an omne malum sit malum, quia prohibitum positive.

Quarta probatio est, quod non implicet, odium Dei esse bonum, quandoquidem prædicatum istius propositionis non sit negatio subjecti. Contra, quia multæ propositiones implicant, quarum prædicatum non est negatio

subjecti, ut hæc : *homo est brutum ; calor non est conveniens igni. Sicut se habent tria ad quatuor, non ita se habent quatuor ad quinque.* Quod si velit Faber quod omnis propositio, quæ implicat, debet habere prædicatum tale, quod si affirmaretur de aliquo, eo ipso deberet necessario negari de ipso subjectum, verum quidem dicit ; sed ita se habet hæc propositio : *odium Dei est bonum*, nam eo ipso quod de aliquo actu prædicatur, quod sit bonum, implicat quod de eo prædicetur vere, quod sit odium Dei directum, de quo loquimur.

Itaque quemadmodum implicat eamdem propositionem esse falsam et veram, præsertim si sit necessariæ veritatis, aut necessariæ falsitatis, ita implicat odium Dei esse bonum ; nam odium Dei tam est necessario malum formaliter et moraliter, quando est liberum, quam ulla propositio est necessariæ veritatis, et tam opponuntur inter se actus bonus et malus moraliter, quam actus verus et falsus, quantum ad propositum.

Addit Faber ad explicationem prædictæ rationis, quod ideo hæc propositio : *Odium Dei est malum*, quia est disconveniens, et prohibitum a lege naturæ divina. Unde si Deus infunderet aliam oppositam legem naturæ, odium Dei esset bonum ; et ideo, inquit, licet odium Dei videatur esse magnum malum et indispensabile, hoc provenit quia lege naturæ est valde prohibitum, et opponitur primis principiis ejus, ideo stante natura ut stat, est indispensabile non absolute. Confirmat, quia posset odium Dei esse indifferens, quia non erat necesse ut hominibus darentur præcepta primæ tabulæ ; iis autem sublatis, esset liberum creaturæ odio vel amore prosequi Deum absque culpa ulla, sicut liberum est ipsi odisse, vel amare aliquem lapidem, quandoquidem nulla esset lex quæ prohiberet odium Dei in tali casu, sicut non est lex prohibens odium lapidis.

Totus hic discursus cum sua confirmatione dependet ex hypothesi hac, quod ideo odium Dei sit malum, quia est contra legem positivam divinam, aut quod Deus possit infundere aliam legem naturalem, quam de facto infundit mentibus hominum. Sed hæc hypothesis quoad primam partem est, de qua controvertitur in præsentiarum, et quam nos negamus, patetque ex dictis contra Occhamum est falsam ; lex enim naturalis non est actus aliquis positivus voluntatis divinæ, nec dependet ullo modo a positione talis actus. Unde quamvis non darentur præcepta positiva primæ tabulæ, adhuc esset lex naturalis prohibens odium Dei, quod propterea non esset indifferens, sed pessimum, licet odium lapidis esset indifferens, quia nulla est lex nec naturalis, nec positiva, prohibens odium lapidis. Et sane mirabile est Fabro venisse in mentem odium Dei absque lege positiva non esse magis malum quam odium lapidis.

59. Impugnatur.

Quamvis non darentur præcepta positiva primæ tabulæ odium Dei esset malum.

Altera pars hypothesis, ex qua dependet præcedens discursus, nempe quod Deus posset infundere nobis aliam legem naturæ, est etiam falsa ; nam cum lex naturæ sit, ut *supra* dixi, disconvenientia aut convenientia, quam habent actiones ex se, non potest autem fieri ut illæ actiones, quæ habent disconvenientiam, non habent illam, sicut non potest fieri, quod homo non sit rationalis, sequi-

60. Non potest Deus infundere aliam legem naturæ.

tur manifeste quod Deus non posset infundere aliam legem naturæ, quam quæ de facto hominibus infusa est, nec potest excogitari modus aliquis institutionis naturæ rationalis, in qua odium Dei non esset ipsi disconveniens ex natura sua intrinseca, sicut modo est.

Ad hæc adjungit in suæ sententiæ probationem, auctoritates Patrum, quas abunde explicavimus *supra* sic, ut ipsi nulla ratione possint favere.

61. Denique *num.* 119. et sequentibus respondere conatur ad fundamenta nostræ sententiæ, ut ab ipso sunt proposita, sed non proponit ea, ut a me *supra* sunt proposita, nec ipsius responsiones, ut sic iis applicari possunt; unde nolo immorari in refutatione responsionum ipsius, quæ facile adhiberi potest. Solum adverto eum videri sibi contradicere in responsione ad tertiam rationem; nam dicit rationem cur de facto Deus non sit vocandus in testimonium falsi, esse, quod Deus sit verax, imo ipsa veritas; ex hoc autem sequitur quod recta ratio dictet ipsi fieri injuriam, cum sic vocatur, nam eo ipso significatur Deum ipsum esse mendacem, quod est impium. Ex hac, inquam, ratione colligitur nostra sententia, nempe quod non possit Deus facere ut vocatio sui in testimonium falsi non sit mala; ergo colligitur ex ea contrarium sententiæ Fabri. Probatur antecedens, quia non potest Deus de potentia absoluta, sic ordinare res, quin ipsemet sit summa veritas; ergo cum non potest vocari summa veritas in testimonium falsi, quin significetur Deum esse mendacem, et hoc necessario sit impium, sequitur manifeste quod pro nullo rerum statu, etiam de potentia absoluta, possit vocari Deus absque impietate et peccato in testimonium falsi.

Responsio Fabri ad nostra fundamenta non sufficit.

Videtur sibi contradicere in responsione ad tertium.

Adverte præterea, non sufficienter ipsum respondere ad quartam rationem desumptam ex Scoto in hac distinctione, dicente quod Deus non possit dispensare in præceptis primæ tabulæ quoad partem negativam, quamvis possit in præceptis secundæ tabulæ; et forte etiam in præceptis primæ tabulæ quoad partem affirmativam. Ad quam rationem respondet Faber Scotum loqui stante lege naturæ, quæ de facto est, ea vero mutata, præcepta primæ tabulæ non futura nota ex terminis, atque adeo posse mutari, quod, inquit, non negaret Scotus, quia *in* 1. *dist.* 44. tenet res aliter fieri posse, quam ab ipso ordinatæ sunt.

Non faci[illegible]

Sed hæc responsio peccat primo, quia supponit legem naturæ, quæ de facto est, posse mutari aut auferri, quod ex dictis patet esse falsum. Peccat secundo, quia Scotus loquitur absolute, et de potentia etiam absoluta, negatque de ea posse dispensare Deum in præceptis primæ tabulæ, quod esset falsum, secundum doctrinam Fabri.

Confirmatur, quia dicit alio modo esse indispensabilia illa præcepta negativa, quam præcepta secundæ tabulæ, aut præcepta affirmativa primæ tabulæ; sed certum est quod non possit dispensare in præceptis secundæ tabulæ, aut in præceptis affirmativis primæ de potentia ordinaria, sed solum de potentia absoluta; ergo vult præcepta negativa primæ tabulæ non esse dispensabilia, etiam de potentia absoluta.

Con[illegible]

Confirmatur secundo, quando dicit Faber quod stante lege naturæ, quæ de facto est, et cujus prima principia

Con[illegible]

sunt præcepta primæ tabulæ, quid intelligit per legem illam naturæ? Vel ordinationem aliquam, quæ de facto est voluntatis divinæ, vel aliquid aliud? Si primum, contra, quia sicut est ordinatio divina de facto præcipiens observationem præceptorum primæ tabulæ, ita est ordinatio de facto præcipiens observantiam præceptorum secundæ tabulæ; ergo si illa non sunt dispensabilia de facto, nec hæc erunt, aut si hæc sunt dispensabilia, et illa similiter.

Si secundum intelligat, nihil aliud assignare potest præter naturam rationalem, aut intellectum aut cognitionem ejus, aut convenientiam vel disconvenientiam, quam habent actiones aliquæ ex natura sua ad illam naturam, sed illa sunt immutabilia; ergo non potest dari alia lex naturæ, quam quæ de facto est, et consequenter si ex suppositione legis naturæ, quæ de facto est, præcepta primæ tabulæ sunt indispensabilia, absolute et simpliciter sunt talia.

Confirmatur tertio, quia quæro cur præcepta primæ tabulæ sint principia prima legis naturæ, quæ de facto est? Si ex ordinatione divina, contra est, quia ordinatio divina est de omnibus præceptis, tam primæ quam secundæ tabulæ. Si ex alio capite, ergo independenter ab ordinatione Dei habent esse talia; et consequenter non omne malum ideo est malum, quia est prohibitum per ordinationem aliquam specialem Dei præcise.

Quod autem addit Faber, Scotum intelligendum ut ipse intelligit, quia *in* 1. *dist.* 44. ait Deum posse ordinare res aliter quam de facto ordinavit; nihil concludit, nisi ex suppositione quod res omnes de facto essent malæ præcise ab ordinatione divina, quod Faber non potest probare, et nos negamus. Itaque quamvis Deus posset res aliter ordinare, quam ipse ordinavit, non sequitur inde tamen quod Deus possit ordinare, ut odium Dei, quod ex natura sua est malum, non sit malum, quia malitia ejus non dependet præcise ab ordinatione Dei.

Explicatur locus Scoti in primo. Quænam Deus potest ordinare aliter quam de facto ordinavit.

Præterea illud quod dicit Scotus, intelligendum est de ordinatione non præsupponente ex natura rei aliquam rationem, ob quam non posset fieri opposita ordinatio, non vero de ordinatione præsupponente talem rationem; odium autem Dei, et blasphemia præsupponunt rationem, ob quam Deus non posset ordinare quod sint bona, et ob quam consequenter non possit ordinare quod se habeant alio modo, quam de facto ordinavit, quantum ad hoc.

Alia explicatio ejusdem loci

Rursus, illud dictum posset intelligi, vel negative, vel positive indeterminate, non vero debet intelligi positive determinate; intelligeretur autem positive, quando intelligeretur quod quidquid ipse de facto ordinavit esse bonum, posset ordinare esse malum, aut e contra; negative vero intelligeretur, quando intelligeretur quod quidquid Deus de facto ordinavit, posset non ordinare, quamvis non posset ordinare ut opposito modo se haberet, et si hoc modo intelligeretur istud dictum, non faceret contra nos, nec faveret Fabro, ut patet. 66.

Posset Deus ordinare omnia quæ de facto ordinavit aliter negative, non positive.

Alia impugnatio Fabri.

Per hæc manet confutata sententia Fabri integre, sed pro complemento majori ostendendum breviter est Deum ita necessitari ad agendum se circa aliquos actus, ut non possit de potentia absoluta facere, ut sint boni; hoc enim si ostendero totaliter ruit senten-

Deus non potest facere esse omnis actus, qui est malus sit bonus.

tia Fabri. Probatur ergo id, quia Deus de potentia absoluta non potest facere ut actus, quo aliquis vellet prosequi objectum malum, ut malum, formaliter sit bonus; ergo sic necessitatur in sensu hoc ad aliquos actus. Probatur antecedens, quia alias sequeretur contradictio, sequeretur enim quod esset actus malus, et non esset; esset enim, quia tenderet in objectum malum, ut malum, ut supponitur, non esset autem, ex altera hypothesi quod esset bonus; ergo esset bonus et non bonus; sed hoc implicat, et Deus non potest facere aliquid quod implicat.

His suppositis, circa naturam legis naturalis, ad pleniorem ejus notitiam quædam dubia quærenda sunt, quæ et a Doctoribus communiter examinari solent, et a Doctore nullo alio loco in specie tractantur.

Quænam præcipiuntur, et prohibentur per legem naturæ? Solutio hujus dubii.

67. Quæres ergo primo: *Quænam sunt, quæ prohibentur et præcipiuntur per legem naturalem? seu, quod idem est, in qua materia versetur?* Ad hoc quæsitum ex dictis patet solutio; nam cum lex naturalis præceptiva nihil aliud sit, quam convenientia actionum ad naturam rationalem, seu obligatio resultans ex illa disconvenientia, ad faciendas illas actiones; et cum lex naturalis prohibitiva, nihil aliud sit quam disconvenientia actionum ad naturam rationalem, seu obligatio resultans ex illa disconvenientia ad non faciendas illas actiones, sequitur manifeste solas actiones sic convenientes et disconvenientes præcipi et prohiberi lege naturali, easque esse materiam circa quam versatur. Et quia, ut suppono ex alias dicendis, honestas consistit in hujusmodi convenientia, et inhonestas in disconvenientia, sequitur consequenter solas actiones honestas et inhonestas præcipi et prohiberi lege naturali, eamque circa solas eas versari, nec in hoc potest esse difficultas hujus rei, sed potius in hoc altero: *An scilicet lex naturalis comprehendat omne honestum et bonum, omneque malum contrarium?*

Materia circa quam versatur lex naturalis sunt actiones honestæ, et inhonestæ.

An l[ex natura]lis comprehendat omne honestum, [et in]honestum?

1. S[ententia]. Hac de re prima sententia est, non omne honestum et inhonestum cadere sub lege naturali, sed sola illa honesta et inhonesta, quæ ex terminis sunt nota esse talia, ut sunt prima principia practica, non vero conclusiones inde deductas. Hæc tribuitur D. Thomæ 1. 2. *quæst.* 94. Durando *tract. de legibus*, Soto *lib.* 1. *de Just. quæst.* 5. et pluribus Juristis.

2. S[ententia]. Altera sententia est, quod lex naturalis includat omnia honesta, quæ ex natura sua independenter ab ulla lege positiva sic sunt honesta, ut sit inhonestum et malum illa omittere; et præterea omnia quæ sunt inhonesta et mala ex natura sua, sive sint nota ex terminis immediate, sive mediate, hoc est, ita ut per consequentiam necessariam possint deduci ex iis, quæ immediate nota sunt. Hæc est communior sententia cum D. Thoma 1. 2. *quæst.* 91. quem sequitur Suarez *lib.* 2. *de legibus cap.* 7. *num.* 4. ubi alios plures citat. Est etiam sententia Scoti *in hac dist. num.* 4. ubi cum distingueret jus naturale, seu, quod idem est, ea quæ sunt juris naturalis in duo membra, sub primo comprehendit prima principia et conclusiones ex iis necessario sequentes.

Co[mpre]hend[it om]nia [ho]nes[ta et in]hon[esta] quæ [ho]nesta [ex na]tu[ra sua].

Quamvis autem tota controversia hujus rei solum possit esse de nomine, tamen illius ipsius quæstionis melior pars est hujus secundæ sententiæ, tum quia et patrocinatur Philosophus 5. *Ethic.* 7. sub naturali jure compre-

hendens omne quod necessariam et invariabilem continet veritatem; non solum autem principia prima, sed conclusiones necessario ex iis sequentes talem continent veritatem. Cicero *lib. 2. de Inventione,* definiens jus naturæ esse *quod nobis non opinio, sed quædam innata jus afferat, ut religionem, pietatem*; talia autem sunt non solum principia, sed conclusiones multæ. Et denique communior sententia auctorum, quorum auctoritas, præsertim si sint antiqui, in quæstione de nomine maximam vim habet. Tum quia omnia talia obligant, eo enim ipso quo aliquid est inhonestum, obligat ut non fiat; est enim notum ex terminis inhonestum non debere fieri, et consequenter eo ipso quo aliquid ita est honestum, ut si non fieret, committeretur inhonestas, obligatur quis, ut illud faciat, sive sit notum ex terminis immediate, sive mediate; sed illa obligatio non est Juris positivi; ergo est Juris naturalis. Nihil enim aliud intelligimus per *jus naturale*, quam jus, quod non est positivum. Tum denique, quia non est potior ratio cur illa prima principia dicerentur Juris naturalis, quam conclusiones inde deductæ.

Verum quidem est adversarios posse dicere quod illæ conclusiones pertinerent non ad Jus naturale, nec ad positivum, sed ad jus Gentium; nec satis impugnari possunt rationes, quia certum est illam differentiam, quæ est inter principia nota ex terminis, et conclusiones posse sufficere ut conclusiones vocarentur alio nomine quam vocantur principia, et consequenter posset sine dubio hoc nomen *juris naturalis* poni ad significandum solum illud jus, quod sola illa principia comprehendit, quatenus illa comprehendit, et nomen *juris Gentium* ad significandum jus comprehendens solas conclusiones; et si ita fieret de facto, certum est quod conclusiones illæ non spectarent ad jus naturale, nec principia ad jus Gentium. Sed gratis tamen id asserunt adversarii, et ex Philosophi, Ciceronis, ac communi DD. sententia colligitur sufficienter oppositum, præsertim cum adversarii nullam pro se rationem habeant, aut auctoritatem ullius momenti, et hoc est fundamentum præcipuum, et meo judicio, unicum hujus nostræ et communis sententiæ. Rejicitur.

Alio fundamento utitur Suarez *supra*, nempe a posteriori, quia præcepta omnia Decalogi sunt juris naturalis, sed aliqua ex iis non sunt principia prima practica, sed conclusiones ex iis per discursum deducibiles. Verum petit principium in majori, nam adversarii, ut ipsemet præmisit, dicunt conclusiones omnes practicas in Decalogo contentas esse juris Gentium, non naturalis; nec sane impugnari possunt quoad hoc, nisi auctoritates eorum, qui sic accipiunt jus naturale, ut etiam omnia præcepta Decalogi contineat et comprehendat. Fundamentum Suarii pro nostra sententia. Rejicitur, quia petit principium.

Objicies pro adversariis primo secuturum jus Gentium esse jus naturale, sed ad hoc patebit responsio *infra*, dum quæremus quomodo se habeant ad invicem ista jura. 71. Objectio 1. solvitur.

Objicies secundo, sequeretur omnes actus virtutum, qui etiam præcipiuntur a lege positiva, esse juris naturæ, quod videtur absurdum. Respondeo distinguendo antecedens Objectio 2.

Responsio. Quomodo omnes actus virtutum cadunt sub jure naturali.

pro omni tempore, pro quo ex natura rei independenter a lege positiva, esset inhonestum eas non exercere, concedo antecedens, nec id est absurdum ; pro aliis temporibus, nego antecedens. Nec refert quod in illis etiam temporibus, quibus essent juris naturalis, secundum nos, præciperentur lege positiva, quia idem duplici lege ordinari potest. Nec refert etiam quod sæpe non cognoscerentur isti actus non esse juris naturalis, aut non esse talis rationis, ut quis cognosceret eas omittere esse inhonestum, nam non omnia, quæ sunt juris naturæ, debent cognosci esse tales, sed sufficit quod a parte rei sint tales, quamvis illa cognitio deberet haberi, ut quis peccaret contra legem naturæ formaliter.

Plura conducentia ad majorem hujus sententiæ cognitionem dicemus *infra* in explicatione litteræ.

72. Quomodo lex naturalis sit una.

Quæres secundo : *An lex naturalis sit una in se, et apud omnes homines omni tempore?* Tres partes includit hoc quæsitum : Prima est, an in se sit una. Secunda, an sit una apud omnes homines. Tertia, an sit una etiam omni tempore.

Lex naturalis in se est una unitate aggregationis.

Ad primam partem respondeo legem naturalem in se esse unam, unitate tantum aggregationis plurium legum convenientium inter se in aliqua una ratione non conveniente aliis legibus, quæ non sunt naturales. Probatur, quia cum plura præcepta contineat, consistatque ex dictis in propositionibus objectivis, aut potius in convenientia aut disconvenientia actionum aliquarum ex natura sua ad naturam rationalem, vel in obligatione sequente ad talem disconvenientiam, et cum certum sit plures dari tales propositiones ac actiones, non potest assignari alia unitas legis naturalis in se, quam unitas aggregationis. Et rursus quandoquidem illæ propositiones et actiones omnes habent esse tales ex natura sua independenter a voluntate, quæ ratio non convenit ullis aliis legibus, quæ non sunt naturales, sequitur quod habeant unitatem aggregationis prædictam ; et eodem modo esset discurrendum de lege naturali, si consisteret in cognitionibus intellectus, aut habitibus ipsi superadditis. Si vero collocaretur in natura rationali, quandoquidem dentur plures naturæ humanæ distinctæ numero, darentur plures leges naturales distinctæ numero, imo et darentur plures leges naturales distinctæ speciei, quandoquidem natura humana rationalis, et natura Angelica rationalis sint distinctæ speciei, nisi diceretur quod haberent rationem legis naturalis quatenus præcise natæ essent judicia illa esse facienda vel non facienda, quæ sunt legis naturalis, et quod ut sic præcise non distinguantur specie, et eodem modo proportione servata discurrendum est de intellectu.

Quod si quæras, unde desumatur unitas istarum diversarum legum naturalium? Respondeo eam posse desumi ex convenientia illa, quam habent omnes, ut dixi, in eo quod omnes sint independentes a voluntate Superioris. Nec sane video ex quo alio capite satis commode deduci possit earum unitas, ut distinguuntur ab aliis legibus ; nam non potest desumi ex eo quod ordinentur ad Deum honorandum, aut ad hominem, secundum quamcumque inclinationem

perficiendum, aut ad bonum commune conservandum, quia aliæ etiam leges positivæ ad hæc conducunt, nec est necesse, ut aliam unitatem habeant, sicut enim leges positivæ non debent habere aliam unitatem quam quod dependeant a voluntate superioris, ita etiam nec leges naturales debent habere aliam, quam quod non dependeant a voluntate tali.

Quoad secundam et tertiam partem de unitate legis naturalis apud homines omni tempore, imprimis certum est non omnia præcepta æque omnes obligare, sed aliqua hos, aliqua illos. Ex jure enim naturali Principes ad aliqua tenentur, ad quæ non tenentur subditi, et e contra subditi ad aliqua, ad quæ non tenentur Principes, filiique tenentur obsequia deferre parentibus, quæ parentes non debent filiis aut aliis. Præterea alia tempore pacis, alia tempore belli, alia in juventute, alia præcepta obligant in senectute; unde in hoc sensu non est eadem lex naturalis apud omnes homines omni tempore.

Similiter certum est quod aliqui existimare possint, et existiment de facto aliqua esse juris naturalis, quæ alii non existimant esse ejus, et e contra; nam inter Theologos ipsos controversia est de iis, quæ sunt juris naturalis, quare nec in hoc sensu eadem est lex naturalis apud omnes homines, quasi omnes cognoscerent eadem esse juris naturalis.

At non minus certum est quod eadem præcepta juris naturalis, quæ a parte rei sunt ejus præcepta, si debite applicarentur omnibus, cognoscerentur ab omnibus esse talia præcepta, et quod obligarent ex se æqualiter omnes omni tempore, si fuissent in iis circumstantiis, in quibus illa præcepta ullos comprehendunt. Et in hoc sensu lex naturalis est una apud omnes omni tempore, in hocque differunt a legibus positivis, quod hæ non sunt eædem apud omnes homines, et omni tempore, etiam servatis iisdem circumstantiis actionum et personarum, ac temporum, præter circumstantiam ipsiusmet legis, nam eædem actiones, quæ in aliquibus circumstantiis sunt prohibitæ per leges positivas, non sunt semper prohibitæ similibus personis, etiam in eodem loco, quia leges positivæ, cum dependeant a voluntate, possunt mutari pro libito voluntatis absolute et simpliciter.

Leges positivæ non sunt eædem semper apud homines.

76.

An lex naturalis obliget in conscientia. Quid est obligari in conscientia.

Quæres tertio: *An lex naturalis obliget in conscientia?* Pro resolutione hujus quæsiti advertendum, *obligationem in conscientia* hîc intelligi eam, quam quis habet ad operandum vel non operandum sic, ut si non fecerit conformiter, possit eo ipso merito puniri.

Obligatio ad pœnam æternam est gravis, ad temporalem levis.

Quia vero duplex est pœna quæ possit infligi æterna illa sensus et damni, qualem patiuntur damnati in inferno, et temporalis; hinc duplex potest assignari obligatio: Una ad pœnam æternam illam, et hæc vocatur gravis et mortalis; altera ad pœnam temporalem, et hæc vocatur levis et venialis, in comparatione scilicet ad illam alteram, nam alias secundum se posset esse gravis, ut si esset incarceratio aut damnatio ad triremes, aut suspensio.

Hoc supposito non potest esse dubium quin præcepta legis naturalis obligent aliquo modo in conscientia

taliter, scilicet ut transgrediens ea merito possit a Deo puniri aliqua pœna ex præmissis, nam alias non essent præcepta, nec transgressiones eorum essent malæ moraliter.

77. Aliqua præcepta juris naturalis obligant in conscientia ad pœnam æternam.

Unde tota difficultas est, an obligent ad pœnam æternam ; sed respondeo ex dictis, contra sententiam Occhami *supra,* aliqua præcepta juris naturæ sine dubio obligare ad illam pœnam, ut illa, quæ respiciunt Deum, prohibentque ipsi inferre injuriam, aut irreverentiam ; nam non est potior ratio cur obligaremur in conscientia sub tali pœna ad obediendum Deo præcipienti, quam ad non inferendum ipsi irreverentiam aliquam directe. Nec refert quod non possimus naturaliter cognoscere dari de facto talem pœnam æternam ; nam non est necesse ut quis mereatur pœnam, quod cognoscat illam inferendam esse, aut etiam esse possibilem, sed sufficit quod faciat actum, propter quem posset talis pœna infligi, si esset possibilis, aut daretur.

78. An item omnia sic obligent.

An autem omnia præcepta legis naturæ respicientia proximum aut rempublicam, ut sic præcise obligent naturaliter sub tali pœna absque ordinatione speciali Dei, non est mihi tam certum. Suarez *supra cap.* 9. videtur asserere quod sic, ex Paulo ad Romanos 2. *Quicumque sine lege peccaverunt sine lege peribunt.* Sed hic locus nihil favet, tum quia posset intelligi de peccatis seu transgressionibus legis naturalis respicientis Deum, non vero respicientis proximum præcise ; tum etiam quia posset intelligi de facto ex suppositione ordinationis divinæ cognitæ aliquo modo hominibus ; aut ex suppositione quod cognosceretur absque lege scripta Deus offendi per illas transgressiones fierique ipsi injuria si non servarentur præcepta juris naturalis respicientia proximum aut rempublicam. Itaque satis probabile puto quod transgressiones legis naturalis respicientis creaturas præcise, quatenus non considerantur ut pertinentes ad Deum, nec cognoscetur Deus offendi per illarum transgressionem, non obligent ad pœnam æternam, quam patiuntur in inferno de facto damnati, quia non reperio rationem sufficientem in illis transgressionibus, ut sic, ob quam talis pœna deberet infligi. Quæ sententia videtur esse Gersonis 3. *p. de vita spirituali lect.* 4. *alphab.* 62. *littera G*, et omnium auctorum qui dicunt quod transgressiones, quæ fierent in casu quo non daretur prohibitio positiva divina, essent quidem malæ, sed non peccata, nec meritoriæ pœnæ infinitæ.

Sententia affirmativa primum fundamentum rejicitur.

Dices, hinc sequeretur quod ignorantes Deum, saltem invincibiliter, non peccarent mortaliter peccato exigente pœnam æternam, et consequenter quod non damnarentur. Respondeo, negando sequelam pro secunda parte, quia damnarentur ob peccatum originale, quod sufficit.

Quæres quarto : *An lex naturalis obliget ad modum virtutis ?* sic scilicet, ut non possit impleri, nisi per actum bonum et honestum, verbi gratia, cum quis obligatur ex lege naturali ad subveniendum pauperi ; an teneatur subvenire ipsi ex affectu virtutis alicujus sine ulla circumstantia mala, an vero sufficeret ipsi subvenire per actum, vel indifferen-

tem, qui nec esset ex affectu honestatis, nec ex fine malo, nec cum circumstantia mala vel actu male circumstantiato, qui scilicet fieret ex fine malo, verbi gratia, vanæ gloriæ ?

Circa hoc dico primo legem naturalem obligare ut non fiat observantia ejus cum aliqua circumstantia mala, quia universaliter obligat lex naturalis ad vitandum malum, nam, ut ex dictis patet, omne illud quod est ex natura sua disconveniens naturæ rationali, eo ipso prohibetur lege naturali, quæ vel consistit in illa disconvenientia, vel concomitatur ipsam. Circa hoc autem advertendum quod duobus modis possit intelligi legem naturalem obligare ad sui observantiam per actum non malum. Primo, ita ut obligatio non addendi circumstantiam malam oriatur ex ipsomet præcepto naturali, quod per actum aliquem hîc et nunc est observandum. Secundo, ita ut illa obligatio non necessario oriatur ab illo præcepto, sed ab alio aliquo præcepto naturali, verbi gratia, in casu præmisso quo obligaret præceptum naturale dandi eleemosynam, secundum resolutionem jam præmissam est obligatio juris naturalis, ut non fiat cum aliqua circumstantia mala; sed illa obligatio posset considerari provenire ab ipsomet præcepto dandi eleemosynam, et posset considerari non debere ab ipso provenire determinate, sed vel ab ipso, vel ab aliquo alio præcepto juris naturalis juxta naturam circumstantiæ.

Difficultas ergo modo est, a quo debeat provenire ? Ad quam respondeo quod illa obligatio non operandi male hac vel illa malitia universaliter provenit ab ipsomet præcepto, quod prohibet talem malitiam, verbi gratia, a disconvenientia particulari actus, quam habet, ut afficitur illa, vel illa malitia particulari, verbi gratia, si quis det eleemosynam ob finem vanæ gloriæ, ille actus habet malitiam moralem particularem et disconvenientiam, et ex illa oritur obligatio non dandi eleemosynam ; sic rursus dare illam ob finem decipiendi aut interficiendi, aut mœchandi, habet aliam malitiam et disconvenientiam distinctam, ob quam quis obligatur non dare eleemosynam sic.

Præceptum per actum non malum oritur a præceptis prohibentibus actum malum.

Sed ulterius addo quod quoties obligat aliquis actus virtutis hîc et nunc ex fine ipsius virtutis, tùm etiam ex illo præcepto oriatur obligatio particularis non adhibendi ullam malitiam circumstantialem actui, quia omnis talis malitia impedit quominus eliciatur actus virtutis illius ex fine ipsiusmet virtutis, qui est ut non ponatur actus suus cum circumstantia mala ulla; et universaliter quoties quis obligatur ad finem, obligatur ad media necessaria ad finem. Unde si quis obligaretur hîc et nunc ad dandum eleemosynam de fine et motivo misericordiæ, obligaretur ad non dandam illam ob finem vanæ gloriæ ex duobus capitibus, nempe ex præcepto misericordiæ, quatenus illa circumstantia impediret quominus actus fieret ex fine misericordiæ, et ex præcepto vitandæ vanæ gloriæ propter malitiam particularem vanæ gloriæ. Sicut si quis teneretur hîc et nunc ad dandam eleemosynam, teneretur ex duplici capite ad non occidendum hominem eo tempore ; primo quidem

Quoties obligat virtus ad finem suum, obligat ad vitandas circumstantias et fines malos.

Ex pluribus præceptis potest quis obligari ad non faciendum malum.

quatenus illa occisio esset impedimentum dandæ eleemosynæ ; et secundo propter malitiam specialem ipsiusmet homicidii. An vero unquam accidat, ut quis teneatur ad actum ex motivo ipsiusmet virtutis, statim declarabitur.

81. Assertio 2. Nullum præceptum potest observari meritorie per actum malum, aut indifferentem.

Dico secundo, nullam legem particularem naturæ posse observari meritorie aut utiliter ad vitam æternam actu malo aut indifferenti. Hæc est absque controversia, quia ratio meriti fundatur in actu bono moraliter, ut suppono ex materia de merito, cum communi sententia ; ergo nulla observatio præcepti, quæ non fit per actum bonum, potest esse meritoria vitæ æternæ. Actus autem malus et indifferens non est bonus moraliter, ut patet ; ergo non potest eo meritorie et utiliter ad vitam æternam observari ullum præceptum etiam particulari naturæ.

82. Assertio 3. Potest actu malo et indifferenti observari præceptum sicut sic observans non peccet mortaliter.

Dico tertio posse sic observari præceptum aliquod juris naturæ actu malo aut indifferenti, ut propter transgressionem non peccaret quis mortaliter. Hæc etiam vix potest esse in controversia ; et patet, quia si quis daret eleemosynam extreme indigenti partim ex vana gloria levi, aut si quis audiret Sacrum die Dominica partim ad videndas mulieres ex intentione venialiter tantum peccaminosa, is non peccaret mortaliter contra præceptum audiendi Sacrum, aut dandi eleemosynam, neque contra aliquod aliud præceptum ; ergo observaret quæcumque præcepta obligantia, tum sic, ut non transgrederetur illa per peccatum mortale, ut patet.

83. Assertio 4. Non potest observari

Dico quarto non posse observari præceptum aliquod ullo modo per actum non liberum simpliciter. Hæc est communis, et patet, quia Deus non potest de potentia absoluta proprie præcipere actus non liberos ; ergo præcepta quæcumque proprie dicta respiciunt actus liberos, et consequenter non possunt observari ulla ratione per actus non liberos. Hinc infertur quod si quis amens audiret Sacrum die Dominica, deberet postea aliud audire si restitueretur sensibus opportuno tempore, quo posset aliud audire, et si quis talis diceret officium divinum, quod deberet postea iterum illud dicere eodem die restitutus menti.

Dices, si quis amens aut dormiens dedisset centum scuta, aut extreme indigenti, aut creditori, cui teneretur ex justitia dare tantum, non teneretur postea ad dandum aliquid illis ; ergo potest observari præceptum charitatis et justitiæ per actum non liberum.

Respondeo, negando consequentiam, quia non propterea non teneretur talis postea, quod ante illud præceptum observaverit, sed quod fecerit ut non maneat ulterius debitum. Hoc autem posset fieri absque observatione præcepti per ipsum facta, nam si ipsemet non dedisset illa scuta, sed aliquis alius subvenisset pauperi, aut illemet creditor tulisset per se illa, æque amens non teneretur ad illa danda, ac si ipsemet illa dedisset ; ergo signum est quod non fuit ablata illa obligatio per observantiam aliquam præcepti, sed ex eo quod fuerit mutata conditio pauperis et creditoris.

Dico quinto, quando præceptum juris naturalis est de actu aliquo externo, qui secundum suam naturam physicam habet emolumentum illud

ratione cujus præcipiebatur independenter ab intentione aut fine aliisve circumstantiis moralibus, verisimile esse quod illud præceptum non obliget ad intendendam honestatem ullam illius actus, atque adeo quod possit impleri per actum indifferentem, imo et per malum. Hæc videtur mihi conformis doctrinæ Navarri *tract. de oratione cap.* 20. *num.* 29. Medinæ *eod. de orat. quæst.* 16. nec dissentit Suarez *lib.* 2. *de leg. cap.* 11. *num.* 13. ubi ait aliquod jus naturæ posse observari per actum malum ex circumstantia, quod etiam sentit Aversa. Posset autem videri conclusio esse contra D. Thomam *quæst.* 100. *art.* 9. et Soto *lib.* 2. *de Just. quæst.* 3. *art.* 9. qui dicunt ad observantiam juris naturalis requiri, ut quis non solum faciat actum honestum ex genere suo, (qualis solus præcipitur jure naturali), sed etiam ut propter ipsammet honestatem, eam intendendo, illum faciat ; hæc enim doctrina, si sit vera, non poterit observari præceptum ullum juris naturalis per actum aliquem indifferentem, quia talis actus non potest esse circa honestum ex intentione honestatis.

Probatur autem conclusio, quia non ob honestatem, quæ est in danda eleemosyna extreme indigenti præcipitur jure naturali, sed ob emolumentum physicum, quod præstat indigenti ex natura sua ; ergo quandoquidem datio eleemosynæ habeat illud emolumentum, quamvis fieret ex mala aliqua circumstantia aut actu indifferenti, satisfieret isti præcepto de danda eleemosyna. Probatur antecedens, quia posset alius actus esse majoris honestatis, utpote actus amoris circa Deum, aut actus reverentiæ ipsi exhibitæ, propter quos tamen actus non liceret omittere subvenire pauperi. Sed si ob honestatem præciperetur dare eleemosynam pauperi, profecto liceret omittere illam dationem, ob alios illos actus majoris honestatis ; absurdum enim esset quod quando præciperetur honestas præcise, non liceret omittere minus honestum propter magis honestum.

Adverte autem quando dico eleemosynam non præcipi ob honestatem, non velle me quin habeat honestatem, nec etiam quin præcipiatur illa honestas æque ac honestates aliarum multarum virtutum ; sed quod illa honestas non sit ratio, ob quam præceptum affirmativum de eleemosyna danda pauperi obliget hîc et nunc, ita ut non possit differri ejus observantia.

Confirmatio. Dans eleemosynam ob vanam gloriam non transgreditur præceptum charitatis, sed humilitatis.

Confirmatur hæc doctrina per exempla communiter admissa, quod nempe non transgrediatur præceptum charitatis, qui dat eleemosynam ob vanam gloriam, licet transgrediatur aliud præceptum de humilitate, et qui restitueret suum alicui, ita ut ex restitutione proveniret ipsi mors, non infringeret præceptum justitiæ de dando suum cuique, sed præceptum charitatis de non impediendo cum posset malo proximi , sed fieret transgressio charitatis et justitiæ, si non possent observari per actum malum aut indifferentem ; ergo possunt sic observari.

86. Potest quis observare totam legem naturalem non intendendo ullam honestatem.

Ex hac autem doctrina infero contra Suarium et Aversam posse quem observare totam legem naturalem, non intendendo honestatem ullam ullius virtutis, ita ut neque transgrediatur illud præceptum, cujus actus præcipitur, quod ipsi concedunt, ne-

que ullum aliud præceptum, quod ipsi negant. Probo autem hanc doctrinam, quam infero, quia eatenus non observaretur tota lex naturalis sine transgressione ullius præcepti naturalis, quando daretur eleemosyna, verbi gratia, indigenti, non intenta honestate aliqua, quatenus deberet actus tum factus esse affectus aliqua circumstantia, quæ prohiberetur per aliquam legem naturalem ; sed hoc est falsum, quia actus posset esse indifferens moraliter, quo daretur eleemosyna.

Confirmatio. Non solvit præceptum charitatis dans eleemosynam extreme indigenti per actum indifferentem.

Confirmatur, quia si quis actu indifferenti daret eleemosynam extreme indigenti, non infringeret illud ipsum præceptum de danda eleemosyna, cum enim non infringatur illud præceptum secundum hos auctores, actu male circumstantionato per intentionem vanæ gloriæ aut prodigalitatis, multo minus infringetur per actum indifferentem, sed nec infringeret ullum aliud præceptum necessario, quia posset fieri quod non occurreret obligatio ullius alterius præcepti tum ; non potest autem infringi præceptum, nisi quando occurrit obligatio ejus.

87. Replica.

Dices doctrinam adversariorum esse consequentem ad sua principia negantium actus indifferentes moraliter.

Impugnatur 1.

Contra, quia sufficit nobis non esse tamen doctrinam veram simpliciter, quam proponunt, licet esset sic consequens.

Impugnatur 2.

Contra secundo, quia Aversa admittit actum indifferentem, saltem ex opinione probabili quod detur talis, et quod hîc et nunc aliquis existimaret probabiliter, innitendo scilicet auctoritati Scotistarum, quod actus, quem eliceret, esset sic indifferens. Et sane credo neminem posse de hoc dubitare, sicut enim existimatio probabilis sufficeret, ut actus, qui revera esset malus, esset bonus, tamen propter istam existimationem, ita sine dubio posset sufficere, ut actus qui revera non esset indifferens a parte rei, esset tamen indifferens moraliter elicienti cum tali existimatione. Ergo juxta hæc principia Aversæ posset quis observare totam legem naturæ hîc et nunc, nullam honestatem intendendo, ita ut positive observaretur unum præceptum, verbi gratia, de danda eleemosyna, et nullo modo transgressio fieret ullius alterius præcepti, quamvis nulla prorsus honestas intenderetur ab eo qui daret eleemosynam.

Dico sexto, quando emolumentum actus, qui præcipitur jure naturali, consistit in ipsamet honestate ejus præcise, tum non posse illud præceptum observari per actum indifferentem aut malum. Hæc a fortiori debet esse sancti Thomæ et Scoti, nec credo esse contra Suarium et Aversam, quamvis non specificent suam de hac re mentem.

Probatur conclusio, quia si nullum aliud sit emolumentum hujusmodi actuum quam honestas, et præcipiantur, sine dubio ipsamet honestas præcipietur, et consequenter fiet transgressio præcepti nisi adhibeatur, sed non adhibebitur ab eo qui eliceret actum indifferentem aut malum ; ergo, etc.

Ex hac conclusione infero quotiescumque tenemur præcepto naturali ad aliquos actus circa Deum, ut ad actus præsertim charitatis et Religionis, et quoscumque alios, qui non

placent Deo, nec cedunt in honorem ejus, nisi quatenus fierent honesto modo, nos non posse satisfacere hujusmodi præceptis per actus malos aut indifferentes.

Dico septimo, nullum præceptum naturale præter charitatis, obligare ad ullos actus virtutum particularium formaliter eliciendos, ita ut non possit quis non eliciendo tales determinatos actus non peccare pro tempore pro quo occurreret obligatio præcepti. Hanc conclusionem non reperio in terminis apud auctores, sed credo non posse eam esse in magna controversia.

Probatur autem, quia si aliquod præceptum obligaret, maxime præceptum religionis aut pœnitentiæ, aut fidei aut temperantiæ. Sed illa non obligant ita pro ullo tempore ad actus Religionis, pœnitentiæ, fidei, aut temperantiæ, formaliter loquendo, quin posset quis non eliciendo tales actus eo tempore, etiam supposita facultate eliciendi eos, non peccare ; ergo nullum præceptum naturale sic obliget. Probatur minor, quia si quis eliceret illos actus, ex motivo charitatis, ex eo scilicet quod placerent Deo, non considerando, nec intendendo ullam aliam rationem particularem honestatis in illis, certum est quod abunde satisfaceret illis præceptis, sic ut non peccaret contra ea, sed eliciendo ex hoc motivo illos actus non eliceret formaliter actum Religionis aut fidei (loquor de fide prout est dependens a voluntate intendente honestatem particularem fidei), aut pœnitentiæ, aut temperantiæ, ut patet ; ergo posset non peccare contra illa præcepta, quamvis non eliceret actus illarum particularium virtutum formaliter. Probatur ultima major, quia cum motivum charitatis sit perfectius quam aliarum virtutum illarum, absurdum esset quod lex naturalis obligaret ita ad motivum illarum aliarum virtutum, ut non sufficeret motivum charitatis ; et cum non sequatur majus emolumentum ex natura physica, aut morali pœnitentiæ, verbi gratia, factæ ex motivo pœnitentiæ virtutis, quam factæ ex motivo charitatis, valde durum et inconveniens videtur quod præceptum naturale obligaret ita determinate ad pœnitentiam faciendam ex motivo pœnitentiæ, quin sufficeret eam facere ex motivo charitatis.

Confirmatur hoc, quia si requireretur ad observantiam talium præceptorum actus formales illarum virtutum, sequeretur paucissimos unquam satisfacere etiam ex melioribus et sanctioribus obligationi istorum præceptorum ; hoc autem esset absurdissimum, ergo. Probatur sequela majoris, quia ut elicerentur isti actus formaliter, oporteret cognoscere honestates particulares illarum virtutum, ut distinguuntur inter se, et ab aliarum virtutum honestatibus. Hoc autem nulli facere possunt nisi doctiores, et ipsimet docti non tam bene id cognoscunt quin inter se dissentiant in illis honestatibus assignandis, ut patet speciatim de pœnitentia, quam aliqui putant non esse virtutem particularem distinctam a cæteris. Alii dicunt esse particularem, sed in ejus ratione formali assignanda multum inter se dissentiunt.

90. Confirmatio. Paucissimi satisfacerent præceptis si requirerentur actus formales virtutum præceptarum.

Confirmatur secundo, quia si quis voveret elicere actum liberalitatis, formaliter satisfaceret voto eliciendo actum charitatis perfectiorem, nec vi

voti obligaretur ad actum liberalitatis formalem si vellet elicere actum charitatis formalem, ut suppono ex communi doctrina in materia de voto ; ergo quamvis quis obligaretur præcepto naturali ad actum liberalitatis posset satisfacere illi præcepto per actionem charitatis perfectiorem a paritate rationis.

Præceptum charitatis obligans ad actus formales charitatis non potest observari per actus aliarum virtutum.

Dixi autem in conclusione *præter præceptum charitatis*, quia hæc cum sit perfectissima virtutum habet aliquam particularem honestatem, quam nulla alia virtus supplere possit; unde quoties urget ejus præceptum, quoad actum internum, nullus alius actus virtutis potest sufficere, et propterea qui non eliceret eum actum formalem charitatis, peccaret mortaliter.

Præcepta virtutum obligant sæpe ad actus suos materiales ita ut non sufficerent alii.

Dixi etiam in conclusione ad *actus virtutum formaliter eliciendos*, quia non est difficultas ulla quin instantibus talibus præceptis actus virtutum illarum materialiter sint producendi, verbi gratia, quando urget præceptum pœnitentiæ quoad actum disciplinationis, tunc omnino peccaret, qui non adhiberet disciplinam ; et quando urgeret præceptum temperantiæ, quoad actum jejunii, peccaret qui non jejunaret, et sic de reliquis ; sed non deberet tamen tum quis disciplinare se ex motivo particulari pœnitentiæ virtutis, aut jejunare ex motivo formali temperantiæ, sed sufficeret ipsi utrumque facere ex motivo formali charitatis.

91. Præcepta juris naturæ aliquando obligant ad determinatos actus.

Pro quo melius intelligendo advertendum præcepta juris naturæ aliquando obligare ad determinatos actus tam internos quam externos, ut, verbi gratia, ad agendas gratias Deo, ad eum colendum, ad dolendum de peccatis, ad ea vindicanda (supposito quod cognoscatur Deum non dimissurum peccatum nisi vindicetur), ad honorandum parentes, ad subveniendum indigenti, ad restituendum alterius bona injuste detenta. Quia autem hi actus habent ex natura sua convenientias distinctæ rationis, et quia aliqui ex illis sunt actus, ad quos virtus Religionis per se inclinat, ut colere Deum, tam externe quam interne ; alii ad quos virtus gratitudinis, ut ad gratias agendas ; alii ad quos pœnitentia, ut ad vindicanda peccata ; alii ad quos pietas, et ad honorandum parentes ; alii ad quos misericordia, ut ad subveniendum indigenti ; alii denique ad quos justitia, ut ad restituendum. Et quia hæ virtutes obligarent ad hos actus, ita ut si non esset alia ratio ob quam quis teneretur ad eos habendos, teneretur ex obligatione particulari, quam haberet ex convenientia harum virtutum ad suam naturam, illos habere ; hinc dicuntur præcepta, quibus tenetur ad illos actus, esse præcepta, illarum virtutum. Ex his autem actibus quotquot externi sunt, prærequirunt necessario actum internum, quo libero et humano modo fiant ; unde ex eodem capite, ex quo obligabitur quis ad actum externum, obligabitur etiam ad internum, sine quo fieri non possit. Sed quia omnis actus externus, qui fit de facto, posset imperari per actus internos diversissimæ rationis, quantum ad obligationem ortam ex actu externo, perinde prorsus est, qualis sit actus internus, modo sit talis, ut ab eo proveniat actus externus, sed cujuscumque tamen rationis formalis sit, potest dici ex objecto suo esse actus illius virtutis, cujus dicitur actus externus esse, quia scilicet

Qu... ad ... tion... tus ... peri... a q... tut... ve...

habet pro objecto, circa quod imperandum versatur, actum illum externum.

Similiter ex prædictis actibus quotquot sunt interni, licet respiciant per se talia particularia objecta, tamen quia possunt illa respicere ex variis motivis formalibus, licet ista præcepta juris naturalis obligent ad illos actus particulares, quatenus respiciunt talia objecta particularia, tamen non determinata, nec obligant, ut illi actus interni sint ex hoc vel illo motivo particulari, sed sufficit ipsis quod illi actus interni habeantur, sive habeantur, ex motivo particulari istius virtutis, sive ex motivo honestatis ut sic, hoc est, ex eo quod ille actus sit bonus aliqua bonitate honesta, sive ex motivo charitatis quod esset melius et universaliter sufficeret. Unde dicitur de charitate I. Corinth. 13. *Charitas patiens est, benigna est, non æmulatur, non agit perperam.* Unde etiam dicitur quod *plenitudo legis dilectio est* ; et quod in præcepto ejus tota lex pendet, et Prophetæ, *Matth.* 22.

Quamvis autem charitas posset implere omnia præcepta quarumcumque virtutum, et esse patiens ac benigna, quatenus posset imperare actus aliarum virtutum, qui actus essent elicite ex motivis propriis illarum aliarum virtutum et imperate a charitate ; tamen posset etiam omnia illa præcepta implere, non imperando actus proprios et formales aliarum virtutum, sed inclinando ex motivo proprio suo ad actus materiales illarum virtutum, nam qui non cognosceret aut consideraret honestatem propriam temperantiæ aut patientiæ, sed temperate tamen et patienter viveret ex solo motivo charitatis, ex eo scilicet quod sic vivere placeret Deo, abunde satisfaceret cuicumque præcepto de temperate et patienter vivendo.

Itaque quoties occurrit obligatio præcepti affirmativi de actu alicujus virtutis, illa obligatio non extendit se ad actum illius virtutis formaliter eliciendum, sed solummodo ad actum materialem ejus, et ulterius ad hoc quod fiat ex aliquo motivo honesto, quando non esset alia ratio, ob quam præciperetur præter honestatem. Quando autem esset alia ratio, ob quam præciperetur præter honestatem, ut contingit in actibus justitiæ, tum non esset necesse quod actus ob ullam honestatem produceretur, sed sufficeret quod produceretur ex motivo indifferenti ; sed de hoc fusius, et distinctius agi debet in materia de virtutibus.

Præceptum affirmativum virtutis obligat potius ad actum materialem quam formalem.

93. An ad implendum præceptum requiratur cognitio ejus. Solutio.

Alia difficultas modo restat circa hoc quæsitum, an requiratur ut quis positive impleat præceptum, cognitio ejusdem præcepti ? Ad quam difficultatem breviter respondeo, non posse esse dubium, quin debeat adesse cognitio præcepti, ut quis ex intentione illud observet, quia nemo potest intendere quod non cognoscit ; at non debet adesse cognitio præcepti, ut quis ipsum observet bene et meritorie, quia quamvis non cognosceret quis præceptum hîc et nunc obligare ad colendos parentes, posset cognoscere quod esset bonum eos honorare, et ex hac cognitione cultum illis exhibere. In tali autem casu observaret præceptum bene et meritorie.

Replica.

Dices, non observaret præceptum tum nisi per accidens, quia æquo faceret quod facit tum, sive esset, sive non esset præceptum, ut patet. Res-

Responsio, pondeo concedendo totum, sed dico tamen præceptum non obligare ad aliam observantiam, quam ad talem quod colligo ex eo, quod si quis diligeret Deum actualiter eo ipso die quo teneretur ex præcepto juris naturæ non cognoscens tum actu currere illam obligationem, is si postea doceretur adesse obligationem eo die observandi istius præcepti, non teneretur iterum actu amare Deum. Verbi gratia, si quis existimans cum recentioribus non obligare præceptum affirmativum charitatis diebus Dominicis, tamen Deum tali die amaret, et postea eodem die convinceretur rationibus Scoti ad existimandum quod revera curreret illa obligatio singulis diebus Dominicis, is non teneretur secunda vice Deum diligere, sed posset esse contentus dilectione prima vice exhibita.

Diligens Deum die Dominica non cognoscendo obligationem non teneretur postea eum diligere eodem die cognoscens obligationem.

94. Cujus ratio est, quod præcepti obligatio non sit extendenda ultra id, ad quod ex tenore verborum, aut circumstantiarum, quibus concipitur, colligi possit extendendum esse ; sed non potest colligi ex tenore verborum, quibus proponitur præceptum de dilectione, neque ex circumstantiis, neque ex ullo prorsus alio capite quod extendatur ad observantiam sui per se, sic scilicet, ut deberet ipsummet cognosci ; ergo non debet requiri talis observantia. Confirmatur hoc, quia ex suppositione voti tenetur quis præcepto naturali ad recitationem divini Officii singulis diebus, sed si sine ulla reflexione aut consideratione voti aut obligationis recitaret quis divinum Officium humano modo non teneretur postea cognita obligatione illud recitare, tum, propter rationem jam dictam ; tum quia id esset nimis durum ; ergo potest quis positive implere præceptum naturale humano modo sine cognitione præcepti, ita saltem, ut non teneretur postea ad illud implendum accedente cognitione, quamvis nulla fieret mutatio materiæ aut objecti præter mutationem, quæ accideret ob observantiam. Et dico *quamvis nulla fieret*, etc. quia posset bene fieri ut quis non teneretur ad observantiam præcepti, supposito actu aliquo, quo non observaret præceptum positive, ut si quis dormiens, aut invitus dedisset eleemosynam extreme indigenti ; is enim quamvis non observasset præceptum, sed potius si dedisset invitus, transgressus fuisset ipsum, tamen non teneretur postea aliam eleemosynam dare, non quia antea observavit, sed quia per priorem actum reductus est pauper a statu extremæ indigentiæ, in quo solum statu currebat obligatio præcepti. At in casu nostro ratio cur non obligatur postea, est, quia observavit humano modo tam sufficienter, quam requirit præceptum.

Probatio. Obligatio præcepti non est extendenda ad observantiam ex cognitione præcepti Recitans officium sine reflexione ad votum non tenetur iterum adveniente cognitione recitare illud.

Hinc autem facile deducitur quod ad observantiam præceptorum humanorum et positivorum quorumcumque non requiratur cognitio præcepti, et quod consequenter, qui audiret Missam die aliqua, qua non cognosceret se obligari ad eam audiendam, et postea cognosceret eadem die fuisse se obligatum, non teneatur iterum Missam audire, quia si non requiratur cognitio præcepti ad observantiam præcepti juris naturalis, multo minus requiretur ad observantiam præcepti juris positivi, nisi specialiter in ipso præcepto involvatur illa circumstantia, sicut bene possit involvi in præcepto positivo, divino saltem, ut si

Deus vellet obligare ut singulis diebus audiretur Missa ex formali et expressa intentione satisfaciendi suo præcepto. Oppositam doctrinam nostræ jam præmissæ de non requisita cognitione præcepti tenere videtur Suar. *lib.* II. *de leg. cap.* 10. *n.* 10. sed nullo, alio fundamento, nisi jam præmisso et soluto, nimirum quod sine cognitione non observaret præceptum, nisi per accidens.

Quæres quinto, *an Jus naturale obliget ad modum operandi ex dilectione Dei, seu charitate?* Respondeo breviter cum D. Thoma *q.* 100. *art.* 10. et communissima Doctorum sententia, non ita obligare jus naturale ad observantiam cujuslibet præcepti sui, ut illa debeat fieri ex dilectione aut charitate Dei, sive actuali, sive habituali, sive naturali, sive supernaturali, quia potest observare positive et formaliter, atque ex intentione præceptum honorandi parentes sine ulla prorsus dilectione Dei, imo quamvis esset in statu peccati, et nunquam ante amasset Deum ; nulla enim est connexio honoris parentum cum dilectione Dei, nec præceptum de illo honore involvit ullo modo obligationem habendi illam dilectionem ; et quamvis Deus non esset, essent vero parentes, ratio naturalis dictaret honorandos parentes propter honestatem propriam talis actus. Confirmatur, quia nullum est præceptum ordinandi omnes actiones nostras ad Deum ex charitate, neque elicite, neque imperate ; ergo possumus observare jus naturale honorandi parentes absque violatione, vel ejusdem juris, vel ullius alterius naturalis. Probatur antecedens, quia alias omnia opera peccatoris manentis in tali statu essent peccata contra definitionem Conciili Trident. *sess.* 6. *can.* 7. Theologos omnes, et rationem.

Replica. Dices illam ordinationem præcipi I. Cor. 10. *Omnia in gloriam Dei facite.* Coloss. 3. *Omne quodcumque facitis in verbo, aut in opere, omnia in nomine Domini nostri Jesu Christi,* I. Cor. 16. *Omnia vestra in charitate fiant.* Respondeo, his locis aut non proponi præceptum, sed consilium, quod tale probabilius est, quia durissima prorsus esset obligatio, aut si proponatur præceptum, illud esse præceptum affirmativum tantum, cujus observatio non obligat semper et pro semper, sed determinato tempore ; hoc autem supposito aliis temporibus non occurreret ejus obligatio, quod nobis sufficit. Responsio.

His tamen non obstantibus, sine dubio jus naturale obligat ad operandum ex dilectione, quia in jure naturali continetur unum præceptum positivum de diligendo Deo ; sed difficultas est, quæ dilectio Dei præcipiatur illo jure ? Respondeo utramque, naturalem quidem præcipi ex suppositione non elevationis hominis ad statum supernaturalem ; supranaturalem vero ex suppositione talis elevationis, nam ratio naturalis tam dictat Deum diligendum, ut auctorem supranaturalem ex suppositione quod cognoscatur esse talis auctor, quam ad eum diligendum, ut auctorem naturæ. Nec refert quod non cognoscatur naturaliter, ut auctor supranaturalis, quia inde non sequitur, quin si cognoscatur esse talis etiam supernaturaliter, lex naturalis dictet eum amandum, quia certum est quod cognosceremus ipsum esse diligendum supposita tali cognitionem, at non ex lege positiva ; quamvis enim 97.

Aliquod præceptum naturale obligat ad operandum ex dilectione naturali et supernaturali.

nulla talis daretur, adhuc cognosceretur diligendus ; ergo ex lege naturali, hîc enim capimus *legem naturalem* pro ea quæ opponitur legi positive. Quod si placeret alicui illam obligationem, quæ cognosci nequit independenter a revelatione, vocare obligationem legis supernaturalis, non vero naturalis, posset quidem dicere quod lex naturalis non obligaret ad dilectionem supernaturalem, neque ad aliquos actus supernaturales ; sed hoc esset facere quæstionem de nomine, et adhuc maneret nostra resolutio, qui, ut dixi, non cepimus legem naturalem sic, sed prout omnis lex dicitur naturalis, quæ non est positiva.

98. Quomodo se habet lex naturalis ad æternam et jus gentium.

Quæres sexto, quomodo se habeat lex naturalis ad legem æternam et jus gentium. Hæc difficultas magis consistit in explicatione nominum, quam in ipsa re. Unde breviter resolvenda est :

Assertio 1.

Dico ergo primo, si capiatur *lex æterna* pro dispositione, quam ab æterno Deus habuit circa creaturarum creationem et directionem in suos fines, eo modo quo de facto diriguntur, quo sensu capit eam D. Thomas *q.* 3. et coincidit cum Dei infallibili providentia ; et quo etiam sensu Deus dicitur non posse secundum legem ordinariam facere quin ignis sit calidus, licet posset simpliciter secundum aliam legem extraordinariam, quam posset habere, vellet ab æterno ita decernere ; si, inquam, capiatur hoc modo lex æterna, non spectat ad legem naturalem, nec lex naturalis ad illam, cum lex naturalis sit simpliciter necessario talis, æterna vero in hoc sensu, non sit, sed omnino libera.

Lex æterna accepta pro providentia non coincidit cum lege naturali.

99. Et propter eamdem rationem si capiatur *lex æterna* pro præceptis, quæ ab æterno Deus habuit, lex æterna potius spectat ad legem positivam, quam ad naturalem, quia quidquid Deus præcepit ab æterno, præcepit id sua voluntate libera, et quidquid præcepit tali voluntate libera, præcepit id ab æterno, unde omne tale præceptum est juris positivi. Si vero non capiatur pro præceptis quibuscumque ab æterno habitis, sed pro præceptis, quibus ab æterno positive et libere statuit aliqua pro omni tempore debere fieri et omitti, etiam ut sic lex æterna erit lex positiva, licet distincta aliquo modo a lege, secundum quam Deus statuit ab æterno aliqua fieri pro determinatis tantum temporibus.

Quod si denique capiatur *lex æterna* pro aliqua dispositione rerum, unde oritur necessario obligatio aliqua faciendi, vel non faciendi ab æterno independenter ab actu libero voluntatis ullius, tum omnino coincidit lex naturalis cum æterna realiter, et solum distinguetur formaliter, quatenus scilicet dicit ordinem ad diversa, ita scilicet, ut eadem lex dicatur naturalis, quatenus habet vim obligandi independenter ab actu voluntatis, aut intellectus ullius superioris ; dicatur vero æterna, quatenus habet vim obligandi pro omni prorsus tempore et instanti æternitatis, quantum est ex parte sua, sic scilicet, ut nullum sit imaginabile tempus aut instans in tota æternitate, in quo si homines aut Angeli existerent, haberentque facultatem illam legem observandi, non obligarentur ad id faciendum.

Dico secundo, si per *jus gentium* intelligatur omne illud quod præcipit aut prohibet, aut permittit aliquid alias illicitum communiter apud om-

nes gentes, certum est jus naturale et jus gentium partim coincidere, quia certum est quod jus naturale obliget communiter omnes gentes, sed jus gentium in hac acceptione quoad omnem partem sui non coincidit cum jure naturæ, quia aliqua obligant omnes gentes communiter, quorum obligatio non provenit a jure naturæ, quamvis omne tale verisimiliter sit valde conforme juri naturæ ; divisio enim rerum, habere personas determinatas ad cultum divinum, redigere in captivitatem nationes bello justo victas, et similia, sunt de jure gentium, quia sunt in observatione communiter apud omnes, et tamen non sunt de jure, licet non sint contra jus naturæ, sed valde consona ipsi.

Si vero capiatur *jus gentium* pro ordinationibus aliquibus positivis communiter admissis ab omnibus gentibus circa res quæ nec præcipiuntur, nec prohibentur jure naturæ, tum jus gentium non spectabit, nec quoad partem quidem ad jus naturæ, sed potius erit jus mere positivum, magis tamen consonum juri naturæ, quam alia jura positiva, quæ non ita communiter ab omnibus gentibus admittuntur ; quæ major convenientia ex eo ipso, quod communiter admittatur colligi potest. An autem capiendum sit proprie jus gentium hoc primo vel secundo modo, vel etiam alio modo, prout significat illud, quod commune est hominibus et animalibus ut procreare, quæstio est mere de nomine, et mihi magis placet secunda acceptio, quæ est S. Isidori 5. *Etymologiarum*, ubi dividit jus humanum in naturale, gentium et civile. Describit autem jus naturale esse, quod ubique instinctu naturæ, non constitutione habetur, unde supponit jus gentium et civile constitutione haberi. Quod etiam confirmatur, quia exempla omnia, quæ ponit juris gentium, sunt exempla pertinentia ad solos homines, et non spectantia ad jus naturale, sic enim loquitur c. 6. *Jus gentium est sedium occupatio, ædificatio, munitio, bella, captivitates, servitutes, postiliminia, fœdera, paces, induciæ, legatorum non violandorum religio, connubia inter alienigenas prohibita.*

In quibus tamen exemplis id adverti potest, non proponi in omnibus ea quæ debent fieri ex obligatione, sed aliqua debent fieri, ut legatorum non violatio ; quædam quæ possunt, non tamen quæ debent fieri, ut captivitates, servitutes, et reliqua fere omnia ; unde jus gentium pro majori parte consistit in potestate faciendi aliqua, quæ alias possent fieri communiter apud omnes nationes recepta, et in prohibitione impedimenti talis potestatis. Sed solum hoc spectat ad nomen ; unde non est ulterius in eo immorandum.

SCHOLIUM.

Sententia D. Thom. et suorum, nulla præcepta Decalogi esse per Deum dispensabilia, quia sunt principia Juris naturæ, vel conclusiones necessario ex eis sequentes, et habent ex se bonitatem, quæ sunt affirmativa, et malitiam, quæ sunt negativa.

Hîc dicitur (b) quod sic, et ponitur talis modus : Lex naturæ est lex descendens ex primis principiis notis in agibilibus ; talia sunt quædam principia practica, nota ex terminis, quæ sunt quædam seminaria, ad quorum veritatem inclinatur naturaliter intellectus ex terminis ; et ad assentiendum tali 2.

D.Thom. 1. 2. q. 100. art. 1. et 8.

dictamini inclinatur voluntas naturaliter ex talibus principiis. Sed omnia, quæcumque sunt in Decalogo, sunt talia, vel immediate vel mediate ; omnia enim, quæ ibi præcipiuntur, habent bonitatem formalem, quæ secundum se ordinata est ad finem ultimum, ut per illa homo convertatur ad illum finem, et consequatur ipsum. Similiter omnia, quæ ibi prohibentur, habent malitiam formalem avertentem a fine ultimo ; ita quod ibi præcepta sunt bona, non tantum, quia præcepta, sed ideo præcepta, quia secundum se bona. Similiter ibi prohibita sunt mala, non tantum quia prohibita, sed ideo prohibita, quia mala.

Et tunc videtur consequenter esse dicendum ad primum argumentum, quod Deus simpliciter non potest dispensare in talibus ; quod enim ex se est illicitum, non videtur posse fieri licitum per aliquam voluntatem, ut sic occidere ex hoc, quod est actus transiens super talem materiam, scilicet proximum, est actus malus, stante illa causa semper erit malus ; et ita nullum *velle*, quod est extra rationem illorum terminorum, potest facere, quod sit bonus, et tunc oportet exponere auctoritates, quæ videntur dicere Deum in talibus dispensasse, et exponuntur uno modo, quod licet posset fieri dispensatio circa actum in genere actus, non tamen circa ipsum inquantum est prohibitus, et ita nec contra prohibitionem.

Aliter dicitur, quod actus manens inordinatus non potest fieri ordinatus ; actus autem inquantum est contra prohibitionem, est inordinatus ; ideo non potest dispensare in illo inquantum est contra prohibitionem.

COMMENTARIUS.

(b) *Hic dicitur quod sic*. Proponit hîc Doctor sententiam D. Thomæ quantum ad partem principalem hujus quæstionis, quæ pars est an omnia præcepta Decalogi sint de lege naturæ ? Quam partem resolvit S. Doctor affirmative, quia omnia, quæ in Decalogo præcipiuntur, habent ex se ipsis bonitatem quæ vel ex terminis immediate patet cuilibet apprehendenti ipsos, vel deducitur manifeste ex principiis per se notis ; et similiter omnia quæ in Decalogo prohibentur, habent malitiam apparentem immediate ex terminis, vel sequentem necessario ex principiis per se notis.

Quod si objiciatur huic sententiæ, primum argumentum principale nempe Deum aliquando dispensasse in aliquibus præceptis Decalogi, id autem fieri non posse, si ex se præcepta omnia essent bona aut mala, qui si ex se est malum et illicitum occidere innocentem, non potest fieri quod per ullam volitionem divinam non sit illicitum, et consequenter non potest in occisione tali Deus dispensare, quia si dispensaret, tum faceret per volitionem qua dispensaret, ut non esset malum, aut illicitum occidere. Si hoc, inquam objiciatur, dicit Doctor consequenter ad D. Thomæ sententiam negandum esse quod Deus unquam dispensavit, aut dispensare posset in illis præceptis, et auctoritates omnes, quibus dici videtur quod Deus dispensavit in his præceptis esse aliquo modo sic expo-

nendas, ut revera non velint quod Deus dispensavit.

Assignat autem ipse duas expositiones, quas solent afferre sequaces istius sententiæ: Una expositio est quod quando apparet Deum dispensasse in actibus prohibitis in Decalogo, non dispensavit tamen in illis, quatenus prohibiti sunt, nec consequenter quatenus continentur in Decalogo, sed quod dispensavit in iis, quatenus sunt actus, abstrahendo a ratione illa, secundum quam sunt prohibiti. Alia expositio est, in re parum, aut nihil a priori distans, quod non dispensaverit unquam Deus in actu, quatenus inordinatus, nec consequenter quatenus prohibitus, aut contentus in Decalogo, quia prohibetur et continetur in Decalogo, quatenus inordinatus.

Cum his duabus expositionibus convenit illa, quam S. Thoma habet *q.* 100. *art.* 8. ad tertium, ubi dicit quod illa quæ prohibentur in Decalogo, possunt considerari dupliciter: uno modo, quatenus habent inordinationem et malitiam; et alio modo, quatenus non habent malitiam aut inordinationem, verbi gratia, occisio potest considerari ut fit auctoritate publica, et ut fit auctoritate privata. Si consideratur primo modo, est mala et inordinata ac prohibita in Decalogo. Si secundo modo, non est nec mala, nec inordinata, nec prohibita in Decalogo. Dicit ergo S. Doctor, quod Deus nunquam dispensavit, nec potuit dispensare in re prohibita, ut affecta illa circumstantia, secundum quam est prohibita in Decalogo, sed solummodo ut afficitur aliqua circumstantia qua affecta non habet rationem illam inordinationis ob quam prohibetur.

SCHOLIUM.

Explicat quid sit dispensatio proprie, improbando expositiones D. Thom. Secundo refutat quod D. Thom. ait omnia præcepta Decalogi habere veritatem necessariam ex terminis, vel ex his, per necessariam consequentiam. Primo, quia intellectus Dei necessario apprehenderet ea, et practice contra dicta q. 4. prol. et voluntas Dei necessario conformaretur eis. Secundó, voluntas Dei determinaretur ad extra necessario. Tria præcepta spectantia ad Deum fuisse in prima tabula, et reliqua in secunda, tenet August. in Exod. 26. D. Thom. 1. 2. q. 100. art. 4. et communis, licet Hier. in Oseæ 10. aliter numeret præcepta.

Sed istæ (c) expositiones (quæ forte redeunt in idem) non videntur salvare propositum. Dispensare enim non est facere, quod stante præcepto liceat facere contra præceptum; sed dispensare est revocare præceptum, vel declarare qualiter debeat intelligi. Est enim duplex dispensatio, scilicet Juris revocatio, et Juris declaratio.

3. Quid sit dispensare, vide in 4. d. 33. q. 1. § de secundo.

Quæro, an stantibus omnibus circumstantiis eisdem in isto actu, qui est occidere hominem, variata sola circumstantia prohibiti et non prohibiti, posset Deus facere quod ille actus, qui cum talibus circumstantiis aliis est aliquando prohibitus, alias esset non prohibitus, sed licitus? Si sic, igitur simpliciter potest dispensare, sicut simpliciter mutavit legem veterem quantum ad cæremonialia, quando dedit novam; non quidem faciens quod manente præcepto de cæremonialibus, illa non essent servanda, sed faciens, quod actu illo manente eodem, non tenebatur quis ad illum, sicut prius. Ita etiam dispensat quicumque legislator simpliciter, quando re-

Quid dispensare proprie.

vocat præceptum Juris positivi facti ab eo; non quidem faciens, quod actu prohibito vel præcepto manente secundum se, auferatur ratio illiciti, et fiat licitum.

Si autem Deus non potest facere de isto actu, qui cum talibus circumstantiis erat prohibitus, quod manentibus eisdem circumstantiis prioribus de prohibitione, non sit prohibitus; igitur non potest facere quod occidere non sit prohibitum, cujus oppositum manifeste patet de Abraham.

4. Præterea, quæ sunt vera ex terminis, sive sint necessaria ex terminis, sive consequentia ex talibus necessariis, præcedunt in veritate omnem actum voluntatis, vel saltem habent veritatem suam, circumscripto per impossibile omni *velle*; igitur si præcepta Decalogi, vel propositiones practicæ, quæ possent formari ab eis, haberent talem necessitatem, puta, quod hæc esset necessaria: *proximus non est occidendus, furtum non est faciendum*, ita quod circumscripto omni *velle* apud intellectum apprehendentem, tales complexiones essent sic notæ, intellectus divinus apprehendens talia necessario apprehenderet ea tanquam ex se vera, et tunc voluntas divina necessario concordaret istis apprehensis, vel ipsa non esset recta, et ita esset ponere in Deo rationem scientiæ practicæ, quod negatum est in primo. Esset etiam ponere quod voluntas ejus simpliciter necessario determinatur circa aliqua volibilia alia a se, cujus oppositum est dictum in primo, ubi tactum est quod voluntas divina in nihil aliud a se tendit, nisi contingenter.

Quæst. 4. prolog. Dist. 2. et 8. et 39. et 41.

Quod si dicatur voluntatem creatam necessario debere conformare se istis ad hoc quod sit recta, non tamen voluntatem divinam oportet conformiter velle istis veris; sed quia conformiter vult, ideo sunt vera. Iste respondet ad conclusionem, quia ratio probat oppositum, nam intellectus divinus prius apprehendit istos terminos, et potest apprehendere veritatem complexionis in eis, quam scilicet complexionem habet ex terminis, antequam voluntas sua habeat aliquem actum circa ea; igitur in secundo signo naturæ, scilicet quando voluntas habet actum circa illa, oportet necessario quod velit conformiter illi dictamini.

COMMENTARIUS.

(c) *Sed istæ expositiones*, etc. Antequam resolvat difficultatem principalem, impugnat hic prædictas responsiones, et præterea ostendit Deum dispensare posse in præceptis aliquibus Decalogi, circa quam rem, est magna controversia, quæ ad duas sententias extremas, quod attinet ad præsens, revocari potest, quamvis in qualibet ex illis sint varii dicendi modi, ratione quorum dividi potest in alias sententias; sed ad propositum sufficit specificare duas illas principales.

Prima sententia est negativa, absolute negans Deum de potentia absoluta dispensare posse in ullo præcepto Decalogi, præter tertium de santificatione Sabbati. Ita D. Thomas paulo ante citatus, et sui Commentatores *ibidem* Soto, Vic. Viguer. Altis, quos citat, et sequitur Suar. 2. *de legibus*,

cap. 15. Salas *tract.* 14. *disp.* 5. *sect.* 9. Vasq. *disp.* 179. *cap.* 2. Aversa *quæst.* 94. *sect.* 3.

Secunda sententia extreme opposita tenet Deum de potentia absoluta posse dispensare in aliquibus præceptis Decalogi. Ita Scotus cum suis, Gabriel, Almain. Mars. D. Bonavent. 1. *dist.* 47. Occham. 2. *q.* 19. Petrus Aliacen. 1. *dist.* 14. Andr. de Castro novo 1. *dist.* 48. Gerson. *Alphab.* 61. et alii infra citandi, *n.* 162. qui tenent humana auctoritate posse dispensari in aliquibus præceptis juris naturæ; hi enim a fortiori debent tenere hanc sententiam nostram.

Quamvis autem ex hujus sententiæ probatione sufficienter ostendi possit prædictas explicationes, seu responsiones non salvare propositum, hoc est, non ostendere quin Deus dispensavit de facto in præceptis Decalogi, tamen charitatis causa antequam probemus hanc sententiam, cujus probatio principaliter hîc intenditur, breviter impugnandæ sunt.

Itaque quando dicunt Thomistæ, quod non possit ulla dispensatio dari circa actus prohibitos in Decalogo, ut isti actus sunt prohibiti, vel intelligunt per hoc quod in istis actibus pro illo instanti in quo sunt prohibiti in sensu composito prohibitionis, non possit Deus dispensare; et id quidem verissimum est secundum omnes, quia alias actus esset simul prohibitus ac non prohibitus; sed non facit ad propositum, quia ad dispensationem non requiritur ut per eam actus prohibitus in sensu composito prohibitionis sit non prohibitus; tum quia alias nunquam posset dari dispensatio, nec in actibus prohibitis in Decalogo, nec in actibus prohibitis lege humana, quod esset contra omnes; tum quia *dispensatio* proprie dicta est revocatio seu relaxatio juris ac prohibitionis, quæ alias esset; ergo quando datur dispensatio in actu pro eodem instanti, non manet prohibitio istius actus. Dixi autem *dispensatio* proprie dicta, nam quamvis, ut Doctor asserit, detur duplex dispensatio, una quæ est revocatio juris, altera quæ est declaratio juris, tamen ex his duabus sola prima est dispensatio proprie dicta, de qua hîc principaliter agimus.

Vel intelligunt Thomistæ illo modo dicendi, quod sit aliqua ratio particularis in actibus prohibitis in Decalogo, ratione cujus ita prohibentur necessario, ut non possit Deus ullo suo actu efficere ut isti actus non sint prohibiti, et hoc est falsum, ut patebit statim ex probationibus sententiæ secundæ; ergo quomodocumque intelligunt prædictas expositiones quo minus Deus dispensare possit in præceptis aliquibus Decalogi.

Probatur ergo jam illa secunda sententia; primo auctoritate sancti Bernardi de præcepto et dispensatione: *Non occides, non mœchaberis, et reliqua illius scita quæ etsi nullam prorsus humanam dispensationem admittant, nec cuiquam hominum ex his aliquo modo solvere aut licuit, aut licebit; Dominus tamen aliquid horum et quod voluit et quando voluit solvit, sive cum Hebræis Ægyptios exspoliari, sive quando Prophetam cum muliere fornicaria misceri præcepit. Quorum utique alterum quid nisi grave furti facinus; alterum quod nisi flagitii turpitudo reputaretur si non excusasset, utrumque factum auctoritas imperantis.* Et infra: *Deinde quod inviolabile nominavi, illud intelligo, quod non ab homine traditum,* 106.

Deus potest dispensare dispensatione proprie dicta in præceptis aliquibus Decalogi. Probatur auctoritate.

sed divinitus promulgatum, nisi a Deo, qui tradidit mutari omnino non patitur, ut exempli causa non occides, nec mœchaberis, non furtum facies, et reliqua illius tabulæ.

Responsio adversariorum. Rejicitur. S. Bernardus de propria dispensatione loquitur.

Adversarii fatentur Bernardum nostræ sententiæ favere, sed explicant tamen eum de dispensatione improprie dicta, sed contra explicationem primo facit quod nihil impediat quominus de propria loquatur, et deinde quod in illo libro ex professo agat de dispensatione proprie dicta ; ergo de ea debet intelligi. Præterea talem dispensationem concedit Deo, qualem negat hominibus, sed secundum multos ex adversariis homines possunt in præceptis juris naturæ dispensare dispensatione improprie dicta, et si opponeretur ipsis Bernardus, intelligerent, seu explicarent ipsum de dispensatione proprie dicta loqui ; ergo talem dispensationem proprie dictam debent secundum Bernardum concedere Deo.

107. Probatio 2. a ratione. Quid requiritur ut Deus dispenset in actu.

Probatur secundo ratione, ut Deus dispenset in præcepto, verbi gratia, non occidendi innocentem, sufficit quod actu suo possit efficere ut occisio illa affecta omnibus circumstantiis intrinsecis et extrinsecis, præter circumstantiam actus istius divini, a quibus haberet esse prohibita et mala, non sit prohibitia, nec mala ; nam ideo potest Princeps aliquis dispensare in sua lege positiva, verbi gratia, ideo potest Pontifex dispensare in comestione carnis die Veneris, quia potest actu suo efficere, ut comestio illa esset licita in omnibus illis circumstantiis, in quibus alias esset illicita præter circumstantiam istius actus quo id efficeret ; ergo si Deus potest actu suo facere, ut occisio aliqua affecta iis circumstantiis, in quibus esset prohibita per Decalogum, non sit illicita, omnino potest proprie dispensare ; sed potest Deus id facere, imo de facto id fecit ; ergo de facto dispensavit, et consequenter potest dispensare.

Probatur subsumptum, nam si considerentur omnes circumstantiæ occisionis Isaac, præter circumstantiam illam præcepti divini, nulla prorsus reperietur, ob quam esset licita, et omnes reperientur, ob quas aliæ occisiones quæcumque sunt illicitæ ; ergo quandoquidem Deus fecerit actu præceptivo suo, ut illa occisio non obstantibus illis circumstantiis esset licita, fecit actu suo de facto, ut occisio affecta circumstantiis, quibus redditur illicita et prohibita, non sit illicita ac prohibita, et consequenter dispensavit de facto, atque adeo potest dispensare.

Nec valet si dicas quod una ex circumstantiis, a quibus occisio habeat esse prohibitia per Decalogum, sit eam non præcipi aut consuli a Deo, et consequenter quod occisio præcepta a Deo non afficiatur iis omnibus circumstantiis, quibus redditur illicita ; hoc, inquam, non valet, nam sic etiam dicere possum quod una ex circumstantiis, ob quas habet comestio carnis die Veneris esse illicita, sit quod non præcipiatur a Superiore, aut quod ipse non consulat, aut licentiam det alicui comedere ; et consequenter potest dici, quod quando Superior præciperet aut consuleret illam, vel licentiam ejus concederet, non dispensaret in præcepto de comestione, sic tolleretur omnis dispensatio, quod est contra omnes, etiam adversarios. Itaque ut ostendant Deum non posse

dispensare in præcepto Decalogi de non occidendo, sicut potest Papa dispensare in præcepto de comestione carnis, oportet eos ostendere quod sit aliqua circumstantia ex parte occisionis præter negationem præcepti aut consilii, aut licentiæ divinæ, ob quam sit ita illicita ut Deus non possit nec præcipere eam, nec consulere, nec licentiam ejus faciendæ concedere, ut afficitur illa circumstantia ; et quod non sit ulla circumstantia, præter circumstantiam negationis præcepti, consilii aut licentiæ Papæ ex parte comestionis, ob quam circumstantiam non possit Papa edendi licentiam dare, sed hoc non possunt ullo modo facere ; ergo debent concedere quod Deus dispensare possit in occisione, sicut Papa in comestione.

Confirmatur, quia actus, qui est prohibitus, materialiter consideratus, potest duobus modis se habere. Primo, sic ut afficiatur aliqua circumstantia, ob quam sive partialiter, sive totaliter habet prohiberi. Secundo, ita ut afficiatur aliqua circumstantia, in qua revera non erit prohibitus, quia scilicet ob illam circumstantiam habet aliam rationem moralem ab illa, quam habet in illis circumstantiis, in quibus erat prohibitus. Rursus, hæc circumstantia quam habet, ob quam non est prohibitus, potest esse circumstantia actus particularis Superioris prohibentis illum actum, quo præciperet vel consuleret actum illum, quem alias prohibuit, vel licentiam daret eum faciendi ; aut aliqua alia circumstantia concomitans illum actum, vel dependens ab illo, vel potest esse aliqua alia circumstantia independens ab actu tali, verbi gratia, comestio carnis, quæ est prohibita in Quadragesima, potest considerari ut proveniens a sano homine, cui non est necessaria aliqua particulari ratione ista comestio, et ut sic est prohibita sine dubio ista comestio ; et potest considerari ut proveniens ab homine infirmo, cui valde necessaria est ad mortem vitandam illa comestio, et sic non est prohibita ; nam certum est lege illa positiva non esse prohibitum quod summe necessarium est ad vitam conservandam ; et potest denique considerari, ut proveniens ab homine sano, cui dedit legislator licentiam comedendi, et ut sic etiam comestio non est prohibita, quia alias esset prohibita, et non esset prohibita simul, quod implicat in casu proposito. Si priori modo consideremus comestionem, nulla alia circumstantia considerata, certum est eam esse malam, modo libere fiat et deliberate. Si secundo modo consideretur, non minus certum est eam non esse malam ; sed quod non sit mala non provenit ab aliqua dispensatione, quandoquidem non proveniat id ab ullo actu libero legislatoris aut alterius habentis ad hoc auctoritatem. Si denique consideretur tertio modo, non erit etiam sine dubio mala, sed id habebit ex propriissima dispensatione, quia id habebit præcise ab actu libero legislatoris.

Tripliciter potest considerari comestio. 1. Modo est prohibita. 2. Modo non. 3. Modo etiam non est.

1. Modo est mala.

2. Non item.

Nec tertio modo.

Hoc supposito sic argumentor : Occisio illa Isaac, quam intendebat efficaciter Abraham, habebat omnes circumstantias, ob quas occisio est prohibita in Decalogo non minus, quam comestio hominis sani, cum quo fit dispensatio, habet omnes circumstantias, in quibus prohibetur a legislatore, et non habet ullam

Occisio Isaac habuit omnia requisita ut esset mala excepta dispensatione.

circumstantiam independentem ab actu libero Dei præcipientis ipsam, ob quam deberet censeri non esse prohibita in Decalogo magis, quam comestio illa hominis sani haberet; ergo sicut comestio illa hominis sani habet solum non esse mala ob dispensationem; et sicut ille actus legislatoris, quo fit ut ista comestio non sit mala, est proprie dispensatio, ita etiam illa occisio habuit solum non esse mala ob dispensationem, et illa volitio divina, qua Deus præcepit ipsi occisionem, erat proprie dispensatio, et consequenter verum est quod de facto Deus dispensavit in Decalogi præceptis.

110. Confirmatio secunda. Dupliciter potest Princeps actu suo efficere ut actus alias illicitus sit licitus. 1. Modus.

Confirmatur secundo, quia aliquis actus qui est prohibitus potest non esse prohibitus ob actum alicujus Superioris, aut Principis, vel legislatoris dupliciter : Uno modo, quatenus iste Princeps haberet aliquem actum, quo nec formaliter præciperet, nec consuleret, nec licentiam concederet faciendi illum actum prohibitum, sed quo faceret aliquam aliam mutationem moralem, ratione cujus mutationis ita variaretur natura moralis illius actus ut non haberet jam eamdem rationem moralem, quam alias haberet, verbi gratia, posset Deus, ut supremus Dominus rerum omnium, actu libero suo constituere Petrum dominum istarum rerum, quarum ante erat dominus Paulus, et si id fecisset, Petrus posset licite etiam auferre ista bona a Paulo non minus quam si nunquam fuissent ipsius bona, quamvis Deus nec præciperet, nec consuleret illam ablationem, nec positive daret licentiam ejus. Alio modo, quatenus ille Princeps præcise præciperet illi, aut consuleret illum actum, vel positive et formaliter daret ipsi licentiam eum faciendi.

2. Modus. Primo modo non fieret dispensatio.

Si primo modo se haberet Princeps, tum non dispensaret in præcepto, quo prohibebatur actus, sed ita mutaret naturam actus, ut non haberet illam rationem moralem, ob quam prohibebatur; nam certum est quod præcepto illo Decalogo, *non furtum facies*, non prohibeatur ablatio secreta bonorum propriorum auferentis, sed bonorum propriorum istius, a quo auferuntur. Unde eo ipso quo bona, quæ ante erant Pauli, modo fiunt Petro, fit etiam ut ablatio istorum bonorum non cadat sub illo præcepto, et consequenter quod quamvis nulla fiat dispensatio, illa ablatio non erit contra illud præceptum : quidquid sit an sit aliunde contra justitiam, quatenus scilicet secrete auferentur, quod non facit ad rem.

Si autem secundo modo se habet Princeps tum actus ille non fit licitus, nisi per propriam dispensationem, nam alias quando Papa præciperet comestionem carnis in Quadragesima, aut ejus comedendæ daret licentiam, non dispensaret, sed mutaret tantum materiam seu naturam moralem actus, quod est absurdum secundum omnes.

Hoc supposito, sic argumentor : De facto Deus præcepit Abrahæ interficere filium in illis circumstantiis, in quibus secluso præcepto peccaret eum occidendo, nec fecit ullam mutationem moralem ex parte istius actus præter mutationem illam, quæ desumebatur ex illo præcepto, ut præceptum est ; ergo per veram dispensationem, et non per mutationem aliquam aliam fecit, ut illa occisio

esset licita, quæ alias esset illicita.

Quod si diceretur præceptum non posse habere rationem dispensationis, quia dispensatio non obligat ad actum faciendum, sicut præceptum non tollit difficultatem; primo, quia dispensatio, ut dispensatio, nec habet obligare, nec non obligare, sed habet præcise vim auferendi obligationem et prohibitionem actus, in quo fit dispensatio. Unde cum præceptum habeat illam rationem et vim, habet etiam rationem dispensationis, licet præterea habeat rationem obligandi ad actum, in quo fit dispensatio, et cujus prohibitio per dispensationem tollitur; et certe nemo est, qui non fatetur quod Papa, si præciperet alicui comedere carnes in Quadragesima, alias obligato ad eas non comedendas, dispensaret cum illo in præcepto de non comedendo carnes.

Secundo, quia qua ratione Deus præcepit Abrahæ non occidere filium, potuit etiam non præcipere, sed dare ipsi licentiam expressam et formalem eum interficiendi; at in tali casu interfectio esset ipsi licita, ergo tum saltem dispensaret proprie in illo præcepto non obstante prædicta responsione, quod sufficit ad intentum nostrum.

Per hæc patet ad vulgarem responsionem adversariorum ad illud exemplum Abrahæ, dicentium verum quidem esse quod illa occisio reddebatur ipsi licita per actum divinum, quæ alias non esset licita, sed tamen id factum esse non per dispensationem, sed per mutationem materiæ. Ad quod confirmandum dicit Aversa non quamcumque occisionem vetari præcepto Decalogi, sed occisionem factam, privata auctoritate. Unde, inquit, de facto Principes sæculares dant facultatem interficiendi, nec dispensant in illo præcepto.

At non video quomodo hoc faciat ad rem, nam certum est quod illi Principes non possunt facere ut interfectio sit justa auctoritate sua præcise, sed solum quando afficitur aliquibus circumstantiis particularibus, ob quas circumstantias mutatur natura moralis istius interfectionis, et propterea non dispensant in illo præcepto. Quod si absque ulla variatione ex parte interfectionis possint facere, ut interfectio, quæ alias esset illicita, sola auctoritate sua esset licita, profecto dispensare possent in illo præcepto non minus quam in aliis præceptis possunt, et consequenter cum Deus sola auctoritate sua possit absque ulla mutatione materiæ præter mutationem ortam ex ejus præcepto, vel consilio, vel licentia, efficere, ut occisio esset licita, dicendum est quod possit dispensare; unde illud exemplum Aversæ ipsimet adversatur.

Rejicitur. Cur Principes non dispensant in præcepto non occidendi quando jubent occidere.

Per hæc explicata et probata manet prima ratio Doctoris, qua utitur *num.* 3. § *Si autem Deus non potest facere.*

113. Probatio 3. nostræ sententiæ.

Probatur tertio: Si Deus non posset facere, ut occisio sine ulla variatione materiæ esset licita, quæ alias esset illicita, sequeretur quod hæc propositio esset ex terminis evidens, aut deduceretur ex propositionibus sic evidentibus, verbi gratia, occisio talis non est, nec potest esse licita per actum divinæ voluntatis. Sed hoc est falsum, ergo Deus potest facere per actum suæ voluntatis, ut talis occisio absque alia variatione materiæ, quam quæ semper contingit,

Non est evidens mediate, aut immediate quin Deus possit proprie dispensare.

quoties fit dispensatio, sit licita, et consequenter potest dispensare proprie in præceptis aliquibus Decalogi.

Probatio Doctoris.

Probatur minor (in qua sola potest esse difficultas) a Doctore, quia si ista propositio esset sic vera, sequeretur quod intellectus cognosceret illam esse sic veram, et consequenter quod voluntas divina deberet se conformare intellectui divino, ita ut non posset præcipere aut consulere talem occisionem. Sed hoc est absurdum, tum quia inde sequeretur in Deo reperiri scientiam, quæ haberet rationem scientiæ practicæ et regulativæ voluntatis divinæ; tum quia sequeretur etiam quod voluntas divina necessario determinaretur ad volenda aliqua ad extra.

114\. Prima difficultas contra præmissam probationem minoris.

Contra hanc probationem minoris, primo facit quod videatur retorqueri posse contra eumdem Scotum; nam ipsemet concedit Deum non posse facere ut odium sui sit licitum, nec mendacium, nec irreverentia, unde expresse negat de potentia absoluta dispensari posse in præceptis negativis primæ tabulæ, ut supra vidimus contra Fabrum, et postea videbimus; ergo hæ propositiones sunt vel evidentes ex terminis, vel deductæ ex propositionibus sic evidentibus: Deus non est, nec potest esse odio habendus, nec mendacium faciendum, nec irreverentia Deo exhibenda, et consequenter intellectus divinus necessario judicat illas propositiones esse veras, atque adeo voluntas divina necessario conformare se debet intellectui, et sic datur in Deo ratio scientiæ practicæ, et voluntas divina determinatur necessario ad aliquid volendum ad extra, non minus quam si illæ aliæ propositiones essent sic veræ: *non est occidendus innocens*; *non est adulterandum*; ergo vel absurdum quod in Deo ponatur ratio scientiæ practicæ, et quod determinetur voluntas ejus ad extra contra Scotum, vel certe ex eo quod istæ propositiones essent sic veræ, non sequitur quod detur in Deo ratio talis scientiæ, aut quod voluntas ejus sic determinaretur, quod etiam est contra eumdem.

Intellectus divinus necessario judicat Deum non esse afficiendum irreverentia, nec mentiendum.

Secundo, contra eamdem doctrinam facit, quod licet sit absurdum Dei voluntatem necessitari ad aliquid ad extra producendum realiter, non tamen est absurdum quod necessitaretur ex suppositione productionis ejus ad aliquos speciales actus habendos circa ipsum, aut saltem, quod directe facit ad rem, non est absurdum quod necessitaretur ad prohibendum malum, aut præcipiendum bonum. Quemadmodum enim ex suppositione quod promisit vitam æternam, non potest non conferre ipsam, ita ex suppositione quod creaverit hominem ratione utentem, non potest non esse legislator ejus, et præcipere ipsi quæ necessaria sunt ad consecutionem finis, ad quem conditus est, et vetare quæ impediunt consecutionem ejus, quia alias esset insipiens gubernator, quod tam repugnat ipsi quam mentiri; ita Suarez supra *cap.* 6. *num.* 14. ex Cajetano *quæst.* 100. *art.* 8.

Tertio, contra eamdem facit, quod licet Deus judicaret occisionem, verbi gratia, innocentis esse intrinsece ita malam, ut nulla ratione posset bene fieri, sicut judicat mendacium esse malum, tamen non propterea sequeretur quod voluntas divina nollet fieri occisionem illam, aut mendacium a creaturis; cur esset necesse? Non ex

eo quod proponat intellectus illam malitiam, quia sicut nostra voluntas non obligatur ad positive nolendum quodcumque malum, quod proponitur nobis esse malum, neque enim si videmus aliquem interficientem alium, tenemur positive nolle quod ipse id faciat, sed sufficit quod non velimus ut id faceret ; ita etiam voluntas divina, licet videret occisionem talem esse malam, non teneretur positive nolle ut fieret ab homine, sed sufficeret quod non vellet eam ab ipso fieri ; nec male faceret consequenter, si non haberet illam positivam nolitionem, licet daremus quod male faceret, si haberet positivam volitionem.

Quantum ad primam difficultatem, ex his aliqui conantur evadere, dicendo quod Doctor non existimet absurdum, aut inconveniens admittere aliquas propositiones practicas necessariæ veritatis ex terminis, et quod intellectus divinus necessario cognoscat illas, ut tales, et voluntas divina necessario conformet se intellectui, modo tamen illæ propositiones versentur circa Deum, sicut versantur illæ propositiones indispensabiles, verbi gratia : *Non est adorandus alius pro Deo* ; *non est exhibenda irreverentia Deo,* et similes aliæ, quia ex hoc non sequitur voluntatem divinam necessitari ad extra, cum necessitetur tantum ad actus, qui versantur circa Deum ; sed vult tantum eam non deberi necessitari ad actus circa alia objecta a Deo, quatenus non respiciunt, nec includunt formaliter et expresse ipsum Deum.

Verum, meo judicio, hoc non satisfacit plene difficultati, primo, quia non solvit quin in Deo detur ratio scientiæ practicæ, quæ consistit in hoc, quod detur in ipso scientia alicujus objecti, circa quod, ut sic cognitum, voluntas debet necessario habere actum sine suppositione alicujus alterius actus sui. Secundo, et principaliter, quia non solum secundum principia Doctoris aliquæ propositiones versatæ circa Deum sunt necessariæ veritatis, sed aliquæ aliæ, ut verbi gratia, hæc : *bonum non est odio prosequendum ; malum non est faciendum ;* et etiam hæc secundum Scotistas communiter : *Mendacium non est faciendum,* cum tamen secundum Scotum *quæst. seq.* non habeat malitiam immediate oppositam Deo, aut pertinentem ad primam tabulam.

Non solum Deus judicat aliquas propositiones versatas circa se esse necessario veras, sed alias etiam.

118.

Vera solutio 1. difficultatis et explicatio Scoti.

Non negat Doctor aliquas propositiones practicas esse veras independenter a voluntate divina.

Itaque existimo aliter respondendum esse, et explicandum Scotum. Dico ergo Doctorem non asserere esse absurdum aliquas propositiones practicas esse necessario veras independenter ab omni actu voluntatis divinæ, easque ut sic, cognosci a divino intellectu, et etiam voluntatem divinam ita necessitari respectu illarum, ut non possit efficere, ut quæ similibus propositionibus sunt prohibita, non sint prohibita, ut manifeste patet per exempla opposita in difficultate ; sed vult tantum esse absurdum et inconveniens, quod omnia præcepta secundæ tabulæ sint talia, ut existimant Thomistæ, quia non potest assignari ratio, ob quam sint talia ; unde vis rationis Scoti consistit in hoc.

Absurdum est intellectum divinum determinari necessario ad cognoscendam aliquam propositionem non necessario veram.

Est absurdum quod intellectus divinus determinetur ad cognoscendam necessario aliquam propositionem, quæ ex se non habet necessariam veritatem, et est absurdum consequenter quod voluntas divina habeat necessa-

rio aliquem determinatum actum circa talem propositionem ex vi talis cognitionis, quod certe omnibus debet esse in confesso. Nam propterea absurdum est quod intellectus divinus necessario determinetur ad cognoscendum quod paries sit albus, et est absurdum quod voluntas divina necessitaretur ex præsuppositione talis cognitionis ad volendum parietem esse album; et similiter est absurdum quod daretur scientia practica præcedens omnem actum divinæ voluntatis in Deo, qua dictaretur aliquid esse ita malum, ut voluntas divina non posset facere, quod non esset malum ullo actu suo, cum non daretur aliqua ratio ex parte objecti, ob quam sic determinatur intellectus divinus; et denique est absurdum quod voluntas divina ex se necessario determinaretur ita ad aliquod objectum practicum, ut non possit facere quod esset licitum operari circa tale objectum, vel fugiendo vel prosequendo, prout ipsi placet, nisi istud objectum habeat aliquam rationem particularem ex natura sua intrinseca, ob quam id repugnaret, ut manifestum est.

Sed aliqua præcepta secundæ tabulæ sunt talia, ut non possit assignari ulla ratio, ob quam implicaret voluntatem divinam facere, ut ea quæ ipsis prohibentur, non sint mala; ergo est absurdum quod illa dicantur esse tam necessariæ veritatis, ut intellectus divinus independenter a voluntate divina deberet intelligere illa esse ita mala, aut ut voluntas divina necessario deberet non dare facultatem ea faciendi.

119. Vis rationis Scoti. Quænam

Quod si placeat adhuc brevius proponere hanc rationem Scoti, sic confirmari potest: non debet asseri quod voluntas divina ita necessitetur ad non concedendam licentiam faciendi quamcumque oprationem ad extra, nisi aliqua ratio specialis ostendi possit ex parte istius operationis, ob quam id repugnaret. Sed nulla ratio potest assignari ex parte aliquarum actionum, quæ prohibentur in secunda tabula, ob quam repugnaret voluntatem divinam hic et nunc dare licentiam eas faciendi; ergo non est asserendum quod non possit dare illam licentiam, nec consequenter asserendum est quod non possit in præceptis aliquibus secundæ tabulæ dispensare. In hoc ergo sensu Scotus putat esse absurdum, et contra determinationem suam in *primo Sent.* quod voluntas divina necessitetur aut determinetur ad extra.

Rursus, non debet asseri quod intellectus divinus habeat scientiam aliquam practicam dictantem quod aliqua operatio sit ita mala, quin per voluntatem divinam possit fieri bene talis operatio, nisi assignari possit aliqua ratio ex parte operationis independenter a voluntate divina, ob quam id esset dicendum. Sed non potest ex parte occisionis prohibitæ in secunda tabula ostendi aliqua ratio independenter a voluntate divina, ob quam colligatur quod ita sit non facienda, quin per voluntatem divinam possit licite fieri hic et nunc; ergo non est ponenda in Deo talis scientia practica de occisione, ut etiam evidens est, et in hoc sensu asserit Scotus esse absurdum ponere in Deo rationem scientiæ practicæ talis de omnibus actibus prohibitis in secunda tabula, per quæ patet ad primam difficultatem.

Ad secundam difficultatem, dico Scotum non putare esse absurdum

quod divina voluntas necessitetur ex suppositione ad aliquid volendum, quando scilicet volitio et nolitio ipsius haberet necessariam connexionem cum ista hypothesi ; nec etiam quod necessitetur simpliciter ad aliquid quando reperitur aliqua ratio, ob quam asserenda esset talis necessitas, sed putat esse absurdum, et bene, quod necessitaretur Deus, aut simpliciter, aut ex hypothesi ad aliquid volendum, aut non volendum, quando non posset assignari ratio, ob quam ita necessitaretur qualis ratio non potest ostendi in proposito.

Quod vero in illa secunda difficultate ait Suarez, Deum futurum insipientem gubernatorem, si non prohiberet quæ sunt prohibita per legem naturæ, et sic tam repugnare ipsi non prohibere ea, quam repugnat ipsi non mentiri, omnino falsum est, et gratissime dicitur, etiam ex hypothesi quod ordinaret hominem ad consecutionem ultimi finis. Ad hoc enim ut non esset insipiens gubernator hominis sic ordinati, sufficeret quod eum perduceret ad ultimum finem ; sed certe posset perducere ad ultimum finem, quamvis non prohiberet homicidium, et quamvis daret ipsi licentiam ejus faciendi ; ergo non esset insipiens gubernator hominis ordinati ad ultimum finem consequendum, quamvis non prohiberet, homicidium, verbi gratia.

Confirmatur hoc, quia Deus posset, si vellet, ordinare ut homo acquireret ultimum finem sine meritis propriis, et quamvis peccaret etiam, quia posset ipsi condonare peccata, et si id fecisset, non esset insipiens gubernator, nec sequeretur ulla imperfectio in ipso si ita se gereret ; ergo ut perducat hominem ad ultimum finem, non requiritur quod prohibeat homicidium. Probatur consequentia, quia propterea requireretur ad hoc, quia deberet perduci ad finem per merita, et removeri per demerita ; sed posset perduci sine meritis, et posset non removeri per demerita, quando Deus vellet condonare ipsi demerita ; ergo non requiritur illa prohibitio ad perducendum hominem ad ultimum finem.

Posset homo prudenter perduci ad finem per merita et removeri per demerita, quamvis non prohiberet ea quæ sunt 2. tabulæ.

Confirmatur secundo, quia quamvis deberet Deus prudenter agendo perducere hominem ad finem per merita, et removere propter demerita, id posset optime fieri, quamvis non prohiberet occisionem, quia vel illa occisio in casu quo non esset ista prohibitio Dei particularis, esset mala et demeritoria, vel non mala ac demeritoria, si esset mala ; ergo posset propter eam removeri homo a beatitudine, tanquam propter demeritum, si non esset mala ; ergo posset, ea non obstante, perduci homo ad beatitudinem per merita.

Confirmatio tertia. Quid requiritur ut Deus prudentissime perducat homines ad beatitudinem.

Confirmatur tertio, ad hoc ut Deus per modum prudentissimi gubernatoris perducat hominem ad beatitudinem, sufficit quod det ipsi cognitionem, qua cognoscat media necessaria et utilia ad eam acquirendam, ac impedimenta omnia ejus acquirendæ, et præterea facultatem vel efficacem, vel sufficientem omnia illa media applicandi, et illa impedimenta fugiendi. Sed hoc posset facere, quamvis non prohiberet occisionem, imo quamvis occidendi daret licentiam ; ergo non sequeretur ex non prohibitione occisionis, aut ex dispensatione in occisione, quod Deus non esset prudentissimus gubernator. Major et consequentia sunt claræ. Probatur minor quoad primam

partem, quia in casu quo non prohiberet occisionem, vel occisio esset impedimentum, vel non esset. Si esset, id posset cognosci, et sine dubio supposita illa cognitione, et cæteris auxiliis, posset homo illam vitare. Si non esset, etiam id posset homo cognoscere, et non esset necessarium occisionem vitare, nec etiam facere. Probatur etiam æque efficaciter eadem minor quoad secundam partem, quia in casu quo Deus daret licentiam, tum sine dubio non esset impedimentum consequendæ beatitudinis, nec peccatum occidere; ergo posset homo eo non obstante cognoscere impedimenta beatitudinis, et ea superare. Et per hoc abunde fit satis secundæ difficultati, et patet obiter quamvis occisio esset ita mala, ut non possit bene fieri, Deum tamen non necessario teneri ad eam positive prohibendam, prout male asserit Suarez; ex quo etiam

123. *Solutio tertia difficultatis.* Ad tertiam difficultatem respondeo, verum quidem esse, quod quamvis occisio non minus esset intrinsece mala quam mendacium, aut cultus idolorum, non necessitari Deum ad eam prohibendam, nec id voluit Scotus, sed quod necessitaretur ita voluntas divina circa illam, ut non posset dare licentiam occidendi, sicut non potest dare licentiam mentiendi, aut adorandi idola.

Non est ulla ratio ex præceptorum 2. tabulæ cur Deus non possit Per hæc defensa manet prædicta Scoti ratio, quæ quidem efficacissima est hoc modo intellecta; nec indiget ulteriori probatione, quam ut ostendamus non posse assignari ex parte actuum prohibitorum in secunda tabula aliquam rationem particularem, ob quam Deus non posset dare licentiam illos faciendi. Hoc autem ostendi potest primo a posteriori, quia de facto dedit licentiam Abrahæ interficiendi filium suum, qui erat innocens. Secundo, quia nullam rationem ostendunt adversarii, quæ facillimam non habet responsionem. Tertio, quia in humanis de facto multa possunt esse ex se indecentia, quæ accedente jussu Principis talia non sunt; ergo quamvis occisio esset ex se mala, accedente tamen jussu vel facultate Dei supremi Principis, non erit talis. Quarto denique, quia, ut habet Doctor *n. 5. sequenti*, non omnia quæ prohibentur in secunda tabula, habent disconvenientiam aliquam objectivam moralem cum natura rationali, quatenus ordinatur ad ultimum finem, nec quæ præcipiuntur convenientiam. Unde si Deus daret licentiam illa præcepta transgrediendi, transgressio non haberet malitiam formalem, in tali enim casu non posset intellectus formare judicium, quo dictaret illam transgressionem esse disconvenientem moraliter naturæ rationali, sed de hoc postea eodem numero.

Hæc sufficientissime probant secundam sententiam, quæ est Doctoris. Sed pro majori rei claritate, et ad vitandam quæstionem de nomine, quæ sola fortassis hic potest esse, advertendum est Doctoris intentum esse, quod inter præcepta Decalogi datur hujusmodi differentia, quod ex iis aliqua sint talis naturæ, ut Deus nullo modo possit facere ulla sua voluntate ut quæ iis prohibentur absque peccato possint fieri; alia vero sint talis naturæ, ut in iisdem circumstantiis in quibus non possent actiones iis prohibitæ fieri absque malitia morali, Deus aliqua sua voluntate possit facere, ut absque morali malitia commit-

tantur. Sed certe totum hoc adversarii necessario fateri debent; nam non possunt negare quin occisio Isaac, quam intenderet Abraham, esset mala in illis circumstantiis, in quibus fiebat, nisi accederet voluntas divina, nec quin ex sola voluntate divina processerit, quod in illis circumstantiis illa occisio esset licita.

Unde quandoquidem conveniant in re nobiscum, solum videtur esse controversia de nomine, si rem bene examinemus, an scilicet illa volitio divina sit vocanda dispensatio proprie, necne. Quod autem sit sic vocanda, patet ex dictis in prima probatione, et confirmabitur per solutionem objectionum; imo et ex adversariis Cajetanus expresse fatetur *supra art.* 8. quod præcepta secundæ tabulæ sunt dispensabilia, sed non sunt dispensabilia, nisi per talem voluntatem; ergo talis voluntas est dispensatio secundum ipsum.

Quod autem idem addit esse quidem dispensationem, sed non quæ sit relaxatio præcepti, aut declaratio, sed qua fit ut occisio, verbi gratia, Isaac, non sit homicidium, omnino satis futile videtur. Nihil enim aliud est dispensationem aliquam esse relaxationem præcepti, quam esse talem, ob quam fit, ut præceptum non obliget quod alias, nisi fieret ista dispensatio, obligaret; sed illa dispensatio, qua Deus fecit ut sine peccato Abraham interficeret suum filium, erat talis dispensatio; ergo erat dispensatio, quæ est relaxatio præcepti. Rursus, si per illam voluntatem solum eximebatur occisio illa a præcepto de non occidendo, quatenus scilicet adjungebat aliquam circumstantiam, ob quam istud præceptum non comprehendebat talem occisionem, ut asserit Cajetanus; ergo non est vocanda ullo modo dispensatio, quia quando judex sententiat aliqua bona, quæ antea erant in possessione Petri, non esse ipsius bona; sed Pauli, aut quando Deus, qui est Dominus omnium, bona quæ modo sunt Pauli, transferret in dominium Petri, posset tum Petrus, invito Paulo, accipere illa bona absque transgressione præcepti de non furando, aut de non concupiscendis bonis proximi; nec tamen tum aut judex ille, aut Deus ullo modo dispensaret cum ipso, quia scilicet per actum illum, quo mediante fiebat licitum Petro auferre illa bona, addebatur circumstantia, per quam illa bona non erant Pauli, et consequenter per quam fiebat, ut non comprehenderentur sub illis præceptis ablatio eorum; ergo similiter si addebatur aliqua circumstantia per voluntatem divinam, per quam fiebat, ut occisio illa non comprehenderetur sub præcepto Decalogi, profecto illa voluntas non est censenda ullo modo dispensatio.

Præterea, qua ratione Cajetanus dicit illam voluntatem non fuisse dispensationem, quæ esset relaxatio legis, sed quæ efficeret, ut extraheretur illa occisio ab illo præcepto, eadem possemus dicere quod nulla dispensatio esset dispensatio, quæ esset relaxatio legis seu præcepti, sed quod omnis esset talis qua fieret, ut actus extraheretur a præcepti obligatione. Confirmatur, quia quemadmodum adversarii dicunt quod occisio illa non erat occisio prohibita in Decalogo, quia Decalogus non prohibet nisi occisionem injustam, quæ aut occisionem fieret privata auctoritate, aut sine 126.

Si facultas concessa Abrahæ occidendi filium non sit relaxatio præcepti, nulla facultas est talis.

sufficienti occasione, quod consequenter jussio divina propter quam licebat Abrahæ, non erat dispensatio proprie dicta, aut relaxatio præcepti; ita etiam posset quis dicere quod comestio carnis in Quadragesima ex voluntate Superioris non esset comestio prohibita per legem de jejunanda Quadragesima, quia illa lex non prohibet nisi comestionem injustam, aut quæ fieret absque sufficienti causa aut auctoritate, et consequenter quod voluntas Superioris, ratione cujus liceret ista comestio, non esset dispensatio proprie dicta, aut relaxatio legis, sed hoc est absurdum; ergo et illud unde sequitur.

127. Alia doctrina Caejet. Nec minus parvi momenti est quod idem Cajetanus subjungit, nempe quemadmodum hæc propositio: *Mortui non possunt resurgere*, est necessaria, ita ut nec de potentia absoluta possit falsificari, intelligendo per ly *possunt* potentiam naturalem, sic scilicet ut sensus sit, quod mortui non possint resurgere ulla potentia naturali; ita hæc alia propositio: *non est occidendum*, in sensu in quo est præceptum Decalogi, scilicet privata auctoritate cum cæteris conditionibus, est propositio simpliciter necessaria, nec de potentia absoluta potest falsificari, quamvis enim de potentia absoluta possit fieri occisio innocentis, ob auctoritatem scilicet divinam, non tamen ob auctoritatem privatam. Unde addit omnia præcepta Decalogi subintellectam habere hanc clausulam generalem, scilicet quod ex naturali mensura actus isti fiant, vel non fiant, sic enim ordinem justitiæ insolubilem continent, ita quod sensus est, non esse naturali ratione committendum homicidum, adulterium, furtum; unde cum hoc sit omnino indispensabile, quia nunquam fieri potest, ut actus illi naturali ratione exerceantur sine malitia, quamvis divina ratione sic exerceri possint, sequitur quod sint indispensabilia.

Hæc, inquam, doctrina, nullo modo rem hanc declarat, nam non quæritur hic, utrum præcepta Decalogi sint dispensabilia, ita ut possit quis privata auctoritate interficere aut furari, aut utrum sint dispensabilia per potentiam naturalem; sed quæritur utrum de potentia absoluta possit quis licite in iisdem circumstantiis, quibus occisio esset illicita alias, propter actum aliquem voluntatis divinæ occidere, quod concedit Cajetanus. Unde quemadmodum si quæreretur utrum de potentia absoluta possit mortuus resurgere, pessime responderet qui diceret quod non, licet non posset mortuus resurgere per potentiam naturalem; ita similiter quando quæritur utrum de potentia absoluta possit fieri, ut sit occidendus, qui non esset occidendus alias, male respondetur quod non, quandoquidem certum sit posse eum occidi licite de potentia absoluta, licet non possit occidi licite de potentia ordinaria, aut per auctoritatem privatam.

Deinde si vera esset hæc doctrina Cajetani, aut si esset ad propositum, posset quis dicere quod non possit Princeps dispensare in suo præcepto, verbi gratia, de non ferendis noctu armis, nec quidem Deus ipse, quod majus est, quia posset dici quod gestatio nocturna armorum, prohibita tali præcepto, esset gestatio propria auctoritate; talis autem gestatio nec de potentia Dei absoluta posset esse licita ex suppositione prohibi-

tionis magis, quam occisio propria auctoritate.

Confirmatur, quia quemadmodum dicit Cajetanus quod illa propositio, *non est occidendum*, sit necessariæ veritatis in sensu in quo prohibetur, scilicet propria auctoritate, et in reliquis circumstantiis ; ita etiam potest dici quod propositio hæc, *non sunt ferenda arma noctu*, supposito præcepto, sit æternæ veritatis in sensu in quo prohibetur, nempe si non interveniat auctoritas sufficiens, et consequenter si ex eo quod illa prima propositio sit æternæ veritatis in illo sensu, sequitur quod Deus non possit in illa dispensare, etiam in secunda, quæ non minus in suo sensu est æternæ veritatis, non poterit dispensare contra omnes.

Confirmatur secundo, quia si in præceptis Decalogi intelligatur illa clausula, quod ex naturali ratione actus, ii actus qui ibi sunt prohibiti, vel præcepti, fiant, aut non fiant, etiam in præceptis humanis, eadem clausula intelligi debet eamdem ob rationem, et consequenter si Principe imperante ut non gestarentur arma noctu, Deus ea gestandi licentiam concederet, non dispensaret, quia licet ob illam licentiam possent gestari sine culpa, tamen non gestarentur ex naturali ratione, sed ex divina, et sic Deus non posset dispensare in præceptis humanis et positivis.

Objicies, Deus non potest mutare naturas rerum, sed ea quæ prohibentur in Decalogo ex natura sua habent esse mala, et quæ præcipiuntur, bona ; ergo Deus non potest facere quin, quæ prohibentur, sint mala, et consequenter non potest dispensare in illis, alias daret licentiam faciendi quod malum est, ut malum in sensu composito. Minor probari potest dupliciter : Primo, quia illa non sunt mala, quia prohibita per aliquem actum positivum Superioris, sed potius e contra, ideo sunt prohibita, quia mala ; et propterea quamvis non daretur actus aliquis positivus Superioris, quo prohiberentur, adhuc essent mala. Secundo, quia alias non est verisimile quod apud omnes gentes, etiam non cognoscentes Deum, sed civilitate tamen aliqua, et doctrina imbutas, tam unanimiter approbarentur tanquam mala.

Respondeo distinguendo minorem, sunt mala ex natura sua necessario in omni occasione, aut in casu quo Deus præciperet aut consuleret ea facere, aut ea faciendi daret licentiam, nego majorem ; ex natura sua, id est, independenter a voluntate Superioris, aut in casu quo non præciperet, consuleret aut daret illam licentiam, concedo minorem, et nego consequentiam ; utraque autem probatio minoris probat eam solummodo in sensu in quo conceditur, unde non faciunt contra nos. Responsio.

Pro majori autem hujus claritate, advertendum, aliquid posse esse ex natura sua malum præcisa aliqua circumstantia, quod cum tali circumstantia non esset malum, sicut, verbi gratia, malum esset non dare cibum extreme indigenti. Sed si sciretur certo quod accepto cibo interficeret alium, non esset malum ipsi non dare cibum, et certe ipsimet adversarii debent fateri quod occisio Isaac non esset licita Abrahæ pro eo tempore quo volebat ipsum interficere, nisi accederet voluntas particularis Dei, et quod ea accedente fuit licita ; ergo non 131.

Aliquid potest esse malum ex natura sua præcisa aliqua circumstantia quod cum ea non esset malum.

debet mirum videri quod quamvis ex natura sua occisio aliqua esset mala, non accedente dispensatione divina, illa tamen eadem occisio accedente dispensatione non esset mala; et quemadmodum Deus non mutavit de facto naturas rerum, quando, mediante præcepto suo, fecit, ut licita esset occisio illa Abrahæ, quæ alias non esset licita, ita etiam non mutare censendus est naturas rerum, si mediante dispensatione sua faceret eam licitam; aut si hoc faciendo mutat naturas rerum, profecto poterit absque inconvenienti admitti, quod possit mutare naturas rerum, et quidem si loquamur de mutatione morali, de qua agimus in proposito, omnino non videtur absurdum quod talem possit facere Deus. Unde

Deus non mutaret naturas rerum dispensando in iis.

132. Responsio 2. Deus potest mutare naturas morales rerum.

Responderi potest secundo ad objectionem, distinguendo majorem; non potest mutare naturas physicas rerum, concedo majorem; non potest mutare naturas morales rerum, nego majorem, quia certe potest secundum omnes facere, ut aliqua re, quæ moraliter non est in meo dominio, sit dominio meo morali, et e contra; ergo potest mutare naturas morales rerum, nam hoc facere nihil aliud est, quam efficere ut aliqua res, quæ jam ex se vel ex aliis capitibus haberet aliquam denominationem moralem, postea talem non habeat; unde cum Deus secundum omnes, hoc possit facere, poterit etiam naturas morales rerum mutare.

Sed quia per *naturas rerum* intelligunt auctores communiter prædicata intrinseca per se primo constituentia rem in *esse* tali, quia per *mutationem naturæ* intelligunt mutationem, qua fieret ut res aliqua habens aliqua prædicata essentialia postea maneret cum aliis prædicatis intrinsecis essentialibus, aut sine suis; hoc autem implicat fieri, quia eo ipso quo caret aliquo prædicato intrinseco, jam non esset eadem res, in qua includebatur illud prædicatum. Et similiter si adveniret novum aliquod prædicatum intrinsecum, quod ante non fuit, non esset eadem res, quæ ante erat, physice quidem si prædicatum esset physicum, moraliter autem si prædicatum esset morale. Propterea melius est dicere quod Deus non possit mutare naturas rerum, quamvis sine dubio possit facere, ut res aliqua physica mutetur physice, conferendo ipsi, vel auferendo aliquam entitatem physicam, quam ante non habuit, aut auferendo aliquam quam habuit, et quamvis similiter possit efficere ut aliquis actus habeat aliquam denominationem moralem de novo, quam ante non habuit.

Objicies secundo: Si Deus posset facere ut aliquæ res prohibitæ in Decalogo non esset mala per actum voluntatis, sive malitia istarum rerum dependeret a voluntate divina, et sic non haberent esse mala, nisi per ordinem ad voluntatem divinam. Sed hoc est conforme principiis Occhami et contra communem Scholasticorum omnium sententiam: ergo nostra sententia convenit cum Occhami, et est contra communem utriusque Scholæ Scotisticæ et Thomisticæ.

Respondeo distinguendo sequelam majoris: dependeret malitia illarum a voluntate divina, et non haberent esse mala, nisi per ordinem ad illam voluntatem, quatenus requireretur ad malitiam earum negatio dispensationis divinæ, concedo sequelam;

quatenus requireretur aliquis actus positivus voluntatis divinæ, quo prohiberet illas, nego sequelam majoris; et in hoc sensu sequela est juxta Occhamum, et contra communiorem sententiam Thomistarum et Scotistarum, non vero in sensu in quo concessa est illa sequela. Quod si Occhamus in illo sensu concesso, velit tenere quod quæ sunt in Decalogo, sunt mala dependenter a voluntate divina, verum quidem dicit, quantum ad plura contenta in Decalogo; et dico quamtum ad plura, quia aliqua sunt, quæ non dependent etiam hoc modo a voluntate divina, nam illa hoc modo dependent ab illa, in quibus potest dispensare, in pluribus autem Decalogi præceptis nequit dispensare; unde illa hoc modo a voluntate divina non dependent quoad suam malitiam.

Objicies tertio, est S. Thomæ *supra art.* 8. si quæ præcepta continerent intrinsece in se ordinem justitiæ et virtutis, in illis non posset Deus dispensare; sed in præceptis omnibus Decalogi, præter tertium saltem, intrinsece continetur ordo justitiæ et virtutis; ergo in iis non potest Deus dispensare. Probatur minor, quia præceptum, quod daretur de faciendo malo et indebito, intrinsece continet ordinem justitiæ. Sed præcepta Decalogi præcipiunt id quod est bonum et debitum, et prohibent id quod est malum et indebitum, nam præcepta secundæ tabulæ, de quibus major est difficultas, præcipiunt ut circa proximum fiat quod est debitum, et non fiat quod non debet fieri; ergo continent intrinsece ordinem justitiæ.

Respondeo distinguendo majorem, quando ille ordo justitiæ esset inseparabilis ab actibus præceptis, aut prohibitis, concedo; quando non esset, nego majorem. Similiter distinguo minorem, ita intrinsece includitur iste ordo in illis omnibus præceptis, ut sit inseparabilis ab actibus omnibus per illa præcepta prohibitis, aut præceptis, nego minorem; ut sit separabilis ab aliquibus ex illis, concedo minorem, et nego consequentiam. Distinguo quoque majorem probationis; illud præceptum intrinsece continet ordinem justitiæ, quod datur de faciendo debito et indebito, a quo non potest separari talis ratio, concedo; a quo potest separari, nego majorem; similiter distinguo minorem, præcepta omnia Decalogi præcipiunt quæ sunt debita, sed non necessario, concedo minorem; quæ sunt necessario debita, nego minorem.

Ordo justitiæ non continetur intrinsece et necessario in rebus prohibitis in 2. tabula.

135. Ut hæc responsio intelligatur melius, et doctrina etiam D. Thomæ, advertendum ex dictis secundum omnes, quod Deus non possit dare præceptum aut facultatem de faciendo indebito, ut indebitum est formaliter, quia sequeretur manifesta contradictio, nimirum quod esset indebitum, nam id supponitur, et quod non esset indebitum, nam id, quod licet facere, non est indebitum. Ex quo patet, si sit aliquod præceptum, quod versatur circa aliquam actionem, quæ ita necessario indebita est, ut non possit fieri debita, non posse Deum dispensare in tali præcepto; et hinc rursus sequitur quod quandoquidem omne præceptum prohibens versetur circa aliquod indebitum formaliter loquendo, nam eo ipso quod præcipitur pro aliquo instanti res aliqua, illa res est prohibita et indebita consequenter pro illo instanti, sequitur, in-

Deus non potest dare licentiam faciendi indebiti ut tale est.

quam, quod dicit Scotus, fieri non posse, ut pro eodem instanti, pro quo manet obligatio præcepti possit dari dispensatio in præcepto, et consequenter etiam difficultatem præsentem non posse esse in hoc sensu.

136. Varii modis potest intelligi quod præcepta Decalogi involvant intrinsece ordinem justitiæ. Quando ergo dicit S. Thomas quod præcepta prohibentia indebitum involvant intrinsece ordinem justitiæ, atque adeo sint indispensabilia, et quod talia sint præcepta secundæ tabulæ, tripliciter hoc potest intelligi.

1. Sensus. Primo, ita ut velit quod præcepta quæ prohibent illud quod est ex natura sua intrinseca independenter ab illo præcepto indebitum, et quod nulla ratione possit fieri, ut non sit indebitum, involvant ordinem justitiæ, et sint indispensabilia ; et hoc quidem verum est, sed falsum est quod præcepta secundæ Decalogi tabulæ sint talia.

2. Sensus. Secundo, potest intelligi sic, ut velit quod præcepta omnia, quæ prohibent illa, quæ sunt indebita ; sed habent tamen a solo præcepto esse indebita, contineant intrinsece ordinem justitiæ, et præterea sunt indispensabilia, et in hoc sensu manifestum est illam doctrinam esse falsam, sive quoad hoc quod talia præcepta intrinsece involvant ordinem justitiæ, sive quoad illud alterum, nempe quod sint indispensabilia, nam alias nullum præceptum etiam positivum, sive humanum, sive divinum, esset dispensabile contra omnes ; nam omne præceptum positivum prohibens respicit aliquid quod habet esse indebitum ab ipsomet præcepto illo positivo, ut patet.

137. 3. Sensus. Tertio denique potest intelligi illud quod dicit S. Thoma, sic ut sensus sit, quod omnia præcepta quæ prohibent ea quæ sunt prohibita et indebita ex natura sua absque ulla lege positiva contineant intrinsece ordinem justitiæ, atque adeo sint indispensabilia, et in hoc sensu, si sint aliqua, quæ sunt ex natura sua indebita independenter a lege positiva, sed possunt fieri tamen non indebita per præceptum, consilium, aut licentiam divinam, doctrina Divi Thomæ non erit vera, nimirum quod præcepta, quæ versantur circa talia indebita, contineant intrinsece ordinem justitiæ, sintque indispensabilia. Unde, quia secundum nos, aliqua, quæ prohibentur per præcepta secundæ tabulæ, sunt talia, propterea manifeste patet rationem Divi Thomæ non concludere quod præcepta, quibus prohibentur, sint indispensabilia, quidquid sit an intrinsece contineant ordinem justitiæ, nisi ostendat sanctus Doctor illa, quæ prohibentur in secunda tabula, non esse talia, quod non credo ostendi posse, et sic enervatur tota vis rationis D. Thomæ.

Dixi quod ratio D. Thomæ non concludat illa præcepta non esse dispensabilia, quidquid sit an includant intrinsece ordinem justitiæ, quia an includant illa præcepta hunc ordinem, necne, videtur mihi esse quæstio de nomine, et propterea independenter ab ea posse et debere solvi præsentem difficultatem. Nam si præceptum illud dicatur intrinsece includere ordinem justitiæ, quod prohibet indebitum, sive illud indebitum ex se habeat esse tale, sive ab ipso præcepto, tum illa præcepta, ut et omnia etiam juris positivi, intrinsece continebunt ordinem justitiæ, sed non propterea sequitur quod sint indispensabilia, sicut non sequitur quod præcepta juris positivi sint indispensabi-

lia. Si vero ea præcepta sola, et omnia dicuntur intrinsece includere ordinem justitiæ, quæ prohibent illa quæ sunt indebita antecedenter ad præceptum positivum, tum illa præcepta intrinsece continebunt ordinem justitiæ, sed non propterea erunt indispensabilia, quia aliqua possunt esse indebita antecedenter ad præceptum ex se sine dispensatione, quæ per dispensationem possunt fieri licite, atque adeo non sint indebita. Si vero denique illa præcepta dicuntur intrinsece continere et includere ordinem justitiæ, quæ prohibent ea quæ necessario, et in quacumque hypothesi possibili sunt indebita, tunc falsum est quod præcepta secundæ tabulæ, saltem omnia, intrinsece includant, aut contineant ordinem justitiæ.

Objici potest præterea contra nostram doctrinam de dispensabilitate in præceptis secundæ tabulæ, præsertim illo de occisione, illud quod Scholiastes præmisso scholio, dicit esse præcipuum argumentum, nempe quod daretur bellum utrinque justum sive ignorantia, quia is cum quo dispensaret Deus in præcepto occisionis, posset licite aggredi aliquem, et is, quem invaderet, posset licite defendere se, et impugnare invasorem. Sed hoc est contra communem sententiam, ut idem Scholiastes asserit, qui tamen negat sequelam esse absurdam de potentia absoluta, et affert multos casus ex auctoribus, in quibus de facto idem contingere videtur.

Sed quod ad me attinet, imprimis existimo hanc objectionem non magis contra nos facere, quam contra adversarios, qui sine dubio concedere debent quod Deus possit dare licentiam interficiendi in casibus, in quibus alias non liceret interficere ; id enim constat manifeste ex historia illa Abrahami et Isaac, sive dispensando id faceret, ut nos tenemus, sive mutando materiam illam, eamque sic extrahendo ab obligatione juris naturalis, ut alii existimant. At in illo casu tam liceret ei, qui esset interficiendus, se defendere et aggredi, et interfectorem, sive Deus dispensando concederet licentiam, sive mutando materiam ; ergo tam bene currit difficultas hujus objectionis contra adversarios, quam contra nos ; unde non video quomodo difficultas illa sit præcipua, quæ urgeri possit contra nostram doctrinam, ut diversa est a doctrina adversariorum.

Ad ipsius autem difficultatis solutionem, quatenus nobis cum adversariis, est communis. Dico primo in casu quo dispensationem aut facultatem illam specialem, quam Deus concessit ad interfectionem, aut alienorum bonorum ablationem non cognoscerent ii, qui essent interficiendi, aut a quibus bona essent auferenda, non esse dubium quin jure resistere possint, et aggredi invasores, quamvis hi etiam jure eos aggrederentur, atque adeo in eo casu bellum utrinque futurum justum ; at interveniret tamen in hoc casu ignorantia partis invasæ, quæ supponitur non cognoscere dispensationem, aut licentiam concessam a Deo invasoribus. 140.

Responsio ad objectionem. Quomodo se gerere deberet interficiendus in casu quo Deus dispensaret extraordinarie ad ejus interfectionem cum aliquo.

Quod si dispensatio, aut facultas illa, aut mutatio materiæ eam extrahens ab obligatione juris naturalis sufficienter constat utrique parti, tum considerandum est qua ratione detur ista facultas, an præceptive, an vero per consilium aut facultatem cum qua nec præceptum, nec consilium

conjungeretur, ut si diceret Deus : ego non imputabo tibi pro peccato si interfeceris Petrum, aut abstuleris ejus bona, eo inscio, sed tamen nec præcipio, nec consulo tibi ut id facias ; si facultas illa detur cum præcepto, videretur dicendum quod pars invasa non posset resistere, quia non deberent impedire executionem præcepti divini ; at ex alio capite videri posset adhuc quod posset resistere, quantum in se esset, quia posset interpretari præceptum divinum non esse, ut absolute et simpliciter fieret interfectio aut ablatio bonorum, sed ut fieret quantum posset pars invadens. Manifestum autem est quod si præceptum esset hoc secundo modo, posset invasus impedire executionem præcepti istius divini, sicut posset impedire, ne se ipsos interficeret, qui ex ignorantia invincibili putaret se debere eos interficere, et supposita illa ignorantia, in casu quo non posset tolli, haberet obligationem præcepti juris naturalis divini interficiendi, non quidem absolute et simpliciter, sed quantum est ex parte sua.

Quid si fieret dispensatio cum præcepto.

141. At in hoc casu non contingeret bellum utrinque justum, quia is cui Deus præciperet interfectionem, non deberet eo ipso in omni casu velle interficere, sed teneretur abstinere in aliquibus, verbi gratia, in iis, in quibus probabiliter timere posset, aut suam interfectionem, aut aliorum, quos interficiendi non haberet facultatem ; nam quamvis Deus dispensaret in præcepto juris naturalis quoad interfectionem Petri, verbi gratia, non tamen eo ipso necessario consensus esset dispensare in præcepto naturali quoad interfectionem aliorum, aut expositionem manifestam sui ipsius periculo propriæ interfectionis ; atque ideo teneretur abstinere ab interfectione in casibus in quibus probabiliter causam interfectionis sui aut aliorum, quos non præciperetur interficere, subministraret, unde si non abstineret, bellum ex parte ipsius esset injustum, et ex parte adversa justum.

In hoc casu non fieret bellum utrinque justum. Si Deus præciperet occisionem non propterea deberet quis in omni occasione interficere.

Sin autem Deus ita præciperet Paulo interfectionem Petri, ut in omni eventu, et cum quocumque periculo vitæ suæ, et aliorum eam procuraret, tum existimo Petrum adhuc resistere legitime posse, nisi specificaret Deus quod propter demerita ipsius daret illud præceptum, quia posset existimare quod licet Deus præciperet alteri hoc facere, non tamen præciperet sibi illud permittere, et in hoc casu sequeretur bellum utrinque justum, absque ullo inconvenienti. Dixi autem, *nisi Deus specificaret se præcipere illam interfectionem ob demerita Petri*, quia si id fecisset, credo Petrum id scientem non debere resistere, quia cum esset nocens, deberet ferre pœnam statutam a Legislatore et domino, non minus, quam de facto debent cæteri nocentes, quos omnes fatentur non posse per vim resistere ministris justitiæ. Paulus enim in illo casu haberet se instar ministri justitiæ.

Quod vero non sit absurdum bellum utrinque justum in aliquibus casibus, non solum suadent exempla deducta a Scholiaste, sed quotidiana praxis, nam certum est dum Reges Christiani inter se dissident, plures ex militibus utriusque existimare se vocatos a suis Principibus ad militiam teneri ad obsequendum ; et revera probabile est eos ita teneri, etiam in casu quo per

particularem scientiam aliqui ex illis cognoscerent suum Regem habere ex parte sua injustitiam, modo tamen id publice non esset compertum, nec ipsi possent id persuadere rationibus opportunis, certum, inquam, aut saltem nimis probabile est in tali casu bellum inter illos milites utrinque futurum justum absque ulla ignorantia ex parte ipsorum, quia utrique possunt cognoscere quod bellum juste inferant alteri. Itaque licet bellum ipsorum a parte rei non fuisset justum utrinque, tamen moraliter sine dubio esset justum, quod si moraliter fiat de facto justum utrinque, non videtur esse difficile quin non solum moraliter, sed a parte rei posset esse justum inter aliquos in aliquibus casibus de potentia extraordinaria, ut in casu proposito, aut clarius in casu quo Deus præciperet duobus aggredi se invicem, et conari se interficere, ut sine dubio posset facere ; ex quo patet aperte non esse tam difficile illud de bello utrinque justo, quam a multis putatur esse ; et hæc sufficiant modo de casu dispensationis per præceptum.

is-
o
ie
>.

Quod si dispensatio aut mutatio materiæ fiat non per præceptum, sed per consilium aut licentiam, nunquam debet quis invadere, nisi in circumstantiis, in quibus possit absque periculo vitæ suæ aut aliorum, quos interficiendi licentiam non habet, id facere ; in talibus autem circumstantiis non erit bellum justum utrinque, quia alter non resistet, ut, verbi gratia, si reperiretur dormiens, aut sic infirmus et imparatus ad defensionem, ut non posset se defendere, vel si resistere possit quidem, sed tamen non ita, ut periculum sit interficiendi aggressoris aut alterius, poterit quidem resistere, ut sic bellum erit utrinque justum absque ulla inconvenientia. Si autem accideret ut dispensatus, dum in initio aggrederetur, esset absque periculo, sed postea ob aliorum scilicet adventum in favorem invasi, esset in periculo, tum deberet se retrahere a pugna, et alii tenerentur non insequi ulterius ; sed contenti esse quod invasionem omiserit, quo etiam deberet esse contentus is qui invadebatur, quando cognosceret alterum habuisse invadendi licentiam aut consilium.

Objici præterea possunt aliquæ 145.
sancti Augustini auctoritates, quibus significare videtur Deum non posse dispensare in jure naturæ, nam *de vera Relig. cap.* 31. asserit : *Neque Patrem de æterna lege judicare posse ;* et I. de lib. arb. cap. 6. *Legi æternæ semper esse obtemperandum, et illam esse incommutabilem* ; et infra : *An potest aliquando injustum esse, ut mali miseri, boni autem beati sint, aut ut honestus et gravis populus, ipse sibi magistratus creet, dissolutus vero ac nequam ista licentia careat, video hanc æternam et incommutabilem legem esse.*

Objectio 5. ex S. Augustino.

Sed hæ et quæcumque auctoritates aliæ ad hunc effectum, in primis possent intelligi commode de potentia ordinaria ; deinde possent intelligi de lege naturæ strictissima, et sic credo speciatim intelligendum primum locum, et posse intelligi secundum. Tertius autem locus sine dubio intelligendus est de lege æterna et naturali, quantum est ex natura rei, nisi adveniat actus aliquis divinæ voluntatis, nam certum est quod posset esse injustum, ut populus honestus et gravis sibi crearet magis-

Explicantur præmissæ auctoritates.

tratus, quando scilicet Deus id illis vetaret, et bene posset. Similiter etiam posset esse injustum, ut dissolutus populus et nequam careret tali facultate, quando Deus imperaret ut eam haberet.

146. Objectio 5. ex eo quod injuria non sit facienda.

Objicies denique ex Molina *de jurisdictione tract.* 57. hæc principia sunt evidenter nota lumine naturæ, Deo, parentibus, et proximo non esse faciendam injuriam, ita ut nec de potentia Dei absoluta possit ipsis irrogari injuria, sed ex principiis his, omnia quæ prohibentur in secunda tabula sequuntur ; ergo non potest Deus facere ut licite quis ea possit facere.

Responsio. Quomodo non possit fiere injuria licite.

Respondeo, distinguendo majorem, quantum ad injuriam faciendam parentibus et proximis, est notum lumine naturæ non esse faciendam ipsis injuriam, quatenus effectio injuriæ involvit modum illicitum et peccaminosum operandi circa ipsos, concedo majorem ; quatenus effectio injuriæ præscindit a tali modo, et involvit solum illationem nocumenti temporalis aut spiritualis, quod ex natura rei non deberemus inferre ipsis, nisi Deus specialiter id præciperet nobis, nego majorem ; et concessa minori, quidquid sit de veritate ejus, distinguo similiter consequens ; non potest Deus efficere ut licite quis faciat ea quæ prohibita sunt in secunda tabula primo modo, concedo consequentiam ; nec facit contra nos ; secundo modo, nego consequentiam.

Duobus modis potest fiere alicui injuria.

Itaque duobus modis fieri posset injuria alicui, primo, quatenus fieret aliquod nocumentum ipsi modo indebito et peccaminoso, ita ut sic operans peccaret, et hoc modo non potest ulla potentia fieri injuria ulli licite, quia sequeretur contradictio, nempe quod licite fieret, et quod non fieret licite. Alio modo sic, ut fieret alicui nocumentum quod ex natura rei, aut ex lege positiva non deberet ipsi fieri ob aliquam dispensationem ; et in hoc sensu in nostra sententia posset fieri injuria parentibus et proximis.

Sed quia facere injuriam simpliciter sonat illum modum illicitum et peccaminosum operandi, propterea potest concedi major simpliciter, et minor etiam, et distingui consequens ; ergo non potest facere Deus ut illa fiant injurioso modo, concedo consequentiam ; ut illa fiant modo non injurioso, nego consequentiam.

Dices, non prohibentur illa in Decalogo, nisi quatenus fierent injurioso modo ; ergo si non potest Deus efficere, ut licite possint fieri injurioso modo, non potest facere, ut illa licite fiant secundum quod prohibentur in Decalogo, atque adeo non potest dispensare in præceptis Decalogi.

Respondeo, si hoc argumentum valeret, secuturum quod non posset dispensari in præcepto humano, contra omnes, quia etiam præceptum humanum non præcepit ne aliquod fiat, nisi quatenus fieret malo et peccaminoso modo. Sed Deus non potest facere ut quod sic præciperetur fieret peccaminoso modo ; ergo non posset facere ut fieret secundum illam rationem, secundum quam præciperetur ne fieret, et consequenter non posset dispensare in præcepto humano ; et sane quacumque ratione mihi respondebit Molina ad hoc argumentum, ego potero facile respondere ad præmissam replicam ; unde æque contra ipsum cæterosque adversarios, ac contra me concludit.

Respondeo secundo, distinguendo primum consequens, quatenus ille modus, secundum quem prohibentur in Decalogo, involvit illum injuriosum modum agendi, concedo primam consequentiam, et nego secundam; quatenus non involvit illum modum injuriosum agendi, nego primam consequentiam. Itaque (ut sæpe ante diximus) ut Deus dispenset in præcepto aliquo, non requiritur quod efficiat, ut illud licite fiat injurioso et illicito modo, quia hoc involvit manifestam contradictionem; sed sufficit ut actu suo possit efficere, ut si fieret, non fieret illicito et injurioso modo in circumstantiis, in quibus alias si fieret, fieret illicito et injurioso modo sine ulla variatione materiæ, præter variationem desumptam ab illo actu; unde cum hoc possit facere circa præcepta secundæ tabulæ, poterit sine dubio dispensare in illis.

Pro quo ulterius advertendum differentiam inter præceptum positivum et naturale, quantum ad dispensabilitatem, non oriri ex eo quod naturale præcipiat ne fieret actus injurioso aut peccaminoso modo, quia utrumque præceptum id præcipit. Sed differentia consistit in hoc, quod ille actus qui prohibetur jure naturæ, haberet annexum ex se istum modum injuriosum agendi, ita ut non posset fieri libere in illis circumstantiis, in quibus prohiberetur, præter circumstantiam prohibitionis, quin necessario esset prohibitus, et consequenter quin necessario haberet istum modum injuriosum. Actus vero qui præcipitur jure positivo posset fieri libere in omnibus circumstantiis, in quibus prohibetur præter circumstantiam prohibitionis, qua prohibetur, et consequenter sine eo quod haberet illum modum injuriosum annexum; unde si posset effici per actum divinum, ut non haberet actus prohibitus lege naturali in illis circumstantiis in quibus prohibetur, præter circumstantiam prohibitionis, annexam secum prohibitionem, aut consequenter modum illum injuriosum, tam bene posset dispensari in præcepto naturali ac in positivo. Sed potest Deus sua licentia efficere ut actus prohibitus lege naturali in omnibus circumstantiis in quibus præcipitur, præter circumstantiam prohibitionis, non habeat circumstantiam prohibitionis, annexam, nec consequenter modum injuriosum agendi; ergo potest in aliquo præcepto juris naturalis tam bene dispensare quam in præceptis positivis.

149. Injuriosus modus agendi non præsupponitur præcepto juris naturæ.

Rursus, ut melius adhuc intelligatur res, advertendum est, injuriosum modum agendi non præsupponi præceptis juris naturæ, nec esse objectum prohibitionis naturalis, sed potius sequi ad ipsum præceptum, aut concomitanter se ad illum habere; unde præceptum Decalogi habet aliud pro objecto nimirum actionem illam, quam prohibet secundum aliquas determinatas circumstantias, verbi gratia, præceptum non occidendi habet pro objecto præcise ipsammet occisionem liberam, quando non sequitur emolumentum publicum ex illa. Unde illud quod prohibetur est occisio in illis circumstantiis in quibus non sequeretur hujusmodi emolumentum publicum, et prohibetur secundum quod afficitur illis circumstantiis, non vero prohibetur secundum quod injuriose fieret, ita quod injuriosa factio præsupponeretur prohibitioni, sicut etiam contingit in præcepto positivo, quod non præsup-

ponit injuriosam aut malitiosam factionem rei quam prohibet, sed præsupponit actionem cum aliquibus circumstantiis, quam in illis circumstantiis prohibet, et supposita prohibitione sequitur, vel concomitatur malus et peccaminosus modus agendi talis actionis in illis circumstantiis.

150. Responsio alia ad replicam positam n. 147. Quomodo in Decalogo non prohibetur aliquid nisi ut non fiat injurioso modo.

Ex hoc potest responderi aliter ad replicam, distinguendo antecedens: non prohibentur, nisi quatenus fierent injurioso modo, ita ut ille injuriosus modus se habeat præsuppositive ad illam prohibitionem, nego antecedens, ita ut habeat se concomitanter ad præceptum concedo antecedens; et similiter distinguo primum consequens: secundum quod prohibentur, prout *secundum quod* denotat rationem præsuppositam præcepto, nego consequentiam. Quamvis enim non possit efficere ut illicito modo fiant res præceptæ, potest tamen efficere, ut licito modo fiant, secundum quod sunt præcepta hoc sensu. Secundum quod prohibentur, prout ly *secundum quod* denotat rationem sequentem, aut concomitantem prohibitionem, concedo consequentiam primam, et nego secundam, quia ut dispenset non est necesse ut faciat ea licite posse fieri secundum, quod præcepta hoc sensu; sed sufficit quod possint licite fieri secundum quod sunt præcepta priori sensu, ut patet ea dispensatione in præceptis positivis.

151. An possit dispensari in præceptis Decalogi potestate humana?

Ex his habemus Deum posse dispensare in præceptis aliquibus Decalogi præter præceptum tertium. Nunc breviter restat, antequam progrediamur ulterius, decidere, an aliqua potestate humana id possit fieri, nam id etiam controvertitur, sed non in hoc sensu, an scilicet possit de potentia absoluta Deus concedere facultatem dispensativam hanc hominibus? Nam ex hypothesi jam probata, quod Deus ipse possit dispensare in illis, non est dubium quin possit communicare illam facultatem hominibus quibuscumque, quia in tali communicatione nulla potest assignari repugnantia, quod autem non implicat, omnipotentiæ divinæ attribuendum est secundum omnes. Difficultas ergo præsens est, an de facto talis potestas sit communicata hominibus, et speciatim, an sit data Regibus, Principibus absolutis aut Pontifici maximo? Nam si his non sit data, certum debet esse quod nullis aliis sit concessa, imo si his etiam communicaretur, non propterea sequeretur quod aliis hominibus esset communicata, quia magna posset esse congruentia eam his communicandi, quamvis non communicaretur aliis non habentibus similem auctoritatem, aut curam. In hoc ergo sensu:

Prima sententia est affirmativa, quam tenet glossa *in cap. A nobis, de decimis, in l. manumissiones in l. Jus civile, ff. de Just. et jure.* Abbas *in cap. A nobis, et cap. cum tanto, et cap. Quæ in Ecclesiarum, de constit.* Felin. et Innoc. *ibid.* Angel. verbo *Papa*, Navar. *cons. 2. in cap. Qui filii.* Sanch. *lib. 8. de matrim. disp. 6.* Henr. *lib. 8. de Euch. c. 13.* Fundamenta hujus sententiæ sunt quidam casus infra ponendi, in quibus de facto videtur auctoritate humana dispensatum fuisse in lege naturali.

Secunda sententia negativa est, et omnium auctorum *supra* citatorum, qui negant Deum posse dispensare in ullis præceptis Decalogi, nam a fortiori debent negare posse homines ulla auctoritate in iis aut ullis præcep-

tis juris naturalis dispensare. Fundamenta hujus sententiæ sunt illa ipsa, quibus probare conati sunt *supra* hi auctores Deum ipsum non posse in his præceptis dispensare, sed quandoquidem illa fundamenta jam soluta sunt, non satis probare possunt hanc sententiam. Unde qui eam tenere voluerit, debet alia habere, et quidem unum et principale posset esse, quod a seipsis non possint homines talem auctoritatem habere, et quod non constat auctoritate vel ratione Deum ipsis talem dedisse, et præterea quod facile responderi possit fundamentis oppositæ sententiæ, propter quæ sola sustentatur a prædictis auctoribus.

Quod ad Doctorem nostrum attinet, non video aliquid unde possim ejus mentem hac de re colligere, nec reperio quod hanc difficultatem sibi proposuerit ullibi ; unde quæcumque ex prædictis sententiis, sine doctrinæ Scotisticæ præjudicio defendi potest. Quod etiam ad ipsam rem attinet imprimis sentit vix esse aliam quæstionem hîc quam de nomine, nam qui asserunt humanam potestatem dispensare posse, ideo moventur, quia de facto propter exempla inferius ponenda videbatur ipsis dispensatum fuisse in illis, et nihil aliud in re volunt, nec ad praxim ullam aliud requiritur quam quod illa exempla sint vera, et similia practicari possint.

Totum autem hoc fatentur Auctores sententiæ negativæ, unde controversia est, an illi actus, quibus ea quæ alias erant illicita, de lege naturæ reddebantur licita? Quos actus utriusque sententiæ auctores fatentur de facto fuisse, et posse esse in hominibus, sint vocandi dispensatio, necne, quod videtur totaliter esse de nomine.

Probabilius tamen mihi videtur, quod in nullis præceptis expressis Decalogi possit de facto Pontifex aut Imperator dispensare, nec etiam in ullo alio præcepto juris naturalis. 154.

Resolutio. Nec in præceptis expressis Decalogi, nec in ullis aliis juris naturæ possunt homines dispensare.

Prima pars hujus assertionis est conformis secundæ sententiæ, nec credo eam negari ab Auctoribus primæ sententiæ, nam licet dicant posse dispensari humana auctoritate in præceptis juris naturæ, non tamen id dicunt de omnibus præceptis juris naturæ, et consequenter ex eo non sequitur quod possit dispensari in præceptis expressis Decalogi.

Probatur indispensabilitas præceptorum Decalogi humana auctoritate.

Probatur autem illa pars, primo, quia ita expresse asserit S. Bernardus in libro de præcepto et dispensatione : *Deinde*, inquit, *quod inviolabile nominavi, illud intelligo, quod non ab homine traditum, sed divinitus promulgatum nisi a Deo, qui tradidit, mutari omnino non potest, ut exempli causa* : *non occides, non mœchaberis, non furtum facies, et reliqua illius tabulæ*. Et supra in eodem loco : *Quæ etsi nullam prorsus humanam dispensationem admittant, nec cuidam hominum ex his aliquo modo solvere, aut licuit aut licebit.*

Probatur 2. Reges non acceperunt talem auctoritatem.

Probatur secundo, quia quod ad Reges et Imperatores attinet, non habent ullam auctoritatem, nisi quam acceperunt ab ipsis hominibus, homines autem non habent auctoritatem supra legem naturæ, quæ independens est ab eorum voluntate. Quod vero spectat ad Pontificem, non habet auctoritatem, ut talis, nisi quam dedit ipsi Deus, sed non constat Deum dedisse ipsi hanc auctoritatem dispensativam in his præceptis, nec debet dici quod ulla potestas sit ipsi communicata, nisi id constet vel ratione vel auctoritate. 155.

Nec pontifex.

Probatio 3.

Probatur tertio et præcipue, quia

Non possent Reges aut Pontifices occidere innocentem.

si possent dispensare in ullis, maxime in præceptis secundæ tabulæ; sed in illis non possunt, alias possent dare facultatem interficiendi innocentem, fornicandi, concupiscendi et accipiendi bona proximi, absque ulla causa, sed hoc est falsum secundum omnes; ergo non possunt dispensare in illis præceptis.

Confirmatio.

Confirmatur, quia non videtur quod sit potior ratio cur possint ipsi dispensare in aliquo præcepto secundæ tabulæ, quam in quocumque alio, in quo præsertim Deus ipse possit dispensare; sed non possunt dispensare in præcepto homicidii aut fornicationis, in quibus tamen Deus posset dispensare, ut postea videbimus; ergo non possunt in ullo dispensare.

156. Probatur quod non possit ullus homo dispensare multis præceptis juris naturæ.

Secunda pars est Auctorum secundæ sententiæ contra Auctores primæ sententiæ. Et probatur primo, quia ipsimet Principes et Papa obligantur præceptis juris naturæ; ergo non possunt dispensare in illis; si enim possent dispensare, ipsimet non obligarentur.

Probatio 2. Est eadem ratio cur possent dispensare in omnibus in quibus Deus potest ac in aliquibus.

Probatur secundo, quia est eadem ratio de quibuscumque aliis præceptis naturæ, et de præceptis Decalogi, in quibus potest Deus dispensare; sed non possunt dispensare in præceptis ullis Decalogi ex jam dictis; ergo nec in ullis aliis præceptis naturæ.

Replica. Ratio disparitatis adversariorum.

Dices ad hoc, et ad præcedentis partis confirmationem ultimam, esse rationem cur Papa possit in aliquibus præceptis juris naturæ, licet non possit in ullis præceptis Decalogi, et cur posset etiam in aliquibus præceptis secundæ tabulæ, licet non posset in reliquis, quia scilicet oriretur aliqua utilitas reipublicæ in dispensatione aliquorum præceptorum, tam juris naturæ, quam Decalogi in aliquibus casibus, et non oriretur aliqua talis utilitas ex dispensatione in aliis præceptis in aliquo casu, quæ sane ratio esset sufficiens ut dispensatio possit quandoque dari in iis in quibus sequeretur utilitas, quamvis non daretur in aliis in quibus non sequeretur.

157. Rejicitur.

Sed contra, quia si esset talis ratio, ob quam utile esset reipublicæ, ut fieret dispensatio, certum videtur esse quod ipsa lex naturalis non obligaret in illo casu, hæc enim non obligat ad faciendum quod cederet in detrimentum reipublicæ. Et hæc est ratio, ob quam colligimus quod licet prohibeat lex naturalis interfectionem, non tamen prohibeat interfectionem injusti aggressoris aut malefactoris, quia scilicet cederet in detrimentum reipublicæ non posse interfici talis. Ergo non esset necessaria dispensatio in illo casu, et consequenter responsio non tollit difficultatem probationis aut confirmationis præmissæ, cum non ostendat rationem cur posset dispensari in aliquibus præceptis juris naturæ, et non possit in aliis, nisi assignando instantiam in casu in quo non currit obligatio legis naturalis, nec est necessaria dispensatio.

Lex ... obligat ... faci... id qu... ma... reip...

158. Al...

Dices posse esse talem rationem utilitatis in transgressione alicujus præcepti naturalis, verbi gratia, illius, quo tenemur promissa observare et vota, quæ quidem non sufficeret secundum se ex natura rei ad auferendam obligationem legis naturalis, sufficeret tamen accedente dispensatione Pontificis.

Rej...

Contra, quia sic posset dici de aliis præceptisi, verbi gratia, interfectionis innocentis, et fornicationis, quod posset aliquando adesse utilitas aliqua

in eorum transgressione, quæ tamen secundum se non sufficeret nisi accedente dispensatione ; sed hoc est falsum ; ergo nulla est illa ratio. Rursus, si sit aliqua utilitas aliquando in violatione promissionis aut voti, verbi gratia, quæ utilitas sufficiat cum dispensatione, non potest assignari ratio cur non sufficiat ex natura rei secundum se ad tollendam obligationem juris naturæ sine dispensatione, quamvis posset requiri ex obligatione, vel juris naturæ, vel juris positivi, ut recurreretur ad superiorem, non quidem pro dispensatione proprie dicta, sed pro declaratione sufficientiæ istius utilitatis majoris, quod ulterius per dicenda magis confirmabitur.

Probatur tertio principaliter, solvendo exempla quædam, quæ solent adducere adversarii contra nostram doctrinam, quæ sunt unicum fundamentum eorum. Primum exemplum, quod de facto humana potestate abrogata sit lex naturalis, quæ erat de communitate bonorum omnium, alias non liceret hominibus habere proprietatem ullorum bonorum, nec consequenter esset præceptum aliquod naturale aut positivum de non concupiscendis bonis proximi.

Hoc exemplum supponit fuisse præceptum naturale de communitate rerum. Et quidem Suarez *supra cap.* 13. ac Salas *disp.* 5. *de legibus sect.* 7. *n.* 35. dicunt Scotum nostrum 4. *dist.* 15. *q.* 2. *art.* 1. asserere quod in statu innocentiæ homines habuerunt præceptum de communitate rerum, ipsumque propterea impugnant ; primo, quia non constat fuisse aliquod præceptum positivum ea de re, nec possunt assignari principia, ex quibus colligeretur fuisse præceptum juris naturæ. Secundo, quia rationes Scoti solum urgent fuisse congruam et convenientem illi statui communitatem rerum, sed ex hoc non sequitur fuisse præceptum de illa communitate.

Verum hi auctores non recte intellexerunt Scotum, nam quando ipse asseruit in illa distinctione fuisse præceptum de communitate rerum, non intellexit de præcepto rigorose accepto et obligante ad observantiam, ita ut quis transgrediendo peccaret, sed solum de præcepto large loquendo, quatenus tale dicitur illud, quod esset valde congruum, aut conveniens pro aliquo statu ex natura rei ; hujusmodi autem præceptum non negant, nec impugnant dicti auctores, sed præceptum rigorose acceptum, de quo non agebat Scotus, unde sequitur quod non intellexerint ipsum. Quod autem Scotus non egerit de præcepto rigorose accepto, patet primo, quia ut ipsemet Suarez fatetur, ejus rationes non concludunt tale præceptum ; sed quando Auctor aliquis asserit aliquid dari, vel non dari ob rationes aliquas, si illud quod asserit est æquivocum, in eo sensu tantum intelligendus est Auctor de illo agere, in quo ejus rationes ipsum concludunt, non in alio sensu in quo non concludunt ; ergo cum Scoti rationes non concludant præceptum strictum, sed largum, non debet intelligi de præcepto stricto, sed de largo.

160. Scotus non tenuit præceptum fuisse rigorosum de communitate rerum.

Probatur hæc explicatio Scoti primo.

Patet etiam secundo, quia in hac ipsa quæstione, quam jam explicamus, Scotus dicit aliqua esse de jure naturæ dupliciter : Primo strictissime, et talia putat indispensabilia. Secundo, large ut sunt illa quæ sunt consona legi naturæ ; ergo cum ipse

Probatur 2.

ideo dicat fuisse præceptum de communitate rerum pro statu innocentiæ, quia illa communitas erat valde consona naturæ istius status, debet intelligi loqui de præcepto large loquendo, quod mihi videtur manifestum.

161. Non fuit præceptum de communitate rerum.

Sed ut ad propositum hujus loci revertamur, dico illud exemplum nihil concludere, nam omnino falsum puto quod fuerit aliquod præceptum juris naturalis de communitate rerum, quamvis enim divisio rerum per legem positivam introducta sit, et hoc etiam occasione peccatorum, quæ committebant homines, dum omnia erat communia, tamen non propterea sequitur fuisse præceptum aliquod juris naturæ de illa communitate, quæ vigebat ante legem illam positivam, qua statuebatur rerum divisio, quia nec apparet ex terminis illam communitatem ex natura rei fuisse necessario observandam, nec sunt ulla principia naturalia, ex quibus colligi possit necessaria observantia ejus, imo supposita inclinatione hominis pro hoc statu potius videretur esse præceptum juris naturæ de divisione rerum, ita ut magis congrueret naturæ humanæ pro statu peccati quod ab initio statueretur illa divisio, quam quod omnia relinquerentur in communitate, et hæc ipsa erat ratio positivæ legis, per quam statuebatur illa divisio.

Divisio rerum magis congruit naturæ apta quam communitas.

162. Quo sensu omnia dicuntur communia de lege naturæ.

Quando autem dicitur quod omnia erant communia de jure naturæ, hoc non ita intelligendum est, quasi esset aliquod jus naturæ obligans homines ad communitatem rerum servandam, sed quod si spectetur jus naturæ non erat ullum præceptum, quod obligabat ad divisionem rerum, nec ullum fundamentum, unde hæc res spectaret ad dominium hujus, illa ad illius, et consequenter quod unusquisque cujusque rei dominium prætendere posset æque, ac quicumque alius ; et hinc colligitur ratio, ob quam communitas rerum potius quam divisio spectet ad legem naturæ, (licet, ut supra dixi, supposito peccato magis consonum esset naturæ, ut divisio ordinaretur, quam ut ordinaretur, aut relinqueretur rerum communitas), quia scilicet pro divisione rerum debebat accedere consensus positivus hominum, aut positiva ordinatio, vel Dei, vel ipsorummet hominum. Ad communitatem autem non requirebatur consensus, quia cum nullus posset prætendere jus particulare ad aliquam rem ex natura rei, etiam ex natura rei maneret illa communitas absque auctoritate aliqua humana aut divina libera.

Dices cum Fortunio Garcia *l. manumissiones, n.* 8. si non esset præceptum juris naturæ de communitate rerum, sequeretur quod antequam ordinaretur divisio rerum, posset unusquisque licite appropriare sibi quamcumque rem, quia id faciendo non contrairet ulli præcepto. Respondeo, negando sequelam, quia licet non esset præceptum de retinenda communitate, erat tamen præceptum ut ea manente, nemo sibi appropriaret res, quia est præceptum juris naturæ, ut quandiu aliquis habeat jus ad aliquam rem, nemo privet ipsum eo jure, nisi ad hoc auctoritatem habeat ; manente autem rerum communitate omnes æquale jus haberent ad res, sed si aliquis non habens auctoritatem, appropriaret sibi rem aliquam, verbi gratia, equum, tum privaret alterum jure, quod habuit ad illam rem.

Dices, ergo ex natura rei in tali statu unusquisque haberet jus ad rem, verbi gratia, ad equum, et consequenter est jus naturæ quod res sint communes. Respondeo, distinguendo primum consequens, haberet ad equum jus obligans, ut equus spectet etiam ad ipsum, nego consequentiam ; haberet ad equum jus, id est, haberet dominium equi, et consequenter occasionem tam bene eo utendi, quam unusquisque alius, concedo consequentiam ; similiter distinguo secundum consequens : est jus naturæ, id est, ex natura, res sunt communes, licet sine obligatione aliqua relinquendi eas in illa communitate, concedo consequentiam, sed consequens sic non facit ad propositum.

Itaque duobus modis potest intelligi quod res sint communes de jure naturæ, aut quod sit jus naturæ de communitate. Primo sic, ut sit obligatio aliqua relinquendi res in illa communitate, ita ut nullo modo, vel non, nisi cum dispensatione possit fieri, ut res non sit communis ; et in hoc sensu si res essent communes de jure naturæ, valeret prædicta probatio, et efficaciter convinceret fuisse factam dispensationem in lege naturæ, sed negamus communitatem rerum esse de jure naturæ in hoc sensu, idque probatur ; tum quia non potest ostendi ex quibus principiis colligatur quod in eo sensu sit communitas de jure naturæ ; tum quia unusquisque in particulari, antequam statuebatur lex de divisione rerum, poterat abdicare se sine dubio, si vellet, quocumque jure et dominio ad res alias ipsi cum cæteris communes, sicut potest jam supposita divisione rerum absque ulla dispensatione ; sed hoc esset falsum, si esset præceptum obligans ad communitatem rerum servandam.

166. 2. Modus.

Secundo modo potest intelligi quod communitas rerum sit de jure naturæ, sic nempe ut a natura habeant omnes æqualiter dominium rerum omnium, nec possit quantum ex parte naturæ haberi ulla ratio, cur hæc res potius ad hunc, quam ad illum pertineat, licet etiam non sit aliqua ratio cur non possit fieri per ipsosmet homines, ut una res ad unum potius quam ad alium spectet ? Et in hoc sensu concedo communitatem rerum esse de jure naturæ, sed tamen hinc nihil habetur ad propositum, nam quando quærimus, an possit humana auctoritate dispensari in lege naturæ, quæstio debet intelligi de lege naturæ præceptiva, nam solum in lege præceptiva potest esse dispensatio. Unde cum non sit lex aliqua naturæ, aut jus præceptivum communitatis rerum, licet esset aliquod jus naturæ non præceptivum de ista communitate, quamvis humana auctoritate possit fieri ut res non sint communes, tamen non dispensat humana auctoritas in lege naturæ. Adde ad hæc fortassis esse conforme naturæ ut qui prius incideret in possessionem alicujus rei, is ejus dominium haberet ; sed de hoc in tractatu de dominio fusius.

167. Secundum exemplum de servitute. Non est præceptum juris naturæ de non reddendis hominibus in servitutem.

Secundum exemplum adversariorum est de servitute, quæ inducta est humana auctoritate, cum tamen libertas sit de jure naturæ. Sed facile respondetur ex dictis, negando esse ullum præceptum naturale dictans non esse reddendos homines in servitutem, alias nemo posset propria auctoritate facere se servum, quod omnino patet esse falsum, quandoquidem nulla prorsus assignari possit ratio

cur id facere non possit, et de facto communis praxis sit, quod se faciant aliqui servos; sed solummodo est præceptum naturale quod non fiant aliqui servi absque legitima causa, hoc est, nisi vel ipsimet cedant suo juri, et ultro se in servitutem dedant, vel nisi sit ordinatum ab auctoritatem habentibus, ut propter tales et tales causas quis fiat servus, qui alias esset liber; unde qui facit aliquem servum ob tales causas non transgreditur legem naturæ, neque indiget ulla dispensatione, quia, ut dixi, dispensatio non requiritur, nec potest haberi, nisi quando est præceptum obligans ad actum non faciendum, in quo fit dispensatio. Confirmatur, quia non est magis contra jus naturæ redigere in servitutem quam interficere; sed interficere cum debita causa non est contra jus naturæ, nec ut quis sic interficiatur requiritur dispensatio ulla; ergo, nec redigere in servitutem est contra jus naturæ, nec ad id faciendum requiritur dispensatio ulla.

168. Replica — Dices, si hæc doctrina sit vera, posset dici quod Deus non dispensavit cum Abrahamo ad interfectionem filii, quia posset dici quod Deo jubente non obligabat præceptum aliquod naturale, quia non est præceptum naturale, ut non fiat occisio innocentis simpliciter, sed ut non fiat, nisi cum auctoritate sufficienti.

Responsio. Si quoties præceptum non obligaret non fieret dispensatio, nunquam fieri. — Respondeo negando sequelam, quia si quoties præceptum non obligaret, non fieret dispensatio, nunquam fieri posset dispensatio, nam quoties fit, nunquam obligat præceptum in sensu composito dispensationis. Ratio autem disparitatis est inter casum occisionis, et casum servitutis (et idem est de casu divisionis bonorum, quæ alias essent communia) quod divisio bonorum, et servitus non sint prohibita ex natura rei, quandoquidem quis posset propria auctoritate ea inducere, occisio innocentis est prohibita ex natura rei, nec poterat fieri propria auctoritate Abraham aut Isaaci.

Dices, quamvis quis posset se libere dedere in servitutem propria auctoritate, tamen non potest alium invitum cogere ad servitutem sine auctoritate Superioris absque violatione præcepti juris naturalis; ergo si mediante auctoritate publica possit alium cogere ad servitutem, ille qui habet auctoritatem publicam, potest dispensare in illo præcepto naturali, quo ille obligabatur ad non redigendum alterum invitum in servitutem. Nec valet dicere quod licet præceptum naturale obligaret homines ad non redigendos alteros invitos ad servitutem, tamen non obliget ut id non faciant mediante auctoritate publica, et propterea quod non fieret dispensatio cum ipso ab eo, qui haberet publicam auctoritatem; hoc, inquam, non valet, quia posset idem directissime dici de Abrahamo, quod Deus scilicet non dispensavit cum ipso, sed quod dedit ipsi auctoritatem occidendi innocentem Isaacum, sicut Rex daret auctoritatem redigendi alium in servitutem absque dispensatione.

Respondeo, negando consequentiam, non ob eam rationem jam bene impugnatam, quod scilicet præceptum naturale non obligat in casu facultatis receptæ ab auctoritate publica. Sed quia Rex, seu persona habens auctoritatem publicam non potest dare illam veniam redigendi alium invitum in servitutem ex mero beneplacito suo, sed ex eo quod hic et

nunc sequatur aut judicetur sequi ex dicta illa facultate majus bonum reipublicæ, quam esset libertas istius hominis; quia ergo non potest dare illam facultatem nisi ex suppositione istius boni, et quia ipsa lex naturalis non obligat ex ista suppositione, quando illa esset certa, propterea non debet censeri ista facultas data esse dispensatio. Quia vero Deus posset dare licentiam Abrahæ interficiendi filium, absque eo quod ulla major utilitas sequeretur ex interfectione; et quia de facto verisimile est illum sic fecisse, propterea potest dici quod Deus dispensavit in lege illa naturæ de non interficiendo innocente, quamvis non possit dici, quod Rex tribuens facultatem redigendi in servitutem dispenset in lege naturæ, quæ prohibet, ne quis alium redigat in servitutem invitum.

Dices præterea, si propterea Rex dans auctoritatem redigendi in servitutem non dispensat, quia non potest dare illam facultatem, nisi ex suppositione alicujus boni majoris, sequeretur quod Reges aut superiores de facto non possent dispensare in lege positiva humana, quia non possunt dare licentiam transgrediendi illas leges, nisi quando sequeretur aliquod bonum.

Respondeo, negando sequelam, et ad probationem dico quod quamvis non facerent bene dispensando in legibus semel publicatis et acceptatis absque causa, tamen sine dubio absque ulla causa possent dare facultatem hîc et nunc illas transgrediendi, sicut et possent simpliciter eas abrogare. Deinde quamvis, ut dispensarent deberet esse causa aliqua, non tamen major quam ea fuit, ob quam lex primum statuta est, nec quidem æquivalens; sicut enim illa causa, ob quam lex instituta est, non obligabat Principes ad statuendam legem, ita nec obligat ad eam jam statutam conservandam, nisi per accidens ex ratione aliqua particulari, quæ hîc et nunc posset occurrere, licet non deberet occurrere semper.

Tertium exemplum est de non auferendo alieno, quod est legis naturæ, et tamen abrogatum est de facto per legem positivam humanam, qua licet retinere alienum per usucapionem et præscriptionem. 172.

3. Exemplum de lege usucapionis, et præscriptionis.

Respondetur, in casu usucapionis aut præscriptionis rem, quæ alias erat aliena, non esse alienam ex jure naturæ; unde retentio rei in tali casu non est contra jus naturæ, nec illa lex positiva, qua statuitur, ut non sit censenda res illa aliena, est dispensatio aut abrogatio legis naturæ; tum quia certum est non esse ullo modo contra legem naturæ, sed potius juxta eam quod Superiores et Principes possint disponere de bonis particularium, secundum quod melius cedet in bonum Reipublicæ. Unde quia melius est, aut saltem melius existimatur esse quod res alias alienæ in casu usucapionis et præscriptionis non sint alienæ, optime poterat statui lex, ut in tali casu non censerentur moraliter alienæ, et ea statuta, qui retineret illa, non retineret aliena, sed propria.

Responsio. In casu usucapionis et præscriptionis res alias aliena non est aliena ex natura rei.

Confirmatur, quia si quis dominium suarum rerum transferret in alium, iste alius accipiendo illas res, non faceret contra legem de non auferendo alieno, nec uteretur dispensatione ulla; ergo similiter dicendum est in casu usucapionis.

173. 4. Exemplum de matrimonio, et condendo testamento.

Quartum exemplum est de jure naturali, quod habent vir et mulier, mediante consensu suo ad contrahendum matrimonium, et quilibet dominus rerum suarum ad condendum testamentum ex arbitrio suo ; nam de facto per leges humanas factum est, ut non valeat matrimonium initum, aut testamentum conditum, nisi ex suppositione aliquarum circumstantiarum et conditionum, quæ non requirebantur ex lege naturæ. Sed facile respondetur non licere per legem naturæ ullo consensu matrimonium inire aut condere testamentum, nisi consensu non prohibito per legem naturæ, aut alias leges justas ; unde cum Principes possint prohibere alios consensus omnes præter eos, qui fierent cum talibus circumstantiis, non est mirum quod alii consensus non facti cum illis circumstantiis non sufficiant ad matrimonium aut testamentum ; nec est dicendum quod leges exigentes hujusmodi conditiones et circumstantias, ac prohibentes alios consensus non habentes illas, sint contra legem naturæ, cum nulla sit lex naturæ, quæ prohibet quo minus possint statui tales leges.

Responsio. Quis consensus sufficit, et requiritur ad matrimonium ex lege naturæ.

174. 5. Exemplum de dispensationibus.

Quintum exemplum est, et quod magis solet arridere adversariis, ac nobis facessere negotium, de dispensationibus, quas solet Pontifex dare in votis et juramentis, quæ tenetur quis ex jure naturali observare, et de dispensatione in matrimonio rato, ac residentia Episcoporum, quæ est de jure naturali secundum Trid. *sess.* 23. *cap.* 1. *de reformatione*.

Responsio. Non dispensat Pontifex dispensatione proprie dicta

Respondeo, licet dicatur communiter Pontificem dispensare in dictis præceptis juris naturæ, revera tamen ipsum non dispensare dispensatione proprie dicta. Quod ut melius intelligatur, prius advertendum est, quod paulo supra insinuavi, dispensationem proprie dictam esse facultatem alicujus superioris ad faciendum aliquid quod alias in iisdemmet circumstantiis omnibus esset prohibitum per aliquam legem absque ulla prorsus variatione materiæ præter variationem ortam ex ipsamet facultate superioris, qua fieret, ut res non esset prohibita. Unde fit, ut vel non requiratur aliqua causa ex parte objecti, ob quam detur dispensatio, nam illa ipsa causa esset variatio sufficiens ipsiusmet materiæ, distincta a variatione desumpta a facultate superioris ; vel si requiratur, non tamen necessario requiratur, nec talis sit causa, quin ea non obstante adhuc obligaret jus naturæ, nisi accederet voluntas dispensantis, qui licet hic et nunc requireret illam causam, posset tamen absolute et simpliciter dispensare sine illa.

Advertendum ulterius Pontificem nunquam dispensasse in voto vel juramento absque aliqua causa, nec etiam in matrimonio rato, aut residentia Episcopi, si sit de jure divino.

His suppositis, facile patet Pontificem non dispensare in lege naturali dispensatione proprie dicta in prædictis casibus, et sane si posset sic dispensare, posset dispensare absque ulla causa.

Dices in prædictis casibus lex naturalis obligat ; ergo cum non obliget accedente facultate Pontificis, Pontifex proprie dispensat.

Respondeo, mihi videri satis probabile quod lex naturalis non obliget in casibus in quibus fit dispensatio, quia non existimo dispensari unquam

in voto, nisi quando ex observatione ejus sequeretur aliquod detrimentum, aut quando loco ipsius aliquid moraliter æquivalens, aut magis bonum præstaretur Deo ; ut, verbi gratia, si quis voveret castitatem voto simplici, et reperiret se in tali statu, in quo non posset moraliter considerata fragilitate humana illud observare, quin non solum infringeret illud votum, sed etiam peccaret peccato fornicationis aut adulterii, aut alio aliquo peccato, quo non peccaret, si absolveretur a voto, quia scilicet duceret uxorem ; in tali ergo casu ex non violatione voti per contractum matrimonium sequeretur maximum detrimentum, et consequenter non obligaret jus naturale ad ejus observantiam; tum quia ipsemet vovens moraliter censendus esset non voluisse votum suum extendere ad illum casum ; tum quia lex naturalis nunquam obligat ad illud, ad quod moraliter sequitur tam grave detrimentum, quæ est ratio ob quam si quis voveret solvere alicui viginti libras certo die, et videret ex illa solutione secuturum certo, moraliter loquendo, magnum detrimentum Reipublicæ aut personæ cui solveret, aut sibi ipsi, non peccaret non observando votum, et idem est de juramento quantum ad hoc.

Rursus si aliquis voveret dicere septem Psalmos singulis diebus, et videret majus obsequium esse Deo ex natura rei meditari tanto tempore, aut recitare Rosarium, aut visitare infirmum, nec posset utrumque facere, in tali casu non obligaretur ad recitandos Psalmos ex jure naturæ, si vellet illa alia opera facere ; quæ est sententia communior cum Divo Thoma 2. 2. *quæst.* 88. Rodriquez § 9. *num.* 106. Cajetano *v. voti commutatio*, Medina *cap.* 14. *summæ*, Ludovici a Cruce *in expositione Bullæ Cruciatæ*, *disp.* 1. *cap.* 7. *dub.* 3. *num.* 5. *et* 8. ubi plures alios citat. Ratio autem est, quia alias qui promitteret dare Ecclesiæ cereum, non satisfaceret dando calicem aureum, et quia lex naturæ nunquam obligat necessario ad omittendum majus bonum. Et hæc est ratio, ob quam existimo non obligare promissionem matrimonialem in casu ingressus Religionis, nec residentiam Episcopalem in casibus, quibus cum ipsis dispensari posset, quando scilicet majus bonum sequeretur ex absentia, quam ex residentia, sive a parte rei, sive in æstimatione morali.

Dices, illa causa quam requirit Pontifex, ut dispenset in voto vel juramento, vel est causa, ob quam non obligat jus naturale, vel non est talis causa ; si non sit talis causa, ergo Pontifex concedens facultatem non observandi votum vel juramentum, proprie dispensat, quia concedit facultatem faciendi aliquid in circumstantiis, in quibus obligaret jus naturale ad id non faciendum, nisi adveniret voluntas Pontificis ; si sit talis causa, ergo non esset necessario recurrendum ad Pontificem pro dispensatione, quod est contra praxim communem Ecclesiæ. 177. Replica.

Respondeo, persistendo adhuc in præmissa doctrina, causam esse talem, ob quam non obligat jus naturæ ; sed nego quod propterea non debeat recurri ad Pontificem, quia id posset esse necessarium, ut declararet causam esse talem causam. Quemadmodum enim licet aliquis esset certus quod res aliqua esset sua, non posset Quoties dispensat Pontifex in voto, aut juramento, ipsum jus naturale non obligat ad illa. Tamen debet recurri ad Pontificem quandoque, et cur ?

tamen aliquando ipsam sibi vindicare propria auctoritate, sed deberet expectare sententiam Judicis: ita similiter, licet aliquis esset certus quod causa esset legitima causa, ob quam non obligaret hic et nunc jus naturale, tamen non deberet propria auctoritate facere illam rem, sed deberet expectare declarationem eorum Superiorum, quibus ea facultas declarandi esset concessa, præsertim cum absque gravissimo damno suo, vel aliorum posset expectare.

Ad quæ addendum est, quod fortassis quando constaret causam esse talem, spectatis omnibus circumstantiis, ob quam Pontifex daret dispensationem, tum ex natura rei non esset petenda dispensatio, nisi vel ob consuetudinem, vel ob legem positivam et ordinationem Ecclesiæ, quæ sufficienter colligitur ex communi praxi omnium recurrentium semper ad Pontificem, vel alios superiores pro dispensatione in votis, et non infringentium ea, nisi ea obtenta, et etiam ex multis particularibus statutis et legibus.

178. Quod maxime autem contra hanc doctrinam facit, est, quod secundum eam Pontifex non tam dispensaret quam declararet, aut sententiaret legem naturalem non obligare in circumstantiis, in quibus conceditur dispensare. Sed hoc non videtur ita esse, primo, quia ipse utitur dum sic dispensat, verbo *dispensationis* simpliciter. non secus ac quando revera dispensat in lege positiva sua, nec ex natura dispensationis, quatenus exprimitur per verba Pontificis, aut scripta, potest desumi ulla prorsus differentia in utroque illo casu, et quando scilicet dispensat in lege naturali, et quando dispensat in lege positiva; ergo dicendum est, vel quod in neutro, vel quod in utroque dispensat casu. Secundo, quia manifestum videtur quod non sit talis occasio, aut causa, (seclusa voluntate Pontificis) ob quam jus naturale non obliget ad residentiam Episcoporum, ad quam alias obligaret, quoties Pontifex dat licentiam Episcopis non residendi; ergo vere et proprie dicendus est dispensare cum illis in talibus casibus, quamvis forte in aliis casibus non dispensaret, quod sufficit ad impugnationem nostræ doctrinæ.

Replica præcipua ex eo quod utatur Pontifex de facto verbo dispensandi.

Sed ad hæc responderi potest negando minorem. Ad cujus primam probationem, dico verbum *dispensatio* esse æquivocum, et significare aliquando quemcumque actum superioris, quo fit, ut in his aut illis circumstantiis sit aliquid licitum, quod alias sine illo actu non censeretur licitum, sive ille actus sit proprie dicta dispensatio, sive non; et in hoc sensu utitur Pontifex verbo *dispensationis* in casibus juris naturalis, de quibus agimus.

Aliquando vero significat dispensationem proprie dictam *supra* explicatam, et in hoc sensu non utitur Pontifex verbo *dispensationis* in illis casibus. Nec refert quod simpliciter utatur isto verbo æque in illis casibus ac in aliis juris positivi humani, in quibus proprie eo utitur, et quod non possit ex natura verborum colligi eum non eodem sensu eo uti in utrisque casibus; nam non colligimus ex natura verborum diversitatem acceptionis in illis casibus, sed ex natura rei subjectæ, nimirum quia materia casuum juris positivi humani est ita subjecta Pontifici, ut possit absque

ulla causa antecedente suam volitionem dare licentiam in ea operandi vel non operandi, quod est proprie posse dispensare, propterea dicimus eum proprie dispensare, dum dat licentiam, quia vero materia juris naturæ est talis naturæ, ut Pontifex non possit sine causa rationabili antecedenti suam voluntatem, dare licentiam eam operandi, si sit prohibita, aut non operandi, si sit præcepta, propterea dicimus quod quando dat facultatem operandi, interveniat talis causa, atque adeo proprie non dispenset. Utitur autem isto modo loquendi; tum quia perinde est quantum ad praxim fidelium; tum quia magis conducit ad timoratorum simplicium scrupulos tollendos, quemadmodum dat sæpissime privilegium faciendi multa in casibus, in quibus alias liceret ea facere, et consequenter in quibus revera non dat verum privilegium, ut scilicet timoratorum conscientiis, qui dubitarent aut timerent sibi ea facere non licere, consulat, de quo Auctores communiter.

Ad secundam probationem minoris respondeo primo, falsum supponi tam in ea, quam in exemplo ultimo contra nostram conclusionem proposito, nempe ex Concilio Tridentino colligi quod Episcopi teneantur de jure naturæ residere in suis Diœcesibus, nam *in sess.* 23. *cap.* 1. *de reformatione*, ubi de hoc agit, dicit tantum esse præceptum divinum, ut Episcopi faciant multa, quæ nisi assisterent suis gregibus, non possent facere. *Cum præcepto*, inquit, *divino mandatum sit omnibus, quibus animarum cura commissa est, oves suas cognoscere, pro his sacrificium offerre, verbique divini prædicatione, Sacramentorum administratione, ac bonorum omnium operum exemplo pascere, pauperum, aliarumque miserabilium personarum curam paternam gerere, et in cætera munera pastoralia incumbere, quæ omnia nequaquam ab iis præstari et impleri possunt, qui gregi suo non invigilant, neque assistunt, sed mercenariorum more deserunt, sacrosancta Synodus eos admonet et hortatur, ut divinorum præceptorum memores, factique forma gregis, in judicio ac veritate pascant et regant.* Sed ex his nullo modo habetur quod residentia esset de jure naturæ, quamvis forte habetur quod sit de jure divino, cum non sit idem esse de jure divino, et de jure naturæ, ut patet. Probatur minor, quia ex illis verbis non potest haberi quod residentia sit de alio jure quam de jure illo, ex quo obligantur Episcopi ad præstanda quæ præstare non possunt sine residentia. At ex Concilio non habetur quod ea præstare tenentur ex jure naturæ, sed ex præcepto divino; ergo non habetur quod teneantur ad residentiam jure naturæ, sed tantum quod ad eam teneantur jure divino; si tamen hoc ipsum colligatur ex Concilio satis clare, de quo sane dubitare posset, cum omnia illa, ad quæ dicit eos Concilium teneri, præstari possint ab illis non residentibus corporaliter, nec assistentibus immediate et personaliter in iisdem Ecclesiis. Sed quidquid sit de hoc, cujus examen alio remittendum est, cum non spectet ad propositum,

Respondeo secundo, Pontificem nunquam dispensare de facto cum Episcopis ut non resideant pro eo tempore, pro quo est obligatio juris, 181.

Pontifex non dispensat in residentia Episcoporum quan-

do obligat jus naturæ, aut divinum.

aut naturæ aut divini ad residendum, nisi ob gravissimam causam, talemque, ob quam merito existimare possit, nec Deum, nec naturam obligare ad residentiam. Quando autem ob leves causas dispensat, si tamen id unquam faciat, id solum contingit, quando ejus præsentia non est ita necessaria aut utilis gregi, quin prudenter existimari possit quod nec Deus, nec natura obliget sub peccato, saltem mortali, ad residentiam.

Sent. Aversæ de dispensatione in residentia.

Aversa *quæst.* 94. *sect.* 3. § *Ad omnia*, dicit Pontificem, quando dat veniam non residendi Episcopis, non dispensare in lege naturæ, quia dat illam veniam, relaxando promissionem Episcopi ad residendum. Et quemadmodum si aliquis sibi promittenti dare centum scuta, ignosceret illa scuta, eo ipso efficeret ut iste non obligaretur ipsi promissioni ; et tamen non dispensaret cum ipso, quia scilicet tolleret obligationem per relaxationem promissionis, ita etiam in casu proposito, Pontifex licet tolleret obligationem residendi ortam ex promissione Episcopi, non tamen dispensando hoc faceret, sed relaxando illam promissionem.

Sent Suarii de eadem.

Suarez etiam *lib.* 2. *cap.* 14. dicit non obligari Episcopum, nisi ex pacto inito cum Ecclesia, in quo pacto includebatur subordinatio ad superiorem Pastorem Ecclesiæ, ita scilicet, ut si iste superior Pastor in se recipiat curam Ecclesiæ, aut statuat hoc vel illo particulari modo ipsi esse providendum, eo ipso Episcopus non obligetur ad residentiam ex vi sui pacti, quamvis proprie cum ipso non dispensetur. Quando autem Pontifex dispensat cum ipso, quasi in se accipit curam Ecclesiæ, et statuit ipsi esse providendum absque assistentia Episcopi, unde tum non proprie dispensat ; similiter respondent iidem Auctores quando dispensat Pontifex in votis, juramentis, aut matrimonio rato, eum non proprie dispensare, sed relaxare promissionem, quæ in illis casibus fit.

Sed hæc doctrina, nisi accommodetur nostræ, (quod an possit bene fieri, necne, modo non curo) non placet mihi, nam in primis si ex pacto aliquo Episcopi cum Ecclesia sua oriretur ut residere deberet in ea, ipsamet Ecclesia posset relaxare illud pactum, nec esset recurrendum ad Papam, quod credo neminem dicturum, quandoquidem illa residentia sit ex jure divino, ut patet ex Tridentino, et quandoquidem semper recurratur ad Papam. Deinde si esset ex pacto, posset Episcopus expresse negare pacisci de illa residentia, et posset Pontifex admittere hoc sine ulla causa, quod etiam videtur absurdum ; non ergo ex hoc oritur ista obligatio, sed ex præcepto divino positivo vel naturali, quo præcipitur, ut qui curam Diœcesis assumit, sive paciscatur, sive non de residentia, resideat.

Deinde quamvis esset illa obligatio ex pacto, profecto non credo Pontificem posse relaxare pactum aut promissionem illam, nisi ubi subest debita causa, qua sine Ecclesiæ istius gravi in commodo, aut ob magnum emolumentum Ecclesiæ universalis, aut boni publici, aut longe majori bono ipsius Episcopi, aut aliorum, quam esset in commodum Episcopatus, posset aut deberet fieri ista non residentia. Quando autem adesset talis causa, quamvis Pontifex non relaxaret istam promissionem aut

pactum, ex natura rei, non videtur quod lex naturalis aut divina obligaret ad illam residentiam, licet ob vitandas inconvenientias multas, quæ orirentur ex nimia Episcoporum facilitate ad persuadendum sibi subesse tales causas, quando revera non subessent, consulto ordinatum sit ab eodem Concilio Tridentino, ut Pontifex cognoscat, et determinet sufficientiam causæ quando potest commodum recurri.

Confirmatur hoc, quia Pontifex non potest relaxare promissionem, aut pactum initum cum aliquo de dando ipsi centum scuta, nisi ob causam legitimam, verbi gratia, vel dando ipsi æquivalentem summam, vel quando majus bonum Reipublicæ oriretur ex eo quod hîc et nunc non observaretur istud pactum ; ergo nec potest relaxare promissionem Episcopi, aut pactum ejus cum Ecclesia sine sufficienti causa, ob quam scilicet merito posset existimare quod nec lex naturalis, nec divina obligaret, et consequenter quando dispensat cum Episcopo non id facit relaxando præcise promissionem, nec per veram dispensationem.

Et eodem modo potest impugnari illud de cæteris promissionibus et votis, ac etiam de matrimonio rato, nimirum quod Pontifex non possit præcise tollere illarum obligationem per relaxationem, modo quo explicant adversarii, sed solum declarando quod in illis circumstantiis, in quibus dat licentiam, ut non observentur, non obliget jus naturale aut divinum ad eorum observantiam.

Probatur ultimo nostra conclusio, et simul confirmatur prædicta impugnatio Suarii et Aversæ. Non est ulla ratio aut sufficiens auctoritas unde colligatur Papam habere auctoritatem, aut dispensandi in præcepto ullo legis naturæ, aut relaxandi promissiones, vota aut pacta, nisi in casibus in quibus prudenter judicare posset quod lex naturæ, aut divina non obligarent ad eorum observantiam ; sed in talibus casibus non dispensaret dispensatione proprie dicta, de qua hîc agimus ; ergo non est dicendum quod possit ullo modo dispensare tali dispensatione. Minor patet, quia dispensatio proprie dicta fit solum in casibus, in quibus, ea non data, lex obligaret. Consequentia est evidens.

...nis, et impugnatio doctrinæ jam præmissæ ex Suario et Aversa.

Non est ratio ob quam Pontifex possit dispensare in præceptis naturæ.

Probatur major, in qua sola potest esse difficultas, primo quoad rationem, quia eatenus esset aliqua ratio, quia esset expediens Reipublicæ, ut hîc et nunc posset dari talis dispensatio aut relaxatio. Sed quoties esset expediens Reipublicæ, ut daretur talis facultas aut relaxatio, non posset lex naturalis obligare ad aliquid faciendum ; lex enim naturalis non obligat ad faciendum aliquid, cujus affectio non esset expediens Reipublicæ, cum lex naturalis sit, aut id quod demonstrat id quod ex natura sua est expediens, aut illud ipsum quod est expediens, aut convenientia rei expedientis, vel disconvenientia rei non expedientis.

Nec auctoritas.

Probatur secundo eadem major quoad auctoritatem ; tum quia non potest assignari ; tum quia non videtur ulla ratione congruum, ut tribueretur facultas ab aliquo homine faciendi aliquid, quod ex natura rei, et secundum quod exigeret humana natura, ut rationalis est, non solum non esset bonum aut indifferens, sed etiam esset malum et disconveniens isti naturæ.

185. *Replica contra hoc hoc ultimum.* Dices illam facultatem concessam fuisse in illis verbis : *Quæcumque solveritis super terram, erunt soluta et in cœlis*, Matth. 18.

Qualem potestatem recepit Pontifex. Matth. 18. Contra, quia potestas hîc concessa non potest extendi ad aliquid, nisi quod non disconvenit ex natura sua, aut ex ordinatione divina fieri, alias posset dici quod ratione ejus posset Papa dispensare in mendacio, homicidio innocentis sine causa, imo etiam et in odio Dei, quod est absurdissimum ; ergo ut intelligatur extendi ad dispensationem in præceptis juris naturæ, aut relaxatione votorum aut promissionum, debet prius ostendi quod ex natura sua non disconveniant illa ; sed id ostendi non potest, et certe posset independenter a prædicta auctoritate colligi quod Papa haberet illam facultatem dispensandi et relaxandi. Eo enim ipso quo est caput Ecclesiæ, posset optime colligi quod talis auctoritas concessa esset illi, imo deberet etiam dici quod Regibus et Principibus in suis territoriis esset concessa, nam in primis nihil impediret ; et præterea valde congruum esset, ut possent disponere de omnibus ad Rempublicam pertinentibus, præsertim iis, quæ concernerent regimen temporale, secundum omnem rationem non disconvenientem naturæ rationali.

186. *Confirmatio. Perturbaretur respublica si facultas proprie dispensandi esset concessa Regibus, aut Pontifici.* Confirmatur, quia si posset Papa aut Rex aliquis juste relaxare vota aut promissiones absque tali causa sufficienti, ob quam secundum rectam rationem posset judicari quod lex naturalis non obligaret ad observantiam votorum aut promissionum, perturbaretur multum ordo Reipublicæ ; nemo enim deberet fidere promissionibus, præsertim magni momenti, quia posset timere quod Papa aut Rex relaxaret illa, sed certe hoc valde perturbaret Rempublicam. Nec sane refert an Papa per veram dispensationem posset efficere absque tali causa, ut quis non observaret vota aut promissa ; an vero id faceret relaxando illa sine vera dispensatione, ut asserunt Aversa, Suarez, et alii, quia in utroque casu perinde quis timere posset, quod daretur facultas, et consequenter posset dubitare de promissis omnibus.

Dices similiter posse quem dubitare de promissis ac votis, si Deus ipse posset dispensare in illis, aut ea relaxare ; sed supra concessum est Deum posse dispensare in illis, aut saltem tollere obligationem earum ex mera libertate sua absque ulla causa : ergo hæc ratio vel non valet, vel certe contra nos etiam militat.

Respondeo negando majorem, quia non debemus rationabiliter timere quod Deus sit facturus illa, quæ non potest facere, nisi de potentia absoluta, sed non nisi de tali potentia potest dispensare in præceptis juris naturæ. Deinde non tam valet ad perturbandam Rempublicam, quod ex dispositione particulari et libera Dei aliquid præjudiciosum nobis posset ordinari, quam si in manibus hominis alicujus id esset situm ; unde certum est nos de facto non timere, quod Deus sit subtracturus miraculosum concursum conservativum nostri, ut sine dubio facere posset, cum tamen sine dubio timeremus, si id esset in manibus ullius hominis viatoris aut Diaboli ; cujus ratio est, quod licet id sit in manu Dei, habemus experientiam quod non nisi raro aut forte nunquam id faciat, et quod

infinitæ ejus bonitati et sapientiæ possemus confidere, nobisque persuadere id eam non facturam præsertim sine nostra culpa ; at si id esset in hominis potestate, cum omnis homo sit mendax, et ducatur variis passionibus, nec videmus liberum ullum fere esse aliquibus imperfectionibus, merito potuissemus nobis timere.

Et si dicatur quod ita illa facultas esset concessa hominibus, ut tamen Deus haberet curam, ne unquam uterentur ipsa, aut saltem, ut non uterentur nisi rarissime ; contra est primo, quod hinc sequitur non esse Reipublicæ necessarium concedi talem hominibus ullis potestatem. Quomodo enim posset potestas aliqua esse necessaria Reipublicæ, quæ nunquam, aut non nisi rarissime in actum potest exire ? Deinde non constat nobis Deum talem assistentiam dedisse Pontifici, quin posset semper libere facere quidquid non est malum, ut fiat ; non esset autem malum, ut supponitur, quod ipse interficeret aut relaxaret vota ac promissiones.

Per hanc autem probationem patet solutio ad fundamentum rationis eorum Auctorum, qui tenent Papam posse dispensare, nempe quia illa facultas dispensativa potest esse valde necessaria Reipublicæ, ut scilicet in aliquibus occasionibus, quibus conduceret fidelium saluti, ut non observarent præcepta naturalia, possit haberi dispensatio, ut non observentur ; ergo est admittenda illa facultas.

Patet, inquam, ad hoc fundamentum ex jam dictis, negandum enim est antecedens, imo potius erit utile et expediens Reipublicæ ut non concedatur.

Hæc dicta sufficiant quantum ad considerationem speculativam hujus controversiæ. Quantum autem ad praxim, partim parum refert quid teneatur, partim multum refert. Parum enim refert, quantum ad casus, qui de facto acciderunt, et in quibus solet Pontifex dispensare, an per veram et rigorosam dispensationem dispenset, an vero dispenset dispensatione large accepta ; et si hujusmodi dispensatione utatur, parum etiam ad praxim refert, an tantum declaret jus naturale in illis casibus non obligare, ut nos hactenus docuimus ; an vero mutet materiam, addendo vel tollendo aliquam conditionem, ob quam non cadit sub jure naturali, relaxando scilicet promissionem, aut condonando debitum satisfaciendi voto, ut magis communiter docent recentiores, perinde, inquam, est quantum ad praxim, quæ de facto habetur, quid horum dicatur, quia sufficit ad praxim quod Pontifice dante licentiam, possit quis licite facere ea quæ fieri posse concedit, quidquid sit de natura istius licentiæ. 188.

Quid in hac controversia utile est ad praxim.

Multum autem referre posset vera resolutio hujus rei, quantum ad sciendum an Pontifex posset absque ulla sufficienti causa dare licentiam non observandi vota aut promissiones ; nam si possit ipse vere et proprie dispensare, tum posset dare illam licentiam absque tali causa ; si autem non possit dispensare dispensatione proprie dicta, tum non poterit dare illam licentiam absque tali causa, ut probabilius ego judico.

Si autem non exigatur bona causa, quando daret Pontifex licentiam non observandi vota aut promissiones, perinde est ad praxim, an illa licentia

esset vera dispensatio, an vero mutatio materiæ talis, per quam fieret, ut non comprehenderetur sub obligatione juris naturalis, sub qua alias fuisset, nisi esset facta illa mutatio. Unde quod solum scitu necessarium ad praxim id esset, an Pontifex posset ex mera libertate sua, sine ulla causa, aut sine causa, ob quam posset judicari quod lex naturalis a parte rei non obligaret, dare licentiam non observandi vota aut promissiones, an vero id non posset facere, qua de re patet ex dictis nostram sententiam esse quod non possit.

189. An possit lex naturalis corrigi, aut emendari, aut exponi per Epikeiam.

Ex hactenus dictis facile ostendi potest quod lex naturalis non possit corrigi, aut emendari, aut accommode exponi per Epikeiam, eo modo quo solet fieri circa leges humanas, quia illa correctio, emendatio et interpretatio per Epikeiam deberet esse sic, ut in circumstantiis aliquibus aut casibus, in quibus revera lex naturalis de facto prohibuit aut præcepit aliqua vel formaliter, vel virtualiter, declararetur tamen quod non deberet extendi lex naturalis ad illa, sed quod deberet benigne quis interpretari quod non voluerit comprehendere dictos casus, sic corriguntur, emendantur, et per Epikeiam benigne exponuntur leges humanæ quandoque, ut, verbi gratia, cum Princeps fert universaliter legem, ne quis ferat arma de nocte, nec vult formaliter ullum casum excludere, aut circumstantias, si contingeret absente Principe aliquis casus, in quo maximum præjudicium sequeretur Reipublicæ, nisi aliquibus personis liceret de nocte ferre arma, benigne quis posset interpretari voluntatem Regis non fuisse extendere se ad illum casum, etsi universali usus sit prohibitione, nec cum tulisset legem, revera ullum casum voluerit formaliter excludere; imo etiamsi tum interrogatus, an ullum prorsus casum exciperet, responderet negative, nam posset non obstante ista responsione benigne quis existimare quod propterea sic responderit, quia existimavit non futurum casum unquam, qui deberet excipi. Nec solum posset quis per Epikeiam interpretari ejus voluntatem ac legem, sed posset alius Princeps omnino corrigere legem, aut addenda, demendo aliquid quod alter expresse voluit, nec addere, nec demere, quia scilicet poterat rem melius considerare, et prudenter esse ad decernendum id, quod esset melius, et quia posset etiam ex toto abrogare legem prædecessoris, non minus quam ipsemet prædecessor posset.

Lex positiva humana potest corrigi, emendari, et per Epikeiam explicari.

Sed lex naturalis cum sit ipsa convenientia aut disconvenientia actionum, ut *supra* resolvimus, aut ipsæmet propositiones objectivæ, quibus quæ sunt facienda aut non facienda a parte rei independenter a lege positiva, dicuntur esse talia, non patitur hujusmodi Epikeiam aut correctionem; nam Epikeia aut correctio fieret declarando, aut interpretando, aut statuendo aliquid esse faciendum aut non faciendum in circumstantiis, in quibus lex naturalis ordinavit, ut fieret, aut non fieret. Sed si lex naturalis consistit in illa disconvenientia aut convenientia, aut in actu intellectus, quo cognosceretur ista disconvenientia aut convenientia, aut in ipsomet intellectu, ut natus est elicere talem actum (juxta diversos modos philosophandi de lege naturali, de quo supra), certum est quod lex naturalis com-

No... lex...

prehenderet factionem aut non factionem rei in illis circumstantiis; ergo non fieret tum Epikeia aut correctio legis naturalis in prædicto sensu. Cum quo tamen stat quod possit quis hìc et nunc declarare, an in aliquibus circumstantiis occurreret obligatio legis naturalis, in quibus nisi adhiberetur talis declaratio, posset esse dubium, an occurreret necne. Unde hujusmodi interpretationem et declarationem patitur sine dubio lex naturalis, nec de hoc credo posse esse ullam difficultatem inter eos, qui convenirent in explicatione terminorum; quare quæcumque difficultas hujus rei solum videtur esse de nomine; sed jam revertamur ad textus explicationem.

SCHOLIUM.

In hac littera primum dictum, quod est de lege naturæ stricte, est principium practicum ex terminis notum, vel conclusio evidenter, et necessario ex eo deducta. Exemplum primi: *bonum amandum, malum fugiendum;* secundi: *Deus summe amandus.* Quod vero est de lege naturæ large, est aliquid valde consonum legi naturæ stricte, ut divisio rerum huic principio: *pacifice est vivendum.* Ita Doctor hìc, et 4. d. 17. quæst. 1. d. 26. quæst. 1. Secundum dictum, præcepta secundæ tabulæ pleraque dispensabilia sunt per Deum, quia non sunt de Jure naturæ stricte. Probatur primo ex allatis contra Divum Thomam num. 4. Secundo, quia affirmativa secundæ tabulæ non continent bonitatem necessariam ad ultimum finem, nec negativa malitiam necessario avertentem ab eodem; potest enim faciens contra præcepta ista non concipere se averti ab ultimo fine. Ita Occham, Aliaco, Gerson, Alm. Ægid. citati, et D. Bonavent. 1. d. 47. quæst. 4. citans Bernard. de dispensat. cap 5. et omnes Scotistæ. Præcipuum contra hoc argumentum est, quod daretur bellum utrinque justum, contra communem sine ignorantia, quia dispensatus ad occidendum posset oppugnari per invasum, et sic utrinque juste et scienter pugnaretur. Sed de potentia absoluta forte hoc non est inconveniens, quia etiam de facto id videtur multis casibus admitti. Soto 5. de justit quæst. 1. art. 7. ait putantem se bona fide pugnare, posse aggredi alterum, quem scit innocentem. Item reus condemnatus contra scientiam privatam judicis, potest resistere, secluso scandalo secundum multos citatos a Covarr. 1. var. cap. 2. num. 13. Item si duo in naufragio simul caperent scapham unius tantum capacem, possent pugnare pro ea utrinque juste sine ignorantia. Ita Major 4. d. 15. quæst. 22. Assor. tom. 3. lib. 2. cap. 3. Item duo damnati ad mortem, vel ad duellandum, possent juste duellare, secundum Majorem 4. d. 15. quæst. 23. Assor. 3. tom. lib. 2. cap. 5. quæst. 4. Vide ipsum ibi cap. 7. quæst. 2. et Sayrum lib. 7. cap. 2. num. 15. Petrum Navarrum 2. de restit. cap. 3. num. 148. Lessium lib. 2. c. 13. num. 30. qui alios casus similes tractant. Tertium dictum, præcepta primæ tabulæ, sumpta negative, sunt indispensabilia. Ratio est opposita rationi allatæ pro secundo dicto. In hoc omnes conveniunt, præter Occham, Aliaco, Gerson, et Alm. citatos.

Ad quæstionem igitur dico (d) quod aliqua possunt dici esse de lege naturæ dupliciter: Uno modo tanquam prima principia practica, nota ex terminis, vel conclusiones necessario sequentes ex eis; et hæc dicuntur esse strictissime de lege naturæ. Et rationes contra primam opinionem probant quod in talibus non potest esse dispensatio, quas concedo; sed talia non sunt quæcumque præcepta secundæ tabulæ, quia rationes eorum quæ ibi præcipiuntur vel prohibentur, non sunt principia practica simpliciter necessaria, nec conclusiones simpliciter necessariæ. Non enim in his, quæ præcipiuntur ibi, est bonitas necessaria ad bonitatem ultimi finis, convertens ad finem ultimum; nec in his quæ prohibentur, est malitia

5. Quæ sint de lege naturæ, stricte loquendo, illa sunt indispensabilia, talia non sunt secundæ tabulæ.

necessario avertens a fine ultimo, quin si bonum istud non esset præceptum, posset finis ultimus amari et attingi ; et si illud malum non esset prohibitum, staret cum eo acquisitio finis ultimi.

6. Duo prima mandata primæ tabulæ sunt de lege naturæ, stricte loquendo.

De præceptis autem primæ (e) tabulæ secus est, quia illa immediate respiciunt Deum pro objecto : Duo quidem prima, si intelligantur esse tantum negativa, primum : *Non habebis deos alienos* ; secundum : *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, id est, non facies Deo tuo irreverentiam : ista sunt stricte de lege naturæ, quia sequitur necessario, si est Deus, est amandus ut Deus, et quod nihil aliud est colendum tanquam Deus, nec Deo est facienda irreverentia ; et per consequens in istis non poterit Deus dispensare, ut aliquis possit licite facere oppositum talis prohibiti.

7. 3. Præceptum quomodo est de lege naturæ ?

Tertium præceptum (f), quod est de Sabbato, est affirmativum tanquam ad aliquem cultum exhibendum Deo determinato tempore, et quantum ad determinationem hujus temporis vel illius, non est de lege naturæ, stricte loquendo. Similiter, nec ad partem negativam, quæ includitur, qua scilicet prohibetur actus servilis pro tempore determinato, prohibens a cultu tunc exhibendo Deo ; ille enim actus non prohibetur, nisi quia impediens vel retrahens ab isto cultu qui præcipitur. Sed an sit de lege naturæ stricte hoc præceptum de Sabbato, quantum ad cultum pro aliquo tempore determinato exhibendum Deo, dubium est ; quia si non, igitur absolute Deus posset dispensare, quod homo toto tempore vitæ suæ non haberet bonum motum circa Deum ; quod non videtur probabile, quia sine omni bono *velle* finis ultimi, non potest aliquis habere simpliciter bonum *velle* circa ea quæ sunt ad finem, et ita nunquam teneretur ad bonum *velle* simpliciter ; quia qua ratione non sequitur ex lege naturæ stricte loquendo, quod nunc sit exhibendus cultus Deo, pari ratione nec tunc, et ita pari ratione de quolibet tempore determinato. Et ideo, stricte loquendo, non videtur quomodo possit concludi, quando aliquis teneatur tunc, vel nunc exhibere cultum Deo ; et pari ratione, nec aliquando indistincte, quia ad nullum actum tenetur aliquis pro aliquo tempore indeterminato, ad quem non tenetur pro aliquo tempore signato aliquibus opportunitatibus concurrentibus.

An sit de lege naturæ stricte aliquando Deum colere.

Si autem illud sit de lege naturæ stricte, ita quod sequatur necessario : *Deus non est odiendus*, vel ex aliquo alio dato : *igitur Deus est diligendus*, et hoc aliquando actu elicito circa ipsum ; tunc argumentum illud non tenet a singularibus ad universale, sed est fallacia figuræ dictionis, sicut in aliis a pluribus determinatis ad unam determinatam. Si autem illud tertium præceptum non sit de lege naturæ stricte, tunc judicandum est de illo, sicut de præceptis secundæ tabulæ.

Alio modo dicuntur (g) aliqua esse de lege naturæ, quia sunt multum consona illi legi, licet non sequantur necessario ex principiis practicis, quæ nota sunt ex terminis, et omni intellectui apprehendenti sunt necessario nota ; et hoc modo certum est omnia præcepta etiam

secundæ tabulæ esse de lege naturæ, quia eorum rectitudo valde consonat primis principiis practicis necessario notis.

Ista distinctio potest declarari in exemplo, nam supposito isto principio Juris positivi, pacifice esse vivendum in communitate vel politia ex hoc non sequitur necessario, igitur quilibet debet habere possessionem distinctam a possessione alterius; posset enim stare pax in convivendo, etiamsi omnia essent eis communia. Nec etiam supposita infirmitate illorum qui convivunt, est necessaria illa consequentia. Sed tamen possessiones esse distinctas pro personis infirmis valde consonat pacificæ conversationi; infirmi enim magis curant bona sibi propria quam bona communia, et magis vellent appropriare sibi communia bona quam communitati, et custodibus communitatis, et ita fieret lis et turbatio. Et ita est fere in omnibus Juribus positivis, quod licet sit aliquod principium, quod est fundamentum in condendo alias leges vel Jura, tamen ex illo principio non simpliciter sequuntur leges positivæ, sed declarant sive explicant illud principium quantum ad certas particulas; quæ explicationes consonant valde principio naturali universali.

ni -u- na o- am ni- ges ræ do le- ræ.

Sic igitur omnia recolligendo, primo negatum est omnia præcepta secundæ tabulæ esse de lege naturæ, stricte loquendo. Secundo, concessum est duo prima primæ tabulæ esse de lege naturæ, stricte loquendo. Tertio, dubitatum est de tertio primæ tabulæ præcepto; et quarto concessum est omnia esse de lege naturæ, large loquendo.

COMMENTARIUS.

(d) *Ad quæstionem igitur dico*, etc. Præmissa impugnatione explicationum, quas solent dare Thomistæ de dispensationibus factis in præceptis Decalogi, ostensoque in genere quod possit Deus proprie dispensare in aliquibus Decalogi præceptis, nunc resolvit quæstionem principalem, an scilicet præcepta Decalogi sint juris naturæ, et præterea in particulari docet in quibus præceptis Deus possit dispensare, et quibus non possit. 191. An præcepta Decalogi sunt juris naturæ ?

Primo ergo dividit ea quæ sunt juris naturæ, in duas classes, quarum prima est eorum quæ sunt aut principia prima practica, ut *bonum est faciendum, malum fugiendum;* aut conclusiones ex iis necessario sequentes, et hujusmodi, inquit, sunt strictissime de jure naturæ, nec in iis dispensari potest, ut probant rationes contra primam opinionem, hoc est, contra partem negativam hujus quæstionis. Duas enim tantum præmisit adhuc sententias de quæstione principali, unam negativam pro qua faciunt argumenta principalia in initio textus proposita *n.* 1. alteram affirmativam, quam proposuit *n.* 2. § *hic dicitur quod sic;* hujus ergo sententiæ rationes dicit hic tantum probare contra primam, quod quæ sunt in hac secunda classe præceptorum juris naturæ, nempe quæ sunt strictissime de jure naturæ, sint indispensabilia. Dupliciter aliqua possunt dici juris naturæ.

Unde in hoc ipse convenit cum illa secunda opinione, sed disconvenit in alio, nam secunda sententia asserit omnia præcepta Decalogi præter tertium esse hoc modo de jure naturæ, et inde infert illa omnia esse indis-

Præcepta secundæ tabulæ Decalogi non sunt de jure strictissimo naturæ.

pensabilia. Doctor vero contra negat omnia præcepta Decalogi esse de hac prima classe juris naturæ, hoc est eorum quæ sunt juris naturæ strictissime, et consequenter negat ea omnia esse hoc modo indispensabilia de potentia absoluta, quod et supra in genere abunde probatum est, etiam per hanc ipsam rationem, quæ hic proposita est, nempe, quia non omnia illa habeant ex se bonitatem necessario convertentem ad ultimum finem quæ in Decalogo præcipiuntur, nec quæ prohibentur malitiam disconvenientem, aut avertentem necessario ab ultimo fine, quia quamvis aliquis nec amaret aliqua ex his, quæ præcipiuntur, nec odio haberet aut fugeret ea quæ prohibentur, adhuc bene posset quis amare ultimum finem, eumque acquirere.

192. Prima difficultas contra præmissam doctrinam.

In hoc Doctoris discursu aliquot difficultates explicandæ sunt: Una est circa illam divisionem præceptorum juris naturæ, cujus unum membrum adhuc propositum est, alterum vero proponitur postea § *alio modo dicuntur;* nam si omnia illa sunt hujus primæ classis, quæ sunt principia prima practica, aut conclusiones ex illis deductæ, et si omnia talia sunt indispensabilia, ullo modo, ut fatetur Doctor, sequi videtur præcepta secundæ tabulæ esse hujus primæ classis, atque adeo indispensabilia secundum eum, quod tamen est contra ipsummet. Probatur sequela, quia omnia illa sunt principia vel conclusiones practicæ, quæ ita independenter a positiva voluntate præcipiunt vel prohibent aliqua, ut peccaretur, si contra præceptionem aut prohibitionem fieret; nam nisi essent principia practica, vel conclusiones practicæ ex talibus principiis necessario deductæ, non videtur unde possent habere talem vim obligandi, ut contra faciendo peccaretur; nec potest assignari ratio, cur ulla alia dicantur principia practica aut conclusiones practicæ necessario sequentes ex principiis talibus, nisi quod habeant talem vim obligandi ex natura independenter ab omni actu voluntatis humanæ aut divinæ. Sed sic est quod occisio innocentis, furtum, adulterium, honoratio parentem, sunt ex se talis naturæ independenter ab omni actu voluntatis divinæ aut humanæ, ut quis peccaret faciendo quodcumque ex tribus primis, et non faciendo quartum tempore opportuno; ergo illa sunt de prima classe juris naturæ, et consequenter sunt de jure naturæ strictissime, atque adeo indispensabilia, sed si quæ alia præcepta secundæ tabulæ non essent de illa classe, maxime illa; ergo omnia præcepta secundæ tabulæ sunt strictissime de jure naturæ, ac propterea secundum se indispensabilia, et consequenter Scotus male id negat.

Ad hanc difficultatem respondeo, omnia præcepta Decalogi esse principia prima practica, vel conclusiones ex iis deductæ, propter rationes jam præmissas, nec aut id esse contra Scotum, aut inde sequi quod sunt indispensabilia. Quod quidem quantum ad hoc secundum de indispensabilitate probatur, quia, ut *supra* dixi, bene potest fieri ut aliquid secundum se sit faciendum, aut non faciendum sub pœna peccati independenter ab omni actu positivo voluntatis ullius, quod tamen ex suppositione alicujus actus voluntatis posset non esse faciendum aut esse faciendum; unde posset consequenter aliquid tale esse

dispensabile, nam posset fieri quod ipsemet actus voluntatis quo fieret ut quod sine ipso esset faciendum, cum ipso non esset faciendum, aut quod sine ipso non esset faciendum cum ipso esset faciendum; posset, inquam, fieri quod ille ipse actus voluntatis esset dispensatio, et consequenter quandoquidem ille actus voluntatis posset adesse, illud præceptum esset dispensabile.

Quantum autem ad Scotum, dico eum non velle quod omnia principia prima practica et conclusiones inde deductæ, sint juris naturalis strictissimi, sed solum vult quod illa principia et conclusiones sint juris illius strictissimi, quæ sic se habent, ut nulla voluntate accedente possint aliter se habere. Unde quamvis omnia præcepta secundæ tabulæ essent principia prima practica, aut conclusiones inde deductæ, modo tamen non essent talia principia, quæ per accessum voluntatis ullius possent mutari, non sequeretur, secundum Scotum, quod essent juris naturalis strictissimi, aut indispensabilia.

Itaque jus naturale potest dividi primo in jus naturale proprium et strictum, et in jus naturale improprium et largo modo. Jus naturale primo modo est id quod obligat ad faciendum, vel non faciendum independenter ab actu ullius voluntatis, ita ut quamvis nulla daretur voluntas, quis transgrediendo peccaret. Et in hoc sensu in initio hujus quæstionis egimus de jure naturæ, statuimusque in quonam formaliter consistit, et comprehendit sine dubio omnia Decalogi præcepta præter tertium, nec propterea tamen omnia sunt indispensabilia. Jus naturale improprium et largo modo, est omne illud quod ex se esset valde congruum naturæ rationale, ut fieret aut non fieret, quamvis si contra fieret non peccaretur, ut verbi gratia, divisio rerum pro hoc statu, et plurima ex illis, quæ per leges positivas sunt ordinata. Dico autem *plurima*, quia omnia sine dubio non sunt talia, sed quædam omnino indifferentia, ita ut non magis ipsa quam opposita ex natura rei sint consona naturæ, quale forte est illud quod filius debet succedere in hæreditate patri, ut communius jam apud nationes civiles statutum est; cum tamen fortassis id magis naturæ consonum non sit, quam quod hæreditas æque divideretur in omnes filios, aut quod hæreditati acceptæ a majoribus possidendæ succedat non filius patri, sed senior ex eadem familia, ut olim in Hibernia moris erat, de quo forsan alio loco fusius agam.

Quid jus naturale improprium.

An successio primogeniti hæreditatem patris sit de jure naturæ.

Jus naturale strictum et proprium rursus dividi potest in ea quæ sunt ita facienda, aut non facienda, ut nulla voluntate accedente fieri possit, ut non sint talia, cujusmodi sunt aliqua præcepta primæ tabulæ, ut *Deus non est odio habendus*; *Deo non est irreverentia exhibenda*; *non sunt colendi falsi Dei*, et aliqua etiam secundæ tabulæ, ut *non est pejerandum*, secundum communem sententiam, de quo postea; et in ea, quæ licet ex se sint facienda aut non facienda, non tamen ita, quin accedente aliqua voluntate, possent non esse sic facienda et non facienda, et hujusmodi sunt aliqua præcepta secundæ tabulæ, ut *supra* ostendimus, et aliqua etiam primæ, ut postea videbimus. 195.

Jus naturale proprium dividitur in strictum et strictissimum.

Quæ sunt juris naturalis proprii et stricti primo modo, ut discriminentur

Quæ sunt de jure naturæ strictissimo sunt indispensabilia.

ab iis quæ sunt juris naturalis proprii et stricti secundo modo, optime dici possunt esse de jure naturæ strictissime, quia magis strictæ sunt obligationis, quam quæ sunt de jure naturæ ullo alio modo; et quæ sunt de jure naturæ proprio secundo modo, licet sint stricte de jure naturæ, tamen in comparatione ad illa priora possunt dici esse de jure naturæ large, hoc est, minus stricte, quam illa priora. Hæc ergo quæ sunt de jure naturæ illo primo modo, sunt indispensabilia secundum Scotum, et secundum eumdem non omnia præcepta secundæ tabulæ sunt sic de jure naturæ, nec sunt principia talia practica, aut conclusiones tales practicæ quin possint mutari, accedente voluntate aliqua, præsertim divina, per quod patet ad præmissam difficultatem.

Præcepta omnia secundæ tabulæ non sunt de jure naturæ strictissimo.

196. Quod autem sit hujusmodi differentia inter præcepta juris naturæ, ut aliqua accedente voluntate aliqua divina possint esse licita, quæ alias ex se essent illicita, aliqua vero non possint, ab omnibus concedi debet; nam omnes fatentur occisionem, quæ secundum se esset illicita, fieri posse licitam imperante Deo, et promissiones, juramenta aut vota, quæ de jure naturæ essent observanda, volente Deo posse non observari, sine illa voluntas divina quæ accederet, esset dispensatio proprie dicta, ut nos contendimus posse fieri, sive non sit dispensatio, sed mutatio materiæ, aut relaxatio promissionis aut obligationis, ut tenent adversarii.

Probatur differentia majoris et minoris obligationis inter præcepta Decalogi, in qua differentia fundatur præmissa divisio.

Similiter omnes concedunt communiter nulla voluntate divina posse esse licitum, ut Deus inhonoretur, ut colantur dii falsi, ut quis mentiatur, nec quidem voluntate, qua mutaretur materia, aut tolleretur obligatio; ergo omnes fateri debent illa quæ sunt juris naturæ dividi posse in ea quæ sunt ita principia, vel conclusiones practicæ, ut non possint ulla volitione aut mutatione res per eas prohibitæ, aut præceptæ, non esse prohibitæ aut præceptæ, et in ea quæ sunt ita principia, et conclusiones practicæ, ut res per ea prohibitæ aut præceptæ, possint aliqua volitione reddi, nec prohibitæ, nec præceptæ. Hoc autem supposito nihil prorsus impedit quo minus priora dicantur sola esse ea quæ sunt strictissime de jure naturæ, et posteriora dicantur quidem de jure naturæ, non tamen ita stricte, et consequenter large, in comparatione ad priora, licet in comparatione ad alia quæ sunt improprie de jure naturæ, hoc est, ea quæ sunt convenientia et disconvenientia naturæ, sed citra obligationem faciendi vel non faciendi, illa sint revera stricte et proprie de jure naturæ.

Nulla potestate licere potest inhonorare Deum.

Quod si dicatur hanc explicationem Scoti non esse bonam, primo, quia gratis assignatur. Secundo, quia ipsemet Scotus infra *num.* 8. explicans secundum membrum eorum quæ sunt juris naturæ, in quo membro collocat præcepta dispensabilia secundæ tabulæ, dicit *aliqua esse de lege naturæ, quia sunt multum consona illi legi, licet non sequantur necessario ex principiis practicis, quæ nota sunt ex terminis, et omni intellectui apprehendenti sunt necessario nota, et hoc modo certum est omnia præcepta secundæ tabulæ*, (dispensabilia nempe) *esse de lege naturæ;* ergo non videtur admittere præcepta duæ tabulæ dispensabilia esse ullo modo proprie de lege naturæ, sed solum improprie, sicut illa quæ dixi-

mus non obligare, quamvis sint valde consona naturæ.

Respondeo, negando assumptum, et ad primam probationem dico, explicationem non esse gratis, quandoquidem fundetur in optima ratione, nimirum in ea qua probatur quod ex natura rei independenter a voluntate ulla sit malum occidere innocentem, adulterare, fornicari, et tamen non sit ita malum, quin Deo jubente possent fieri absque ulla malitia ; et ideo Scotus non debet intelligi sic, ut nolit dari hujusmodi, et consequenter non debet intelligi sic, quin dentur aliqua præcepta proprie dicta juris naturalis distincta, et ab iis quæ præcipiunt aliqua, quæ nulla voluntate accedente licite fieri possint, et ab iis etiam, quæ sunt consona naturæ, sed non obligant, nisi ex suppositione volitionis alicujus positivæ. Sed talia sunt, quæ vocamus hîc præcepta juris positivi stricte, sed non strictissime ; ergo non gratis explicatur Scotus conformiter ad hoc, sed cum probabilissimo ad minus fundamento.

Ad secundam probationem, nego consequentiam, quia Scotus tantum vult quod non sint de jure naturæ strictissime eo modo quo sunt illa, quæ posuit in primo membro, et quod non sint ita nota ex terminis, aut deducibilia ex ullis principiis notis ex terminis, quin aliqua voluntate possit fieri, ut aliter se haberent, hoc est, ut quæ ex iis prohibentur et sunt ex se illicita, possint fieri licita, et quæ præcipiuntur et sunt licita, possunt fieri illicita.

Ex quibus patet non bene intellexisse Suarium Scoti mentem, dum ait *lib.* 2. *de legib. c.* 15. *n.* 8. Scotum non tam asseruisse præcepta juris naturæ esse dispensabilia, quam tenuisse præcepta secundæ tabulæ non esse de jure naturæ proprie et rigorose, atque adeo esse dispensabilia ; unde consequenter, inquit, videtur non admittere aliquod proprium præceptum legis naturæ, nisi quod ad Deum pertinet. Quo etiam modo intellexit Scotum Salas *disp.* 5. *de leg. sect.* 9. *n.* 55. et Molina *de jurisd. tract.* 5. *disp.* 57. ac alii.

Patet, inquam, Suarem male Scotum intellexisse, quia licet Scotus bene asserat præcepta secundæ tabulæ omnia non esse juris naturæ strictissime modo *supra* explicato, atque adeo ex hoc capite non esse indispensabilia, tamen non dicit ea non esse juris naturæ proprie loquendo, et stricte et rigorose ; latum enim est discrimen inter hæc duo : præcepta secundæ tabulæ non sunt de jure naturæ proprie et non sunt de jure naturæ strictissime. Primum asserit Scotus ; secundum asserit eum dicere Suarez. Sed nec illud etiam quod consequenter ad præmissam doctrinam tenere Scotum dicit, aut consequens est, aut tenetur a Scoto, nempe sola illa esse propria præcepta juris naturæ, quæ ad Deum spectant ; non quidem est consequens, quia quamvis non omnia præcepta Decalogi essent juris naturæ proprie loquendo, atque adeo non omnia essent indispensabilia secundum Scotum, tamen aliqua ex ipsis bene possent esse de jure naturæ proprie loquendo, atque adeo indispensabilia etiam secundum Scotum, et consequenter cum omnia præcepta secundæ tabulæ respiciant alia a Deo, bene posset fieri, ut secundum Scotum aliqua essent præcepta juris naturæ proprie loquendo, quæ non spectarent formaliter aut directe ad Deum.

Non sequitur ex Scot. doctrina, quod solæ præcepta respicientia Deum sint de iure naturæ.

Scotus expresse tenet aliquod esse præceptum juris naturæ, quod non respicit Deum.

Non etiam illud consequens tenetur a Scoto, quia ille expresse tenet mendacium spectare ad secundam tabulam, et esse proprie ac strictissime de jure naturæ, atque adeo indispensabile ullo modo, cum tamen non spectet formaliter aut directe ad Deum. Frustra ergo laborat Suarez impugnando Scotum *num.* 9. in sensu illo, quem non prætendit Scotus, nec ad propositum suum, principale erat necessarium ut prætenderet. Quod si vacaret aut faceret ad præsentis difficultatis solutionem, non esset difficile vel omnia, vel magnam partem eorum, quæ adducit Suarez in sua impugnatione, satis evidenter impugnare ; sed id modo omittam.

199. 2. Diffic. contra doctrinam Scoti præmissam, n. 191.

Secunda difficultas, quæ contra prædictum Scoti discursum facit, est, quod in probatione sua videri posset propterea excludere præcepta secundæ tabulæ a ratione eorum, quæ sunt strictissime de jure naturæ, et indispensabilia, quia non dicunt ordinem ad ultimum finem. Sed hæc ratio non videtur valere ; tum quia est præceptum strictissimi juris naturæ de mendacio non faciendo, quod tamen non dicit ordinem ad ultimum finem formaliter et expresse ; tum quia non potest assignari ratio cur aliqua non essent de tali strictissimo jure, quæ non dicerent talem ordinem.

Non propterea præcise Scotus negavit præcepta 2. tabulæ esse indispensabilia, quia non dicunt ordinem ad ult. finem.

Sed facile respondetur Scotum non propterea præcise dicere præcepta secundæ tabulæ non esse de jure strictissimo naturæ, ac indispensabilia, quod non dicant talem ordinem, propter rationes jam objectas, sed propterea, et quia supposuit non posse dari aliam rationem ob quam essent indispensabilia, nisi quod dicerent talem ordinem.

Itaque vis rationis Scoti consistit in hoc : Si quæ esset ratio, ob quam homicidium, verbi gratia, fornicatio, adulterium, furtum, essent de jure naturæ strictissimo, atque adeo indispensabilia, maxime quia dicerent malitiam necessario avertentem ab ultimo fine, alia enim ratio assignari non potest. Quamvis enim lumine naturali constet quod illa secundum se non sint facienda, et quod qui talia faceret pessime faceret, posset que merito pœna magna puniri, tamen non est notum lumine naturali, quod non possint fieri Deo jubente, aut licentiam concedente, nisi dicant ordinem necessario avertentem ab ultimo fine ; ergo si non dicunt talem ordinem, omnino non erunt strictissimi juris naturæ, nec consequenter indispensabilia, sed non dicunt talem ordinem, quia non potest assignari ratio cur Deus talia facientes, se jubente aut licentiante, nollet perducere ad ultimum finem.

Confirmatur, quia furtum homicidium, etc. non dicunt ordinem expressum ad ultimum finem, ut manifestum est, cum possint formaliter committi, quamvis non cognosceretur ultimus finis, imo et quamvis ultimus finis non esset possibilis ; ergo eatenus dicerent talem ordinem, quatenus essent mala moralia, et quatenus non esset dignum, ut perduceretur aliquis ad ultimum finem affectus malo morali, neque sane alia ratio aversionis ab ultimo fine potest in illis actibus considerari ; ergo ut cognoscantur habere ordinem necessario avertentem ab ultimo fine, necessarium est ostendere quod habeant isti actus necessario secum conjunctam malitiam moralem, ita non possint elici libere,

quin debeant esse mali moraliter. Sed non potest ostendi quod semper habeant hujusmodi malitiam necessario annexam, et præsertim in casu quo Deus juberet ea fieri, nec potest ostendi quod Deus non posset id jubere; ergo non est dicendum quod habeant isti actus malitiam, necessario avertentem ab ultimo fine. Per hoc patet ad difficultatem secundam, et declaratur mens Scoti sufficienter.

Suarez *n.* 12. conatur tollere vim hujus rationis Scoti, quia scilicet bonitas et malitia actuum non desumitur ab ultimo fine, sed ab objecto, unde, inquit, mendacium jocosum vel officiosum in rigore non privat ultimo fine, cum sit peccatum veniale solummodo, et tamen est indispensabile. Quod si dicatur impedire beatitudinem, quia illo durante non potest obtineri beatitudo, donec reatus illius pœnæ tollatur, sic constat assumptum esse falsum (nempe quod nullus actus circa creaturam necessario impedit consecutionem beatitudinis), nam multi actus circa creaturas, vel omissiones earum possunt esse necessarii ad beatitudinem, vel possunt illam impedire, nam propterea dicit Apostolus sine lege perituros, qui talia faciunt.

Sed nec etiam in hoc hic Auctor est assecutus mentem Scoti, aut respondere videtur ad propositum, quia Scotus non vult bonitatem aut malitiam actus desumi per se primo ab habitudine ad ultimum finem, cum concedat passim eas desumi ab objecto. Si autem diceret quod malitia, aut bonitas actuum desumeretur secundario et quasi a posteriori ab habitudine ad beatitudinem, quatenus scilicet ille actus colligi posset esse bonus, qui per se directe conduceret ad beatitudinem per modum meriti de congruo aut condigno, et ille actus colligeretur esse malus, qui per se impediret ejus assecutionem, sine dubio optime diceret, nec ab ullo id negari posset.

Non vult etiam Scotus quod ille actus solus sit indispensabilis, qui privat ultimo fine, ut intellexit Suarez, nam propterea ad hoc impugnandum adduxit illud de mendacio jocoso et officioso, quæ sunt indispensabilia, quamvis non privent ultimo fine, sed solum vult quod non sit ulla ratio, cur aliqua ex præceptis secundæ tabulæ essent indispensabilia, nisi quatenus privarent ultimo fine. Præterea non intendit Scotus nullos actus circa creaturas impedire consecutionem ultimi finis de facto, cum id esset contra fidem, et ipsius etiam ac omnium Doctorum sententiam, ut intellexisse illum videtur Suarez in ultima parte prædicti sui jam citati discursus, sed solummodo intendit quod nulli actus circa creaturam haberent ita impedire consecutionem beatitudinis, quin iis non obstantibus possit quis consequi beatitudinem de potentia absoluta (quamvis de facto et lege ordinaria non posset) nisi illi, a quibus ostendi potest malitiam moralem esse inseparabilem. Unde cum in pluribus actibus prohibitis in secunda tabula malitia non potest ostendi esse inseparabilis, Deo præsertim jubente, sequitur bene illos tales non necessario avertere ab ultimo fine, atque adeo non habere ex hoc capite, nec a priore, nec posteriore malitiam aut indispensabilitatem. Quamvis autem aliqui actus circa creaturam haberent malitiam inseparabilem, ut mendacium, tamen non propterea sequeretur idem de aliis actibus

202. Non solus actus privans ultimo fine est indispensabilis secundum Scotum.

prohibitis in Decalogo, per quod patet prædictam responsionem Suarii non esse ad propositum.

203. (e) *De præceptis autem primæ tabulæ,* etc. Ostendit hîc Doctor Deum, quamvis dispensare possit in præceptis secundæ tabulæ, non tamen posse dispensare in præceptis primæ tabulæ aliquibus. Ut autem et littera Doctoris, et res ipsa melius intelligatur :

Quæ præcepta continentur in prima, et quæ in secunda tabula.

Advertendum primo, licet aliqua sit inter Patres et Doctores differentia in assignanda divisione decem mandatorum Decalogi, et attribuendo sua cuique ex duabus tabulis, in quibus ea sculpta tradidit Deus Moysi, ut habetur *Exod.* 20. et alibi sæpe. Nam Hæsichius quatuor primæ attribuit, et sex secundæ tabulæ, et similiter Origenes, licet non conveniant nec inter se, nec cum aliis in earum partitione. Josephus vero 3. *Antiq.* 6. quinque primæ, et totidem secundæ adscribit. Communior tamen sententia jam tenet cum S. Augustino *q.* 71. *in Exod.* tria tantum præcepta pertinere ad primam tabulam, et septem ad secundam. Ad primam spectant hæc, primo : *Ego sum Dominus Deus tuus. non habebis Deos alienos coram me, nec facies sculptile.* Secundo : *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum.* Tertio : *Memento ut diem Sabbati sanctifices.* Ad secundam vero spectant, primo : *Honora patrem et matrem.* Secundo : *Non occides.* Tertio : *Non mœchaberis.* Quarto : *Non furtum facies.* Quinto : *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium.* Sexto : *Non concupisces uxorem proximi.* Septimo : *Non domum, non agrum, non servum, non ancillam, non bovem, non asinum et universa quæ illius sunt.*

Advertendum secundo, omne præceptum, sive affirmativum, sive negativum sit, involvere duo præcepta, quorum unum sit affirmativum, alterum negativum. Nam præceptum affirmativum de diligendo Deo, et de observandis parentibus involvit primo et directe ac principaliter illud præceptum affirmativum, quo tenemur positive diligere Deum, et honorem exhibere parentibus, quod præceptum non obligat semper et pro semper, ut dici solet, quia non tenemur vi illius omni tempore positive amare Deum, aut honorare parentes, sed aliquando, temporibus quibusdam opportunis aut determinatis ad hoc. Et præterea involvit præceptum negativum nunquam ponendi aut volendi ponere impedimentum, quod impediret observantiam præcepti istius affirmativi, quod præceptum obligat propterea semper et pro semper. Rursus præceptum negativum non colendi falsos deos, nec occidendi sine causa, involvit ipsummet præceptum negativum, quo prohibemur nullo unquam tempore, aut colere falsos deos, aut occidere sine causa, aut velle illa facere ; et præterea involvit præceptum affirmativum applicandi omnia media, quæ hîc et nunc videbimus necessaria ad observantiam præcepti illius negativi. Circa quod id tamen notandum est quod quando præceptum est simpliciter negativum, tum præceptum affirmativum quod in eo involvitur, determinat tantum ad medium conducens ad observantiam præcepti negativi. Quando vero præceptum est simpliciter affirmativum, tum præceptum negativum. quod in eo involvitur, determinat solum ad medium necessarium ad observantiam præcepti affirmativi ; et propterea *supra* dixi in initio hujus

advertentiæ, quod illud ipsum quod præcipitur affirmative per præceptum affirmativum, sit illud quod principaliter intenditur per illud.

Quamvis autem hæc ita se habent, tamen non male dicit hîc Scotus duo prima præcepta, si intelligantur tantum negative, esse stricte de jure naturæ; nec per hoc intellexit quod possent ita intelligi tantum negative, quin necessario involverent præceptum affirmativum modo jam explicato, sed alludit ad alium modum intelligendi illa præcepta. Possunt enim intelligi sic, ut non solum dicant præcepta negativa per se primo aliud præceptum affirmativum, non quo præciperetur quidquid positivum esset hîc et nunc necessarium ad observantiam præcepti negativi istius, sed quo præciperetur aliud positivum, quod non esset simpliciter necessarium ad observantiam istius negativi; nec consequenter præciperetur ut medium necessarium ad ipsum, verbi gratia, præceptum primum Decalogi potest involvere, et præceptum positivum colendi aliquando Deum verum et negativum non colendi deum falsum ullum.

Similiter præceptum secundum potest dicere et præceptum affirmativum assumendi nomen Domini in testimonium veritatis tempore opportuno; et negativum non assumendi nomen ejus in vanum sine sufficienti scilicet causa, et multo magis non assumendi illud falso. Si intelligantur illa præcepta, ut involvunt illa præcepta affirmativa, eodem modo dicendum est ea, ut sic, esse stricte de lege naturæ, quo diceretur tertium præceptum esse de lege naturæ, de quo statim. Si vero intelligantur solum comprehendere præcepta illa negativa, aut si considerentur præcise, ut involvunt illa præcepta, dicit Doctor hîc illa esse stricte de jure naturæ, non solum prout illa sunt de jure naturæ, quæ sunt prohibita independenter ab omni ordinatione voluntatis alicujus, quia sic etiam sunt stricte de jure naturæ omnia præcepta Decalogi, etiam ea quæ sunt secundæ tabulæ, sed etiam prout illa dicuntur esse de jure naturæ, quæ strictissime sint talia, hoc est, quæ ita sunt ex se prohibita, ut nulla voluntate possint licite fieri.

Conclusio ergo Doctoris hîc est, quod duo præcepta prima Decalogi intellecta negative, prout scilicet prohibent irreverentiam exhibendam Deo, aut per cultum deorum falsorum, aut per assumptionem nominis ejus in vanum, sint strictissime de jure naturæ, atque adeo omni modo indispensabilia. Hæc conclusio est Doctoris hîc expresse, et omnium suorum, ac propterea Thomistarum ac recentiorum omnium, qui dicunt omnia præcepta Decalogi esse talia, quos supra citavimus. Est autem contra Occhamum 2. *d. q.* 19. et alios, qui putant omne malum, ideo esse malum præcise, quia prohibetur a Deo, Deumque posse pro libitu suo ea non prohibere, quorum in hoc sententiam supra impugnavimus. 206.

Concl Doct. Duo prima præcepta primæ tabulæ negative accepta sunt strictissime de jure naturæ.

Probatur autem conclusio ratione Doctoris, quia ex terminis notum est Deo nulla ratione irrogari posse absque culpa mortali injuriam aut irreverentiam, non minus quam patet ex terminis nulla ratione posse fieri, ut totum sit minus sua parte.

Probatio Doctoris. Ex terminis notum est Deo non esse exhibendam irreverentiam.

Confirmatur primo, quia est notum ex terminis malum morale non esse faciendum, seu non posse licite fieri id

Confirm. 1. Nullum malum morale est majus

quam inferre Deo irreverentiam.

quod cognoscitur esse malum morale, quia sequeretur contradictio, nimirum quod non posset licite fieri, et quod posset licite fieri. Sed nullum malum morale potest esse majus quam inferre irreverentiam Deo summo bono; ergo non potest ipsi licite ulla ratione irrogari irreverentia.

207. Confirm. 2. Evidens est parentes et superiores reverendos nisi accedat dispensatio.

Confirmatur secundo, quia est evidens non esse parentibus, aut Regibus, aliisque superioribus Reipublicæ exhibendam irreverentiam, saltem absque dispensatione, sive proprie dicta, sive improprie dicta Dei, vel alicujus alterius personæ majoris auctoritatis, quam esset persona illa cui exhiberetur per dispensationem irreverentia; ergo nec Deo etiam potest inferri irreverentia mediante dispensatione proprie dicta, vel improprie dicta alicujus superioris ad Deum, cum Deus non habeat superiorem aliquem, a quo posset haberi illa dispensatio; ergo non potest ulla ratione fieri, ut ipsi licite quis exhiberet irreverentiam sciens et prudens.

Replica.

Dices Deum ipsum posse in hoc dispensare sicut posset etiam aliquis Princeps dare licentiam alicui exhibendi sibi irreverentiam, ita videtur quod Deus similiter potest facere.

Responsio. Quomodo posset Princeps dare licentiam ut subditus inhonoraret ipsum.

Respondeo, negando assumptum, et ad probationem dico primo, non posse Principem dare licentiam alicui subdito exhibere sibi irreverentiam, nisi saltem, quatenus tolleret rationem fundamentalem ex parte sua, aut subditi, unde oriretur illa obligatio exhibendi reverentiam, ut verbi gratia, si abdicaret se Principatu, aut si dimitteret subditum a sua jurisdictione. Unde cum Deus non possit abdicare suam auctoritatem supra homines, nec eos absolvere a servitute, quam ipsi debent essentialiter ex natura sua propter dependentiam essentialem, quam habent ad Deum, propterea non potest Deus facere, ut in ullo casu possit homo sibi irrogare irreverentiam.

Dico secundo abstrahendo ab eo quod Princeps aliquis, aut homo quicumque posset facere circa irreverentiam sibi exhibendam, vel non exhibendam, non posse Deum dispensare in irreverentia sibi irroganda, quia non posset hoc facere, nisi mediante actu aliquo voluntatis, per quem actum fieret, ut irrogatio irreverentiæ alias illicita esset licita; sed non potest id facere mediante tali actu, ergo nullo modo potest dispensare in illis præceptis. Major et consequentia sunt claræ. Probatur minor, quia non est magis notum ex terminis, aut ullis principiis, quod possit licite fieri quod Deus juberet, aut quod non possit licite fieri, quod Deus non prohiberet, quam est notum quod Deo in ullo casu sit irroganda irreverentia; ergo sicut nullo suo actu posset facere, ut quod juberet fieri, non fieret, aut quod prohiberet, fieret licite pro eodem instanti, pro quo id juberet aut prohiberet, ita non potest facere ullo suo actu aut irreverentia sibi ulla ratione licite exhibeatur.

Confirmatur hoc, quia est notum ex terminis esse semper obediendum Deo, nec Deum posse facere quin sit sibi obediendum; sed id non est magis notum, quam quod non sit ipsi exhibenda irreverentia ulla, et præsertim quandoquidem fortassis ideo ipsamet inobedientia est mala, quia est irreverentia quædam, aut quia involvit irreverentiam; ergo Deus nequit facere ullo suo actu, ut sibi exhibeatur irreverentia licite.

Confirmatur secundo principaliter, quia eo ipso quo aliquid fieret jubente Deo, non fieret ipsi irreverentia; ergo implicat ut Deus possit dare facultatem exhibendi sibi irreverentiam.

Confirmatur tertio, quia exhibere irreverentiam Deo est malum morale; ergo Deus nequit dare facultatem id faciendi.

Hæc sufficienter probant prædictam Scoti conclusionem, quoad utrumque primum præceptum, quæ etiam potest probari particulariter quoad primum præceptum ex illis de non adorandis, scilicet diis falsis ex suppositione principii communiter recepti, quod non possit ulla ratione fieri mendacium licite, quia scilicet non potest quis adorare deos falsos, quin mentiatur; ipsamet enim adoratio est significatio quod habeat illos pro diis veris, cujus oppositum ipse cognoscit de illis.

Quamvis autem non sit magis certum hoc principium quod non possit quis mentiri, quam illud alterum, et quamvis aliqui dubitaverint de eo, tamen postea illud probabimus, quatenus saltem spectat ad Deum, nam ostendemus quod licet homines possint mentiri, Deum tamen nullo modo posse, aut per se immediate mentiri, aut velle ut alius mentiatur; unde cum in confesso sit non posse licite adorari deos falsos, nisi Deo jubente, quandoquidem Deus non possit velle, ut aliquis mentiatur, et illa adoratio sit mendacium, vel involvat mendacium, sequitur Deum non posse velle, ut fiat ista adoratio.

(f) *Tertium præceptum*, etc. Primo supponit hîc duo involvi in tertio præcepto de Sabbato, aut potius tria. Primum est, aliquem cultum esse exhibendum Deo aliquo tempore, et quoad hoc est affirmativum, nec obligat, ut omni tempore cultum aliquem positivum exhibeamus Deo actu. Secundum est, cultum exhibendum Deo determinatis temporibus dierum Sabbatorum, et quoad hoc etiam est affirmativum. Tertium est, abstinendum ab operibus servilibus illis diebus, et quoad hoc est negativum, quia prohibentur ista opera pro illis diebus semper et pro semper, ita ut non liceat ulla parte istorum dierum exercere talia opera. Hoc supposito concludit Doctor primo hoc præceptum, quantum ad duo ultima, quæ includit, hoc est quantum ad exhibendum cultum Deo diebus Sabbatinis, et quantum abstinendum illis diebus ab operibus servilibus, non esse de jure naturæ strictissimo, atque adeo non esse indispensabile; quod etiam tenent auctores communiter, et quod ad primam partem de cultu adhibendo diebus Sabbati, patet, tum, quia de facto Ecclesia transtulit illam obligationem a die Sabbati ad diem Dominicam, quod certe non fecisset, si fuisset strictissime de jure naturæ; tum quia nulla potest assignari ratio, quæ urgeret ad exhibendum Deo cultum potius die Sabbati, aut Dominica ex natura rei independenter ab auctoritate aliqua, aut lege positiva, quam die Veneris aut Jovis; ergo sicut non est præceptum exhibendi Deo cultum particularem die Jovis aut Veneris ex natura rei, ita etiam nec die Sabbati, aut Dominica.

Tria præcipiuntur in tertio præcepto.

Non est de jure naturæ colere Sabbatum nec abstinere ab operibus servilibus.

Probatur secunda pars de abstinendo ab operibus servilibus; tum propter rationes jam præmissas, quæ huc etiam æque applicari possunt;

tum quia, ut dicit Scotus bene, eatenus abstinere ab illis operibus est præceptum, quatenus aut illa abstinentia esset cultus, quo coli deberet Deus, aut quatenus esset medium in ordine ad exhibendum illi cultum debitum ; ergo si non sit præceptum strictissimi juris naturæ de exhibendo ipsi cultu diebus Sabbati, aut Dominica, potius quam aliis diebus, non erit præceptum talis juris abstinere ab operibus servilibus illis diebus, potius quam aliis.

211. Quantum autem ad primum, quod includit tertium præceptum, de exhibendo scilicet Deo cultum aliquo tempore, non tamen die Sabbati, aut Dominica potius quam aliis diebus, nihil concludit Doctor ; sed ponit optimam rationem dubitandi contra, et eam postea solvit § *Si autem*, non tamen absolute et simpliciter, sed ex hypothesi quod esset propter aliqua principia necessario et indispensabiliter Deus colendus aliquando. Unde omnino mihi certum est ipsum de hoc mansisse dubium, quod et ulterius constat ex § *Sic igitur omnia recolligendo*, ubi redigens in compendium quæ supra tractavit, dicit expresse : *Tertio dubitatum est de tertio primæ tabulæ præcepto*, nimirum, an esset de jure naturæ strictissime, quantum ad exhibendum cultum Deo aliquando ; nam quantum ad alia duo, non est dubitatum, sed absolute resolutum quod non esset de tali jure. Quare miror Pitigianum nostrum *hîc art.* 2. statuere tanquam de mente Scoti quod sit de lege naturæ strictissima Deum esse colendum aliquando indeterminate, et præterea censere quod Scotus magis in hoc propendeat quam in oppositum, ex

An sit de jure strictissimo naturæ colere Deum aliquando ? Nihil de hoc resolvit Doctor.

eo scilicet fundamento quod Scotus solvat loco præfato rationem partis negativæ oppositæ, cum tamen, ut dixi, non solvat illam absolute et simpliciter, sed ex hypothesi, quam relinquit ut dubium, et ex cujus veritate dependet rei decisio.

Itaque Scotus de hoc in hac quæstione nihil resolvit, sed mansit dubius, etsi liceret conjicere ejus inclinationem potius dicendum esset quod magis inclinaret in partem negativam, pro qua ponit absolute et simpliciter rationem optimam, quam non solvit absolute et simpliciter ; sed ex hypothesi omnino incerta, cum tamen pro altera parte non ponat nisi rationem satis levem, ut jam videbimus.

Itaque ratio, quam ponit pro parte affirmativa, est, quod si non esset strictissime de lege naturæ, ut Deus positive amaretur aut coleretur, sequeretur hominem posse semper licite vivere absque motu ullo bono, hoc est, absque aliquo actu bono tendente in ultimum finem ; sed hoc videtur improbabile, quia sic posset vivere absque eo quod haberet ullum bonum *velle* circa ea, quæ sunt ad ultimum finem, et consequenter absque ullo prorsus bono *velle*, cum nullum assignari possit bonum *velle*, nisi quod sit circa ultimum finem, et circa ea quæ sunt ad finem. Quod autem posset vivere absque ullo bono *velle* circa ea quæ sunt ad finem, patet, quia non determinatur ad volendum ea quæ sunt ad finem, nisi quatenus determinatur ad volendum ipsum finem, ut patet. Hæc est ratio partis affirmativæ, quam terminari puto in littera ad illa verba : *Ita ut nunquam teneretur ad bonum* velle *simpliciter*,

cum quibus non sunt construenda sequentia verba, *quia si non*, ut Pitigianis facit, et alii ; nam illa verba et sequentia spectant ad alteram rationem pro parte negativa, sed errore aut typographorum aut amanuensium omissa sunt aliqua verba inter *bonum velle simpliciter*, et *quia si non*, nempe hæc aut aliqua similia, *videtur quod non*, quæ si interserentur, constructio totius discursus esset completa, quæ ut jam jacet involvit aliquam imperfectionem ob confusionem utriusque rationis pro parte affirmativa in unam rationem, quæ tamen imperfectio est tantum verbalis, et non tanta quin quivis doctus possit facile intelligere intentum Doctoris quoad utramque rationem.

Ratio porro pro parte negativa est, quod non sit præceptum juris naturæ stricti, ut hodie, verbi gratia, amet homo Deum positive : ergo nec cras, nec ullo alio tempore, quia non est potior ratio cur alio aliquo tempore determinato obligaretur quam hodie. Et ne dicatur quod hinc quidem sequatur quod non obligetur quis ad diligendum, aut colendum Deum pro ullo tempore determinato, sed tamen quod non sequatur quin obligetur pro aliquo tempore indeterminate, addit Doctor optime, quod non possit aliquis teneri ad aliquem actum pro aliquo tempore indeterminate, quin teneatur pro aliquo tempore determinato, quod posset determinari et signari aliquando ob aliquas particulares circumstantias et opportunitates occurrentes aut concurrentes aliquando.

Ex his duabus rationibus prima multo facilioris est solutionis, quia qui non putaret absurdum posse, Deo volente, fieri, ut quis non haberet bonum *velle* circa finem, non existimaret absurdum quod non haberet bonum *velle* circa ea quæ sunt ad finem, nec consequenter ullum bonum *velle*. Et præterea non sequeretur quod qui non haberet bonum *velle* circa finem, non haberet bonum *velle* circa ea quæ sunt finis, aut ullum bonum *velle* ; nam quamvis inde sequeretur quod non haberet bonum *velle* circa ea quæ sunt finis, ut sunt ad finem, non sequeretur quin haberet bonum *velle* circa illa sub aliis rationibus, atque adeo non sequeretur quin haberet plurima alia bona *velle*.

Sine bono velle circa finem posset haberi bonum velle circa ea, quæ sunt ad finem, saltem materialiter.

Alteram rationem dicit Pitigianis esse sophisticam, et in ea committi fallaciam *figuræ distinctionis*, arguendo a pluribus particularibus determinatis ad unum universale indeterminate, cujus exumplum ipse satis ineptum proponit. Sed commodum potest adduci multiplex, ut si dicatur, hæc penna non est necessaria determinate ad scribendum, nec illa, nec ulla alia determinate ; ergo nulla est necessaria ad scribendum, et sic posset scribi sine ulla penna, quod est absurdum. Rursus, hic cibus non est determinate necessarius ad sustentandam vitam, nec ille, aut ille, aut ullus alius determinatus ; ergo nullus cibus est necessarius ad sustentandam vitam, et sic potest sustentari vita naturaliter sine cibo, quod etiam est absurdum. Quemadmodum ergo in his exemplis non valet consequentia, ita nec valere videtur consequentia prædictæ rationis. Unde ipsemet Scotus *infra* dicit esse fallaciam *figuræ distinctionis* in illo modo argumentandi, sicut in aliis multis 214.

Responsio ad rationem pro parte negativa.

Aliquid indeterminate ex multis potest esse necessarium, licet nullum ex ipsis determinate esset necessarium.

similibus modis, ut patet ex duobus exemplis jam præmissis, et infinitis similibus.

215. Rejicitur præcedens responsio.

Verum non sufficienter per hæc evacuatur vis prædictæ rationis, si bene intelligatur, nam licet non sequatur simpliciter aliquid non esse necessarium, ex eo quod nullum contentum sub ipso sit necessarium determinate, tamen quotiescumque aliquid dicitur necessarium simpliciter, debet necessario aliquid contentum sub illo esse necessarium determinate vel simpliciter, vel secundum *quid*, hoc est, ex hypothesi alicujus circumstantiæ possibilis, verbi gratia, si dicatur aliqua penna esse necessaria ad scribendum, aut aliquis cibus ad sustentandam vitam, aut aliquem actum bonum esse necessarium aliquo tempore ; tum debet esse necessaria aliqua penna determinata, et aliquis cibus determinatus, vel simpliciter, vel ex hypothesi aliqua, nempe in casu quo non esset alia penna, aut alius cibus proxime possibilis pro eo tempore quo penna et cibus dicerentur necessaria ; et tum etiam deberet aliquis actus determinatus charitatis, verbi gratia, esse necessarius pro hodierno die determinato, si hodie alius actus non esset proxime possibilis, et si antea nullus actus bonus fuit habitus, nec postea vivetur ad habendum aliquem actum bonum ; et hoc est quod voluit Scotus, dum dixit, ad nullum actum tenetur pro aliquo tempore indeterminato, ad quem non tenetur pro aliquo tempore signato aliquibus opportunitatibus concurrentibus. Et hinc etiam non dixit absolute et simpliciter committi fallaciam *figuræ dictionis* in prædicta ratione, sed talem committi ex hypothesi quod ostenderetur quod necessario simpliciter deberet Deus diligi pro aliquo tempore, nempe determinato, aut simpliciter, aut secundum *quid*, hoc est, ex hypothesi aliqua possibili.

Quoties aliquid ex multis indeterminate est necessarium, aliquid determinate potest esse necessarium ex hypothesi aliqua.

Ratio autem cur si aliquis cibus, verbi gratia, sit necessarius ad vivendum, debeat aliquis cibus determinatus, verbi gratia, caro, esse necessarius, aut absolute, aut ex hypothesi, quod alius scilicet cibus non reperiretur, est, quod alias aliquis cibus esset necessarius, et non esset necessarius ; esset enim necessarius ex hypothesi, non esset vero, quia si caro non esset necessaria, quando alius cibus non reperiretur, posset vivi, tum absque carne, et consequenter sine ullo cibo, atque adeo nullus cibus esset necessarius.

Similiter ratio cur si aliquis actus, verbi gratia, dilectionis, esset necessario ex obligatione habendus aliquo tempore vita durante, deberet ille actus esse necessarius determinato tempore, verbi gratia, die Dominica, aut absolute, aut ex hypothesi, quod non fuerit talis actus habitus ante, et quod postea quis non esset victurus, ut eam haberet, ratio hujus, inquam, est, quia alias esset necessario habendus, et non esset necessario habendus ; esset enim ex hypothesi, non esset autem, quia si illo die non deberet haberi determinate in tali casu, posset quis nunquam habere talem actum absque peccato, nam non peccavit ante, ut suppono, omittendo illum actum, nec postea peccabit, suppono enim quod non sit victurus postea ; ergo si non peccaret illo die determinate, nunquam peccaret propter omissionem

illam, et sic non esset ex obligatione necessarius ille actus pro ullo tempore, etiam indeterminate, ut patet.

Ex hoc ergo habemus clarissime quod si non possit ostendi aliquod tempus determinatum, in quo necessario esset obligatio amandi Deum, ipsumve colendi, aut absolute, aut ex hypothesi, non debeat dici quod sit juris naturæ stricti amare aut colere Deum positive, sed non potest ostendi tale tempus ; ergo absolute et simpliciter non est juris naturæ strictissimi habere ullum motum dilectionis, aut cultus positivi circa Deum. Probatur subsumptum, quia si aliquo tempore curreret illa obligatio determinate, maxime in hora mortis ex suppositione, quod ante quis non amavit Deum, et quod postea sciat se non victurum, ut amet, ut videtur evidens, sed tum non currit ista obligatio taliter quin possit Deus dispensare, ut non amet ; ergo nunquam potest sic currere illa obligatio, quin Deus possit dispensare. Probatur minor, quia si esset aliqua ratio ob quam tum obligaret, maxime quia esset medium necessarium ad acquisitionem ultimi finis, nulla enim alia ratio assignari potest. Sed non est sic necessarium, nisi ex ordinatione divina, quam posset sine dubio non habere, nam quemadmodum de facto perducit parvulos ad ultimum finem absque ullo amore suo, aut cultu positivo ipsi exhibito, ita posset de potentia absoluta perducere adultos ad ultimum finem absque ullo amore aut cultu absoluto.

Confirmatur, quia illud medium amoris et cultus positivi, quod de facto requiritur ad acquisitionem finis ultimi est fides supernaturalis, aut aliquid dependens a fide supernaturali, sine qua propterea impossibile est placere Deo. Sed evidens videtur quod Deus de potentia absoluta possit perducere ad visionem beatificam adultos absque illa fide, aut ullo alio dono supernaturali ab ipsa dependente ; ergo potest perducere ad finem absque mediis de facto requisitis adultos capaces rationis, de quibus agimus ; sed nulla alia media potius necessario requiruntur, quam ea quæ de facto ordinata sunt, si enim magis necessario requirerentur cur Deus non ordinaret, et requireret illa ; ergo potest adultos perducere ad finem absque ullo medio cultus aut amoris positivi.

Potest Deus adultos perducere ad vitam æternam absque ulla dispositione aut merito suo.

Confirmatur secundo, quia non apparet ex terminis quod sit tam malum non amare Deum, quin Deus posset dare licentiam non amandi se unquam, nec possunt ostendi ulla principia, ex quibus colligatur quod sit tam malum ; ergo non est dicendum quod sit tam malum, et consequenter amare Deum non erit strictissime de jure naturæ.

Confirmatio 2. Non est evidens Deum esse tam necessario amandum quin ipsemet possit in hoc dispensare.

Confirmatur tertio, quia potest quis licite absque violatione legis naturæ vivere longo tempore, aut saltem septem diebus absque amore Dei, aut cultu positivo, secundum recentiores et Thomistas communiter, qui putant durum esse obligare homines ad diligendum Deum singulis diebus Dominicis, ut obligare videtur Scotus. Sed hoc supposito, non videtur ulla ratio quin si quis esset victurus capax rationis per septem solummodo dies, Deus posset cum ipso dispensare, ut non diligeret, nam quod

Confirmatio 3. Longo tempore potest quis vivere absque dilectione Dei, ergo semper ex dispensatione.

ipse sit, vel non sit amplius victurus, non videtur esse conditio necessitans Deum ad non dandam ipsi licentiam illam, quam alias posset dare ; ergo non est obligatio juris naturæ strictissimi amare aut colere Deum positive sic, quin Deus licentiam concedere possit amandi aut colendi se.

219. Propter hæc ergo concludo mihi longe probabilius videri quod illud primum, quod includitur in tertio præcepto, non sit strictissime de jure naturæ, nec consequenter indispensabile, et credo etiam Scotum in hoc magis inclinari, ut supra dixi. Hoc tamen non obstante, si exhibere cultum illi esset quandoque ob aliquas circumstantias necessarium ad non irrogandum ipsi injuriam, ita ut si non exhiberetur ipsi cultus positive, inferretur ipsi injuria positiva, tum sine dubio exhibere cultum positive esset de jure naturæ strictissimo, sicut et non exhibere irreverentiam. Sed præcedens resolutio nostra non comprehendit talem casum, sed solum quando non esset exhibitio cultus necessaria ex præcepto ullo alio, quam ex præcepto affirmativo directe in ipsammet tendente ; nec credo hypothesim jam præmissam unquam accidere, nisi quando adest aliquod præceptum positivum, aut aliud præceptum præter tertium hoc præceptum ut est juris naturæ.

220. Secundum membrum divisionis Scoti explicatur.

(g) *Alio modo dicuntur aliqua*, etc. Hic ponit secundum membrum divisionis juris naturalis, quam incepit supra *num.* 5. et ex dictis supra patet eum non intendere hic per ea quæ sunt consona legi naturæ ea quæ ex se non obligant, sed solum ea quæ non obligant taliter, quin possit Deus efficere aliquo actu suo, ut non obligarent. Nec vult etiam quod præcepta secundæ tabulæ non sint principia evidentia ex terminis, aut conclusiones deductæ ex talibus principiis, sed quod non sint principia sic evidentia, quin possit Deus efficere, ut liceret facere ea quæ secundum ea dictantur esse illicita, nec conclusiones ex talibus principiis deductæ, ut patet supra eodem loco. Nec refert quod utatur exemplo divisionis rerum ex hypothesi præcepti de pacifice vivendo, quæ divisio non est obligatoria ex natura rei, quia exempla non debent currere, ut dicitur, quatuor pedibus, sed sufficit quod habeant aliquam proportionem ex aliquo capite ad declarandum intentum, quamvis in pluribus aliis capitibus dissiderent, ut omnes fatentur. Illud autem exemplum deservit Scoto ad ostendendum quod præcepta secundæ tabulæ non essent principia, aut conclusiones juris naturæ strictissimi, quemadmodum divisio rerum non erat principium, aut conclusio necessario sequens ad jus illud quod esset de pacifice vivendo ; sed quod quemadmodum illa divisio erat valde conducens ad observantiam istius præcepti de pacifice vivendo, ita etiam præcepta secundæ tabulæ essent valde conducentia ad observantiam præceptorum juris naturæ strictissimi, quamvis ulterius illa præcepta essent obligatoria ex natura rei, non tamen ita, quin Deus posset efficere actu suo, ut non obligarent.

Hic autem ulterius advertendum, quando Doctor in § *Ista distinctio*, dicere videtur quod sit juris positivi

De sun de

P viv juri

esse pacifice vivendum in communitate, vel politia non esse necesse, ut velit per hoc, quod illud non sit principium juris naturalis, aut conclusio sequens ex tali principio ; existimo enim esse de jure naturæ, et qui vivunt in communitate pacifice vivant, quia non possent non pacifice vivere, si non facerent injuriam proximo, auferendo ejus bona, aut inferendo ipsi damna ; ad hæc autem non facienda est præceptum sine dubio juris naturæ, vel primæ classis, hoc est, omnino indispensabile ; vel secundæ, hoc est de potentia absolute dispensabile.

nsu ris vi. Vult ergo Scotus tantum quod esse pacifice vivendum sit principium juris positivi, non quod jus positivum illud ordinaret, sed quod jus positivum statuens divisionem rerum, et alia quæ conducunt ad pacifice vivendum præsupponat illud principium, et ad conservationem ejus ordinet illa alia tanquam media, seu quod illud principium sit fundamentum concedendi illas alias leges, ut ipsemet Doctor in fine ejusdem paragraphi loquitur, dicens omnia fere jura positiva præsupponere aliquod principium, quod est fundamentum in concedendo illas leges et jura. Unde uno verbo, pacifice vivendum esse in communitate est juris positivi principium, non vero statutum solummodo a jure positivo.

SCHOLIUM.

Objicit contra dictum secundum præced. Scholii, quia diligere Deum est legis naturæ stricte, et diligere proximum sequitur ex hoc necessario, et ex hoc secundo necessario præcepta secundæ tabulæ concluduntur ; ergo sunt indispensabilia. Respondet tripliciter : Primo, diligere Deum positive forte non esse de Jure naturæ stricte, imo videtur quod Deus posset in eo dispensare. Secundo, esto sit stricte de Jure naturæ, ex eo non concluditur necessario dilectio proximi. Tertio, ex dilectione proximi non concluditur necessario adimpletio præceptorum secundæ tabulæ, quod explicat discurrendo per præcepta.

Contra primum (h) istorum arguo, 9.
quia secundum Apostolum ad Rom. 13. *Non adulterabis, non occides, et si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur : Diliges proximum tuum sicut teipsum ;* igitur in isto præcepto : *Diliges proximum tuum*, includuntur necessario præcepta secundæ tabulæ; hoc enim videtur Apostolus ibi probare expresse, unde in fine concludit : *Qui diligit proximum, legem implevit.* Hoc probatur auctoritate Salvatoris Matth. 22. *In his tota lex pendet et* Matth. 22.
Prophetæ. Sed dilectio proximi necessario sequitur ex hoc principio necessario : *Deus est diligendus ;* igitur a primo ad ultimum omnia præcepta secundæ tabulæ sequuntur necessario ex primo præcepto primæ tabulæ ; et ita si præcepta primæ tabulæ sunt stricte de lege naturæ, quia includuntur in primo præcepto primæ tabulæ, sequitur quod præcepta secundæ tabulæ erunt etiam stricte de lege naturæ, licet sint conclusiones ejusdem principii.

Probatio assumpti patet ex dictis *dist.* 28. ubi probatur dupliciter, quod perfectus amor Dei non potest esse zelus, appropriate loquendo, quia amor boni communis, ut appropriati sibi soli, est inordinatus ; amor etiam alicujus nolentis dilec-

tum condiligi, est imperfectus; ergo sequitur quod si Deus est perfecte et ordinate amandus, quod amans Deum debet velle proximum diligere Deum, et hoc volendo diligit proximum; hoc enim modo solum diligitur proximus ex charitate, sicut dicitur ibi; ergo.

10. Diligere Deum an sit præceptum naturæ stricte.

Ad hoc potest tripliciter responderi: Primo modo, quod illud præceptum: *Diliges Dominum Deum tuum*, non est simpliciter de lege naturæ, inquantum est affirmativum, sed inquantum est negativum prohibens oppositum; non odire enim est simpliciter de lege naturæ, sed an aliquando amare, dubitatum est supra in tertio præcepto. Nunc autem ex illa negativa non sequitur, quod volendum sit proximo diligere Deum, licet sequeretur ex affirmativa illa de qua non est certum, quod sit de lege naturæ, stricte loquendo.

Secundo potest responderi quod ex illo præcepto: *Diliges Dominum Deum tuum*, non sequitur quod debeam velle proximum diligere Deum. Et cum probatur, quia zelus non potest esse amor perfectus et ordinatus, respondeo, non debeo velle bonum commune esse alicujus tantum, et ita non amari ab alio; sed non oportet me velle illud bonum esse alterius, puta quia non placet illi illud bonum esse ejus, sicut Deus prædestinans unum, et non alterum, vult bonum esse prædestinati, et non alterius. Et per idem ad illud quod perfecte diligens vult dilectum condiligi, potest dici quod hoc est verum ab eo scilicet, cujus amicitia placet dilecto; non autem est certum ex lege naturæ de quocumque, quod ejus dilectio acceptetur a Deo dilecto.

Tertio potest dici, quod licet sit de lege naturæ stricte proximum, esse diligendum, sicut prius expositum est, id est, simpliciter esse volendum proximo ipsum diligere Deum, quia hoc est diligere proximum, tamen ex hoc non sequuntur præcepta secundæ tabulæ, puta quod nolendum sit ipsum occidere, quoad bonum personæ propriæ; vel quod nolendum sit adulterari, quoad bonum personæ conjunctæ sibi; vel quod nolendum sit furari quoad bonum fortunæ, quo ille utitur; quod exhibenda sit parentibus reverentia tam in honoribus quam in sustentationibus; et ita de aliis præceptis secundæ tabulæ, quia possibile est me velle proximum diligere Deum, et tamen nolle vel non velle sibi vitam corporalem, vel servare fidem conjugii, et sic de aliis; et per consequens possunt ista duo stare simul, scilicet me velle proximum diligere Deum, sicut ego debeo Deum diligere, sicut quoddam verum necessarium conclusum ex principiis practicis, et me nolle proximo hoc bonum, vel illud cujus est expressivum præceptum secundæ tabulæ, cum non sit verum necessarium.

Et tunc ad auctoritates Pauli et Christi potest dici, quod Deus nunc de facto explicavit dilectionem proximi ultra illud, quod includit inquantum sequitur ex principiis legis naturæ, ita quod, licet, ut concluditur ex principiis legis naturæ, non contineat nisi velle proximo ipsum diligere Deum in se, tamen ut explicatum est, includit esse volendum bona illa, vel saltem esse

non volendum proximo mala opposita, ut injuste sibi auferre vitam corporalem, fidem conjugii, bona temporalia, etc.

Verum est igitur, quod diligens proximum, legem implevit, eo modo scilicet quo lex explicata est debere servari, licet non eo modo quo dilectio proximi concluditur ex primis principiis legis naturæ ; et a simili, tota lex quantum ad secundam tabulam, et Prophetæ pendent ex hoc præcepto : *Diliges proximum tuum sicut teipsum*, intelligendo tale præceptum, non ut sequitur ex primo principio practico legis naturæ, sed ut Legislator intendit debere illud servari, prout explicatur in præceptis secundæ tabulæ.

COMMENTARIUS.

(h) *Contra primum istorum*. Præcedenti § *sic igitur omnia*, in quatuor assertiones compendiose redegit totam suam resolutionem præcedentem circa hanc quæstionem, quarum primam dicit esse quod præcepta secundæ tabulæ non sint de jure naturæ stricte et proprie, in sensu supra explicato et probato. Contra hanc ergo assertionem proponit hîc unam objectionem, cujus tota vis consistit in hoc : Diligere Deum est strictissime de jure naturæ ; sed dilectio proximi sequitur necessario ex dilectione Dei, ergo dilectio proximi est strictissime de jure naturæ. Sed observatio mandatorum secundæ tabulæ, sequitur necessario ex dilectione proximi ; ergo illa observatio est de jure naturæ. Hoc subsumptum probat optime ex Philosopho. Primam autem minorem probat, quia dilectio Dei, quæ est de jure naturæ, est dilectio perfecta, et non inordinata ; ergo non est dilectio, qua vellet quis sibi soli appropriare Deum, nec cum qua stat actus quo nollet ipsum diligi ab aliis ; ergo est dilectio, cum qua conjungitur voluntas, qua velit Deum ab aliis diligi ; sed talis voluntas est dilectio proximi ; ergo dilectio proximi sequitur ad dilectionem Dei, quæ est de jure naturæ strictissimo.

Tres ad hanc objectionem dat Doctor responsiones. Respondet primo, negando majorem, nempe quod diligere Deum sit strictissime de jure naturæ, cujus ratio patet ex paulo ante dictis. Responsio 1.

223. Respondet secundo, negando minorem, nempe quod dilectio proximi sequatur ad dilectionem Dei necessario. Ad cujus probationem dicit quod licet amor perfectus Dei, qui esset præceptus per jus naturæ strictum, non sit amor quo vellet quis appropriare sibi Deum, ita ut nolit positive ipsum ab aliis diligi, tamen non debet esse amor quo velit positive illum ab aliis diligi, sed sufficit quod sit amor ipsius Dei secundum se, abstrahendo ab hoc quod est velle ipsum positive, aut nolle ipsum positive ab aliis diligi. Assignat autem Doctor rationem cur non debeat quis amans perfecte Deum velle ipsum ab aliis diligi aut possideri, quia scilicet non placeret ipsi Deo se communicare illis aliis aut ab illis possideri, aut quia non esset notum diligenti quod id ipsi placeret. Sicut enim, licet Deus de facto vult se communicare illis, quos prædestinat, eosque habere pro amicis, et ab iis ut talibus diligi, tamen non vult sic se communicare illis, quos non prædestinat, aut ab illis di- Responsio 2.

Amor Dei præceptu jure naturæ non involvit actu quo quis vellet ipsum ab aliis diligi.

ligi ; ita non est mirum quod diligens ipsum non vellet ipsum necessario esse communicatum aliis, aut ab iis diligi, nisi quando constaret ipsi quod id Deo acceptum esset, quod constare non potest naturaliter, atque adeo non potest esse præceptum juris naturalis strictissimi, quamvis talis juris esset diligere Deum.

Tripliciter posse considerari præceptum juris naturæ diligendi Deum. Primus modus.

Ut hoc adhuc melius intelligatur, advertendum, tribus modis posse considerari quod esset præceptum juris naturalis strictissimi de diligendo Deum. Primo sic, ut diligeretur ipsemet secundum se supra omnes alias creaturas tali modo, ut nollet quis ullo modo offendere ipsum mortaliter ob amorem ullius creaturæ ; et si hoc præcise præcipiatur, certum est quod ex præcepto de eo diligendo præcise, non sequatur præceptum ullo modo diligendi proximum, nisi quatenus offenderetur mortaliter, si non diligeretur proximus. Unde quamvis esset talis dilectio Dei sub præcepto juris naturæ, quia tamen non esset necessarium ut ipse mortaliter offenderetur ex natura rei si non diligeretur proximus, propterea non esset necessarium ex jure naturæ, ut diligeretur proximus, quamvis esset de jure naturæ, ut sic diligeretur Deus.

224. Secundus modus.

Secundo, posset esse præceptum ad diligendum Deum non solum secundum se, sed ita etiam ut teneremur velle ut omnes aliæ creaturæ diligerent ipsum, et hoc modo verum est quod dilectio proximi sequeretur ex dilectione Dei ; sed adhuc negari posset quod observatio mandatorum sequeretur ex dilectione proximi, propter tertiam responsionem Doctoris mox subjungendam.

Tertio modo, posset esse præceptum diligendi Deum, et omnia illa quæ vellet Deus diligi, quamvis non offenderetur mortaliter si non diligerentur, et ex hac dilectione non sequeretur diligendus proximus necessario sic, quin posset Deus dispensare in dilectione proximi ; et rursus quamvis deberet diligi proximus, non tamen tali dilectione, ex qua inferretur necessario observatio mandatorum secundæ tabulæ, nisi quatenus constaret quod Deus vellet eum tali dilectione diligi. Non potest autem naturaliter constare quod Deus sic velit eum diligi tam necessario, quin possit dispensative dare licentiam eum non diligendi tali dilectione, et consequenter talis dilectio ejus non est strictissime de jure naturæ, quamvis esset de jure naturæ diligere Deum hoc tertio modo.

Respondet Doctor tertio, quod quamvis esset diligendus Deus ex præcepto stricto ac indispensabili legis naturæ, et quamvis esset ex eodem vel alio præcepto simili diligendus proximus dilectione tali, qua vellemus ipsum efficaciter diligere Deum, et pervenire ad beatitudinem ; tamen inde non sequeretur observatio præceptorum secundæ tabulæ, quia eatenus ex præcepto de hujusmodi dilectione proximi sequeretur illa observatio, quatenus sine ea non posset proximus tali dilectione diligi ; sed potest, nulla enim est repugnantia quod aliquis vellet proximum diligere Deum, et pervenire ad ultimam beatitudinem, et quod simul cum hoc vellet interficere ipsum corporaliter, et auferre ipsi bona quæcumque corporalia ; imo posset aliquando quis (licet id male faceret) uti ista interfectione et ablatione bonorum tanquam

medio ad perducendum ipsum ad dilectionem Dei, ut quando quis existimaret quod aliquis esset in gratia, et quod si moreretur, consequeretur vitam æternam, aut quando existimaret quod ablatio bonorum temporalium esset ipsi maxima occasio disponendi se ad Deum diligendum et quærendum, ut solet sæpe contingere, juxta illud : *Tribulatio dat intellectum, et virtus in infirmitate perficitur.* In his, inquam, casibus posset quis in ordine ad perducendum proximum ad dilectionem Dei, et beatitudinem, ipsum interficere, et auferre ipsi bona quæcumque temporalia, quantum est ex natura rei, licet de facto id facere non debeat.

Confirmatur hoc, quia Deus ipse vult prædestinatos diligere se, et acquirere beatitudinem æternam, et diligit eos consequenter tali dilectione, qualis est illa de qua modo agimus, et tamen hoc non obstante sæpe interficit eos, et aufert ipsis bona, aut saltem id sine ulla controversia potest facere, et est gratia specialis ipsis quandoque quod id faciat, sicut mors est gratia specialis iis qui rapiuntur ne malitia mutet intellectum eorum. Ergo interficere aliquem, aut auferre quæcumque illius bona, non est incompatible cum dilectione illius tali ex qua oriretur ut quis vellet efficaciter eum diligere Deum, et consequi beatitudinem ; et consequenter quamvis quis teneretur Deum diligere, et velle etiam ut proximus diligeret eum, ex eo quod utrumque horum esset juris naturæ stricti, atque adeo indispensabile, quia scilicet utrumque concluderetur, ut supponitur, ex principiis primis practicis, non quibuscumque, sed talibus in quibus non posset dispensari, tamen non esset necessarium ut quis nollet proximum interficere, aut ipsius bona auferre, aut facere aliquid ex his, quæ expresse prohibentur. in secunda tabula, quia non constat quod illorum prohibitio sequatur ex principiis primis practicis indispensabilibus.

Et si objiciantur contra hanc doctrinam, auctoritates præmissæ *numero nono textus*, ex quibus videtur colligi quod observantia mandatorum secundæ tabulæ sequatur ex dilectione proximi, et hæc ex dilectione Dei. Respondet § *et tunc ad auctoritates*, observantiam illam non sequi ex dilectione proximi præcise, quatenus illa dilectio est legis naturæ, sed quatenus illa dilectio est præcepta a Domino Deo ; hoc autem non facit contra prædictam doctrinam, ut patet. 226.

Objectio contra præcedentem doctrinam. Responsio.

Circa quod advertendum, quod non velit Scotus non esse de lege naturæ talem dilectionem proximi, ex qua sequitur quod nolit facere ea quæ sunt prohibita in secunda tabula, sed tantum quod non sit de lege naturæ quatenus infertur ex dilectione Dei, aut ex dilectione proximi, quæ necessario sequeretur ex natura rei ad dilectionem Dei. Pro cujus ulteriori intelligentia rursus advertendum, quod dilectio proximi inferens observantiam præceptorum secundæ tabulæ, possit considerari dupliciter esse de lege naturæ. Primo, quatenus sequeretur necessario ex dilectione Dei, et hoc modo negat Scotus illam dilectionem, ut sic, hoc est, ut ad eam sequatur illa observatio, esse de lege naturæ. Alio modo quatenus illa dilectio ut sic, sequeretur ex aliis

Quomodo dilectio proximi, ex qua sequitur observantia præceptorum secundæ tabulæ, non est legis naturæ. Dilectio proximi inferens observantiam mandatorum dupliciter considerari potest esse de lege naturæ. Prima consideratio. Secundus modus. Dilectio proximi ex qua sequitur observantia mandatorum secundæ tabulæ, est de lege naturæ.

principiis primis practicis, aut seipsa esset evidens ; et hoc modo non negat Scotus quin sit de lege naturæ, nec ego dubito quin hoc modo sit de lege naturæ, quia quamvis Deum esse non cognosceretur, imo et quamvis non esset ullo modo, recta ratio dictaret non esse furandum, interficiendum, adulterandum, etc. Et quamvis in tali casu non posset cognosci quod transgrediens illa præcepta esset puniendus æterna pœna inferni sensus aut damni, prout pœna damni dicit privationem visionis et fruitionis beatificæ, tamen posset cognosci quod posset optime puniri morte, aut aliis gravissimis suppliciis a Principe quocumque Reipublicæ, quod sufficit ut dicatur illa observatio præceptorum secundæ tabulæ esse de lege naturæ, non quidem quatenus infertur ex præcepto de dilectione Dei, quod vocatur a Scoto *in fine* § *Verum est igitur*, primum principium practicum legis naturæ, quia versatur circa ultimum finem naturæ, sed quatenus vel est per se nota, vel sequitur ex aliis principiis practicis.

227. Alia explicatio Scoti quatenus dicit dilectionem proximi ex qua sequitur observantia secundæ tabulæ non esse de lege naturæ. Responsio secunda ad prædictam objectionem.

Posset ulterius alio modo explicari Scotus sic, ut non velit quod illa dilectio proximi, ut ad eam sequitur observatio præceptorum secundæ tabulæ, non sit de lege naturæ, sed quod non sit de lege naturæ strictissima ac indispensabili, quamvis dilectio Dei esset de tali lege, et etiam dilectio talis proximi, ex quo oriretur quod vellemus ipsum diligere Deum, et consequi beatitudinem. Et juxta hoc facile et breviter responderi posset secundo ad prædictas auctoritates, concedo quod propter eas observatio secundæ tabulæ sequatur ex dilectione Dei, admittendo etiam quod dilectio Dei esset de jure naturæ strictissimo, sed negando tamen quod ita necessario sequatur observatio secundæ tabulæ ex dilectione Dei quin Deus posset dispensare in illa observantia ; bene enim potest fieri quod illa observantia sequatur ex dilectione Dei naturaliter, sed non tamen ita quin Deus posset in ea dispensare ; et sane ita existimo de facto contingere, nempe quod etiam ex dilectione Dei sequatur quod debeamus diligere proximum, et non dare ipsi occasionem offendendi Deum, nec facere ipsi injuriam, auferendo ejus bona, quamvis hoc non ita necessario sequatur, quin Deus posset hic et nunc cum aliquo dispensare sic, ut non teneatur non auferre bona proximi. Per hæc patet mens Doctoris in resolutione totius hujus quæstionis, sed pro majori tamen complemento aliam explicationem mentis ejus adjungere visum est.

Itaque quando Scotus dicit præcepta secundæ tabulæ non esse de lege naturæ, quia non sunt principia prima practica, nec conclusiones necessario deductæ ex talibus principiis, non solum potest intelligi ut hactenus ipsum explicui, sic scilicet, ut velit tantum quod non sint de lege naturæ strictissima ac indispensabili, nec principia aut conclusiones talis legis, sed etiam potest intelligi quod non sint de lege naturæ præceptiva sub pœna inferni aut privationis vitæ æternæ ullo modo, nec dispensabiliter, nec indispensabiliter, sed quod habeant esse sic prohibita, aut præcepta a voluntate Dei. Pro quo intelligendo, observandum quod aliquid possit esse prohibitum, vel præceptum dupliciter : Uno modo sub pœna ali-

qua in confuso, aut sub pœna determinata ordinis quasi naturalis, scilicet mortis temporalis, aut incarcerationis, aut jacturæ bonorum, vel omnium, vel quoad partem, ita ut qui faceret contra quam esset ipsi præceptum, posset judicari dignus morte, aut aliqua alia pœna ex prædictis, aut similibus. Alio modo posset aliquid esse præceptum, aut prohibitum, sub pœna inferni et privationis beatitudinis, sic, ut quis transgrederetur præceptum merito posset judicari eo ipso dignus inferno, aut illa privatione beatitudinis quam alias consequeretur. Quod autem esset prohibitum ex natura rei quovis modo ex his independenter ab ulla lege positiva, seu ab ullo actu voluntatis divinæ aut humanæ esset prohibitum de lege naturæ ; et in hoc sensu omnia præcepta Decalogi essent de lege naturæ, et essent vel principia prima practica, vel conclusiones deductæ ex talibus principiis, quatenus scilicet esset notum ex terminis, vel posset concludi ex propositionibus aliquibus sic notis, quod qui ea transgrederetur esset dignus aliqua pœna, vel temporali mortis aut incarcerationis, etc. vel æterna inferni et privationis beatitudinis ; nec hoc unquam negavit Scotus.

Sed non esset tamen necessarium ut quidquid præcipitur, aut prohibetur in Decalogo, maxime in secunda tabula, esset prohibitum præcepto juris naturalis obligante ad pœnam æternam inferni, aut beatitudinis perdendæ, independenter ab ordinatione positiva Dei. Neque enim patet ex terminis tantam esse malitiam in adulterio, verbi gratia, aut homicidio, aut furto, ut ex natura rei, propter ea commissa deberet quis puniri pœna tam atroci quam est æterna illa sensus et damni, quam de facto ea admittentes luunt in inferno ; nec possunt assignari ulla principia, ex quibus id naturaliter concludi posset, præsertim cum ex natura rei non videatur per illa delicta inferri injuriam Domino Deo, aut aliquid committi, quod per se directe incompatibilitatem habeat cum ultimo fine aut ejus assecutione.

Hoc ergo posset esse intentum Scoti, 229.
et posset etiam esse intentum eorum auctorum *n.* 2. supra dixi legem naturæ constituere in jussione aut prohibitione, quæ esset actus voluntatis divinæ ; et insuper opinari quod in casu quo Deus non prohiberet aliqua, tum quidem committi possent actiones indecentes naturam rationalem ; sed quod tamen illæ actiones non essent offensæ Dei, aut saltem non essent offensæ mortalis gravitatis ac dignæ pœna æterna sensus et damni, quam patiuntur peccantes mortaliter. Sed discrimen tamen latissimum inter hos Auctores et Scotum est, quod illi id putaverint de omnibus actionibus, quæ fierent in casu quo Deus non haberet jussionem positivam ; Scotus autem id non dicat nisi de præceptis secundæ tabulæ, ac iis quæ similem habent rationem.

Quo sensu possit aliqua actio esse indecens graviter naturam rationalem, et tamen non peccaminosa mortaliter.

Hæc doctrina non aliam videtur habere difficultatem, quam quod videri posset esse contra Paulum *Rom.* 2. dicentem : *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, et qui sine lege peccaverunt, sine lege peribunt.* Ex his enim ultimis verbis videtur dicere quod quamvis non esset lex aliqua positiva de præceptis Decalogi, qualis de facto

Objectio contra præcedentem doctrinam.

data est per Moysem populo Judaico, et per Christum nobis, adhuc aliquis propter transgressionem eorumdem præceptorum, quatenus sunt juris naturæ posset perire, hoc est, puniri morte æterna seu pœnis inferni.

230. Responsio. At valde facile responderi potest, eos qui sine lege peccarent, non quibuscumque peccatis, sed peccatis illis, quæ sunt prohibita lege naturæ sub pœna mortis æternæ, ut est cultus Idolorum, et quæcumque, gravis saltem, irreverentia exhibita Deo, perituros; hinc autem non sequitur eos qui peccarent transgrediendo præcepta juris naturæ contenta in secunda tabula perituros, in casu quo non daretur præceptum positivum Dei de illis.

Replica. Nec refert quod Paulus dicat *cap.* I. Deum eos, qui sine lege peccaverunt, tradidisse propterea in reprobum sensum, *ut faciant quæ non conveniunt*, *repletos omni iniquitate*, *malitia*, *fornicatione*, *avaritia*, nam hinc non sequitur, ut male intulit Suarez *lib.* 2. *de legib. cap.* 15. *num.* 10. Paulum, dum ait eos, qui sine lege peccaverunt, sine lege perire, loqui de peccatis contra secundam tabulam, quasi illi qui ea committerent sine lege positiva Responsio. perirent. Tantum enim vult Paulus quod propter peccata Idololatriæ et irreverentiæ erga Deum, Deus permiserit gentes, quæ sic peccaverunt, incidere in omnia illa aliorum peccatorum genera, quæ ibi commemorat, ut ex ipso contextu totius discursus satis constat; ob quæ etiam peccata contra secundam tabulam, quamvis non punirentur morte æterna, tamen poterat ipsis denegari gratia, qua liberarentur tam ab iis quam ab aliis illis gravioribus, ut non perirent, sed salvarentur.

Dices cum Sala *disp.* 5. *de legib. sect.* 9. idem Paulus dicit I. Cor. 6. *An nescitis quia iniqui regnum Dei non possidebunt? Nolite errare, neque fornicarii, neque adulteri*, etc. *regnum Dei possidebunt*; ergo secundum ipsum, quamvis non esset lex positiva aliqua vetans illa, adhuc excluderetur quis propter illa a regno Dei.

Respondeo negando sequelam, quia Paulus non loquitur in casu, quo non esset lex positiva, sed de facto.

Dices, si non loqueretur in illo casu, non esset verum quod de facto talia agentes privarentur regno Dei, quia posset de facto contingere quod qui ea facerent, non cognoscerent ea esse prohibita per legem positivam Dei ex invincibili ignorantia. Respondeo in casu talis invincibilis ignorantiæ probabile esse juxta doctrinam præsentem, quod non privarentur regno Dei de facto ii, qui ea committerent propter illa præcise, quamvis commissio eorum posset esse causa cur Deus permitteret talia agentes incidere in alia peccata, propter quæ excluderentur illo regno, et cur non daret ipsis gratiam efficacem pœnitendi de illis aliis peccatis sicut oportet, ut justificationis gratiam consequerentur.

SCHOLIUM.

Ad secundum, insinuat habenti scientiam unius Dei, non esse necessariam fidem de eodem, et secundum D. Thom. 2. 2. quæst. I. art. 5. impossibile videtur quod eam habeat. Vide ipsum ibi quæst. 2. art. 4. ad primum. Ad tertium, bene explicat qualiter præcepta Decalogi in omni statu ligant. Ad quartum, optime explicat quomodo Israelitæ non dispensative nec injuste spoliarunt Ægyptios: de quo Exod. 3. 12. 13. Ita communis, et D. August. q. 39. in Exod. et lib. 22 contra Faust. c. 7. I. Iren. 4 contra hær. c. 49. Phil. l. I. de vita Moysi.

Ad argumenta principalia (k). Primum est pro me, quia probat quod præcepta secundæ tabulæ non sunt de lege naturæ, stricte loquendo.

Ad secundum dico, quod etsi Deum esse posset non includi ratione naturali ex principiis per se notis, tamen illi populo rudi et in exercitato in intelligibilibus non erat hoc notum nisi ex lege ; unde ad Hebr. 11 *Oportet accedentem ad Deum credere quia est*, intellige si non habeat, nec habere possit aliam notitiam de Deo ; ita etsi aliqua concupiscentia possit concludi esse contra legem naturæ, hominibus tamen corruptis non erat notum esse contra legem naturæ, ideo necessarium fuit explicare per legem datam ; vel aliter concupiscentiæ prohibentur pro præcepta secundæ tabulæ ; et de illis concessum est, quod non sunt per se nota.

Ad aliud dico, quod in omni statu servabantur, et servari debent ista præcepta. In beatitudine quidem erit summa observatio illorum affirmativorum, nisi forte illius solius de honoratione parentum, non quin tunc ibi sit voluntas honorandi, sed quia non erit necessitas impendendi actum hujus, saltem prout honor ille extenditur ad sustentationem necessariam, quia ibi nullus indigebit auxilio.

In statu innocentiæ et ante legem scriptam tenebantur omnes ad ista, quia erant scripta interius in corde, vel forte per aliquam doctrinam exteriorem datam a Deo, quam discebant parentes, et derivabant in filios. Nec oportuit ea scribi in libro, quia potuerunt illa faciliter memoriæ commendare et retinere, quia populus illius temporis erat longioris vitæ, et fuit melioris dispositionis in naturalibus, quam populus temporis posterioris, quo tempore infirmitas populi requirebat legem dari et scribi.

Et ad aliud, quod tangebatur in primo argumento de filiis Israel spoliantibus Ægyptios, potest dici quod ibi non dispensavit contra præceptum de furto, quia ipsi non acceperunt simpliciter alienum ; tum quia Deus erat superior Dominus, et potuit transferre dominium illarum rerum in eos, etiam invitis inferioribus dominis. Et hoc modo non peccavit Christus licentians in porcos intrare dæmones, qui statim præcipitati sunt in mare ; non enim injuste privavit illos porcis suis. Tum etiam quia filii Israel serviendo Ægyptiis meruerant tanta recipere, licet Ægyptii nollent ea reddere ; et tunc per superiorem judicem potuerunt compelli, de cujus licentia filii Israel potuerunt juste et licite accipere. 15.

Sine dispensatione Israelitæ spoliarunt Ægyptios dupliciter exponitur.

Ad illud in oppositum de Canone debet intelligi de lege large loquendo, et hoc de præceptis secundæ tabulæ.

COMMENTARIUS.

(k) *Ad argumenta principalia.* Respondet ad argumenta initio quæstionis hujus proposita, quorum primum consistit in hoc : Deus de facto dispensavit in præceptis secundæ tabulæ ; in quinto quidem de non occidendo, *Gen.* 22. ubi præcepit Abrahæ, ut filium suum Isaac sibi immolaret ; in sexto *Oseæ primo*, ubi Oseæ prophetæ 231.

Responsio ad argumenta principalia. Primum argumentum principale. Exempla probantia dispensasse Deum in præceptis Decalogi.

præcepit sumere uxorem fornicariam, et facere filios fornicationum; in septimo denique *Exodi* 11. et 12. ubi præcepit filiis Israel spoliare Ægyptios suis vasis aureis ac argenteis; ergo præcepta omnia Decalogi non sunt de lege naturæ, quæ enim sunt talia, sunt indispensabilia.

Responsio. Respondet Doctor hoc argumentum facere pro sua resolutione præmissa, quia concludit præcepta secundæ tabulæ non esse de lege naturæ ita stricte, ut sunt ea præcepta quæ sunt indispensabilia.

Spoliatio Ægyptiorum posset salvari sine dispensatione. Circa vero spoliationem Ægyptiorum inferius *num.* 15. § *et ad aliud quod tangebatur*, ait posse salvari illam spoliationem sine eo quod Deus dispensavit in septimo præcepto, quia per illud præceptum non prohibetur nisi ablatio rei alienæ; sed posset dici quod filii Israel in ista spoliatione non abstulerunt alienum; ergo non erat ipsis necessaria dispensatio. Probatur major dupliciter, primo, quia posset dici quod Deus, qui est Dominus universorum, potens disponere ad libitum suum de omnibus omnium bonis transtulerit dominium bonorum illorum quæ abstulerunt Israelitæ ab Ægyptiis in Judæos; et, si hoc fecisset, illa bona non essent amplius Ægyptiorum, sed potius Judæorum, et consequenter ea auferendo Judæi non auferrent aliena, sed sua. Secundo, quia posset dici quod Judæi, propter labores suos et obsequia præstita Ægyptiis meruerint ab illis tantum, quantum abstulerunt ab illis; unde cum Ægyptii nollent solvere illis quam debebant mercedem, poterant absque ulla dispensatione per sententiam Dei supremi Judicis illa auferre licite tanquam sua.

Ex his duabus rationibus, quibus Doctor ostendit quomodo salvari posset quod Judæi non abstulerunt alienum, nec consequenter transgressi fuerint septimum mandatum, etiam cum dispensatione, prima utuntur D. Bonaventura *d.* 47. *a.* 1. *q.* 4. Richardus *ibidem*; utraque vero utitur Durandus et Tostatus *cap.* 3. *Exodi*.

Sanctus autem Augustinus secundæ rationis mentionem facit *lib.* 22. *contra Faustum cap.* 71. et præterea assignat rationem cur Deus congrue posset ab Ægyptiis dominium illorum bonorum auferre, nempe quia iis abutebantur ad cultum idolorum, et propterea puniri merito poterant illa spoliatione; verba ejus sunt: *Carnalis itaque ille populus, et rerum terrenarum cupiditate occupatus; Ægyptiis vero sacrilegi et iniqui, nam et auro illo, hoc est, Dei creatura male utentes ad Creatoris injuriam suis idolis serviebant, et homines peregrinos labore gratuito injuste ac vehementer afflixerunt. Digni ergo erant isti, quibus talia juberentur, et illi qui talia paterentur.*

Verum quamvis hoc modo salvari posset quomodo Judæi non acceperint res alienas, sed suas, atque adeo non indiguerint dispensatione; tamen mihi non est dubium quin etiam per veram dispensationem accipere possent illa spolia, ita scilicet, ut quamvis Deus non transferret dominium illorum spoliorum in Judæos, nec etiam in pœnam peccatorum ullorum ordinaret Judæis illa accipere, tamen absolute posset jubere Judæis ea spolia etiam manentia sub dominio Ægyptiorum, ac propriissime aliena non solum specificative, sed reduplicative, auferre, et Deo id jubente, Judæi per veram dispensationem possent ea au-

ferre, quia illa et jussio Dei aut permissio haberet rationem veræ dispensationis. Nec enim magis absurdum est aut difficile quod Abrahamus, mediante vera dispensatione, potuerit occidere filium suum Isaac, quam quod aliquis posset auferre aliena bona per veram dispensationem ; nec est ulla difficultas in eo quod per veram dispensationem, utrumque fieri posset, nisi quod non possit dispensari in præceptis ullis Decalogi, cujus contrarium supra abunde ostendimus.

Quod attinet autem ad secundum exemplum, quo in primo argumento probatur dispensatio in sexto præcepto, nempe quod Deus præcepit Oseæ accipere uxorem fornicationum, et facere filios fornicationum, Scotus nihil resolvit de re ipsa, sed admittendo exemplum currere in sensu objectionis, dicit illud pro sua sententia facere.

Quomodo vero intelligendus sit ille locus, non convenitur inter Auctores. Aliqui intelligunt totam illam historiam spiritualiter ; ita sanctus Hieronymus *super Oseam in proœmio*, et sic intellecta nihil faceret ad propositum hujus loci, ut patet. Sed longe communior sententia est quod litteraliter debeat intelligi ; sic Irenæus *lib.* 4. *c.* 37. Basilius *in Isaiam c.* 8. D. Augustinus *c.* 12. *doct. Christ. lib.* 22. *contra Faustum c.* 80. *et* 89. Cyrillus, Theodoretus et Scholastici communiter, inter quos tamen adhuc est controversia de sensu ejus litterali.

S. Augustinus contra Faustum *supra c.* 8. dicit ita intelligendum locum illum, ut Prophetæ præceptum sit accipere mulierem, quæ ante erat meretrix, in matrimonium, et ex ea sic legitime conjuncta suscipere filios ; verba ejus sunt : *Quid enim adversum clementis veritatis, si meretrix relicta fornicatione in castum conjugium commutetur ?* et infra : *Itaque cum meretricem Propheta accepit uxorem, ad vitam corrigendam mulieri consultum est.*

Tostatus *in cap.* 3. *Exodi*, similiter exponit illum locum, et ex recentioribus Ribera et Sanctius *in cap. Oseæ*, Molina *de Justitia tract.* 5. *disp.* 57. Suarez 2. *de legibus c.* 15. et alii. Favet autem huic expositioni quod præcipiatur ipsi accipere uxorem fornicationum, et non mulierem, idque non solum habeatur in textu nostro, sed etiam in Hebræo.

Objectio conta hanc expositionem.

Et si objiciatur quod non solum præcipiatur Prophetæ accipere uxorem fornicationum, sed etiam facere filios fornicationum.

Responsio 1.

Respondent dupliciter : Primo, quod vocentur filii fornicationum, non quia 236.
erant geniti ex fornicatione, sed quod essent filii geniti ex uxore fornicationis, seu tali quæ erat aliquando meretrix ; et hæc responsio placet D. Hieronymo, Richardo, Riberæ et Sanctio, favetque ei plurimum translatio, qua usus est S. Augustinus supra, sic enim in ea habetur : *Accipe uxorem fornicariam, et fac filios de fornicaria.*

Responsio 2.

Secundo respondent vocari filios fornicationum, quia erant filii, qui fornicarentur ad imitationem matris ; et in hanc responsionem magis propendere videtur Ribera et Sanctius supra, qui confirmant eam ex versu 4. capitis 2. *et filiorum illius non miserebor, quoniam filii fornicationum sunt.* Nam verisimile putant eodem sensu dici filios fornicationum, hîc et in primo capite ; sed hîc non possunt sic dici in alio sensu, quam jam proposito, nimirum quod essent filii qui fornicarentur, quia si sic dicerentur,

quia geniti essent ex fornicatione, non poterat hoc esse sufficiens ratio, cur Deus non misereretur eorum.

At mihi videtur difficilis utraque
237. responsio: Prima quidem, quia est contra communem modum loquendi vocare filios ex legitimo matrimonio natos filios fornicationum, quamvis mater eorum esset fornicaria aut meretrix; bene quidem possent vocari filii meretricis et fornicariæ, sed non fornicationum. Unde quamvis illa responsio esset bona, supposita translatione illa S. Augustini, tamen non nisi satis impropriе accommodari potest editioni vulgatæ, quæ sine dubio præferenda est cuicumque alteri.

Utraque responsio est difficilis. Contra. 1.

Contra 2. Secunda etiam videtur difficilis, tum quia non habet patrocinium ab auctoritate Patrum aut antiquorum Theologorum; tum quia est valde durus modus loquendi, *fac filios fornicationum*, id est, fac filios, qui postea erunt fornicarii; tum denique, quia non favet ille alius locus ex 2. *cap.* Primo, quia non esset necesse ut filii fornicationum eodem modo ibi intelligeretur et in primo capite. Secundo, quia in secundo capite videtur potius intelligi debere quod loquatur de filiis, aut genitis ex fornicatione, aut genitis ex matre fornicaria, quia subjungitur immediate, ut ipsemet Ribera advertit, *quia fornicata est mater eorum confusa est, quæ concepit eos.* Ideo autem posset Deus non misereri eorum miseratione efficaci ob fornicationem matris, maxime spiritualem idololatriæ, de qua sine dubio in illo secundo capite fit mentio, quia ob illam posset Deus subtrahere gratiam efficacem illis; nam sicut ob merita parentum et justorum sæpe miseretur aliquorum efficaciter, ita propter demerita parentum posset non exhibere aliquando talem misericordiam, præsertim ubi non intervenit aliqua alia circumstantia æquivalens illi demerito.

Posset Deus ob demerita parentum denegare gratiam efficacem sæpissime filiis.

Sanctus Bernardus de præcepto et dispensatione aperte insinuat præceptum fuisse Prophetæ, ut misceret se mulieri fornicariæ non ductæ in uxorem. *Non occides*, inquit, *non mœchaberis, et reliqua illius scita, quæ etsi nullam prorsus humanam dispensationem admittunt, nec cuiquam hominum ex his aliquo modo solvere aut licuit aut licebit, Dominus tamen aliquod horum, et quod voluit, et quando voluit, solvit, sive cum Hebræis Ægyptios expoliari, sive quando Prophetam cum muliere fornicaria misceri præcepit. Quorum utique alterum, quod nisi grave furti facinus, alterum quod nisi flagitii turpitudo reputaretur, si non excusasset utrumque factum auctoritas imperantis.* Nam si duxisset Propheta eam in matrimonium, quamvis non accederet imperium aliquod Dei, non flagitiose se illi misceret, et possit id per alios reipublicæ superiores ipsi imperari, si altera consensisset. Hanc eamdem sententiam tenet Alensis 1. *p. q.* 37. et S. Bonaventura 1. *d.* 47. qui tamen negant Prophetam fornicasse cum illa muliere, aut Deum id præcepisse; intelligunt autem per fornicationem, non quamcumque copulam cum aliena muliere, sed eam quæ fit animo libidinoso aut ex cupiditate, unde negant Deum dispensasse in præcepto sexto cum Propheta. Sed certe, salva tantorum virorum reverentia, existimo prohiberi illo præcepto quamcumque copulam cum aliena, seu non sua, et non requiri ad transgressionem istius præcepti, copulam libidinosam, nisi quatenus talis dicenda est quæcum-

que, quæ fit cum non sua; nam alias si quis cognosceret uxorem alicujus animo tantum procreandæ prolis, non peccaret contra sextum præceptum, quod nequit dici. Sed quidquid sit de hoc, S. Bernardus, Alensis et D. Bonaventura intelligunt locum Oseæ in sensu in quo proponitur in argumento; et sane in illo sensu magis proprie explicari possunt verba, et magis ad sensum verum et litteralem, quem præ se ferunt, quam ullo alio modo, et hoc ipsum conducit ad probabilitatem majorem istius expositionis. Nec refert quod illa mulier vocetur uxor in utroque textu, nostro scilicet et Hebraico; tum quia sæpe in Scriptura *uxor* capitur pro muliere aut fœmina; tum præcipue, quia posset esse uxor alterius, exposita tamen fornicationi, ut plures aliæ modo sunt et sæpe fuerunt.

Quomodocumque vero ille locus explicabitur, ex dictis patet Deum de potentia absoluta posse dare licentiam alicui miscendi se cum aliena, seu non sua muliere, et hoc absque ulla causa, præter solam suam voluntatem; atque adeo etiam in sexto præcepto ipsum posse dispensare, sive de facto unquam dispensaverit, sive non.

De tertio etiam quod tangitur in hoc ipso primo principali argumento, nempe de occisione Isaaci præcepta Abrahæ a Deo, varii sunt modi dicendi. Aliqui enim dicunt quod non præceperit Deus ipsammet occisionem, sed oblationem; alii quod præceperit quidem occisionem, sed propter peccatum originale, propter quod merito et absque transgressione legis naturalis posset interfici, non secus ac potest puniri æterna pœna sensus aut damni; alii vero alio modo sic rem explicant, ut non sit opus recurrere ad dispensationem. Sed tamen quidquid sit de facto, ex dictis similiter patet quod posset Deus præcipere ejus occisionem, sine ulla prorsus causa, sed per propriam dispensationem, quod sufficit ad intentum argumenti, cujus vim propterea admittit Scotus, tanquam suæ sententiæ faventem. 3. Expositio.

Secundum argumentum principale est: Concupiscentia prohibetur in Decalogo, maxime in nono et decimo præcepto, sed non prohibetur lege naturæ; ergo præcepta Decalogi non sunt de lege naturæ. Probatur minor, quia concupiscentia non cognosceretur vitanda naturaliter, sed solum per legem scriptam Mosaicam datam a Deo, ut patet ex Apostolo Rom. 7. *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, non concupisces.* Sed quod prohibetur lege naturæ cognoscitur vitandum independenter ab omni lege scripta data, vel a Deo, vel a quibuscumque Superioribus; ergo concupiscentia non prohibetur lege naturæ. 240. Argumentum secundum principale.

Ad hoc argumentum non respondet Doctor directe, sed subministrat doctrinam, ex qua facile solvi possit, juxta quam in forma respondeo negando minorem, ad cujus probationem distinguo majorem; non cognosceretur vitanda naturaliter ab omnibus communiter, transeat major; non cognosceretur a doctioribus, iisque qui cum essent boni ingenii, bene considerarent naturam concupiscentiæ, nego majorem; et similiter distinguo minorem; cognoscitur ab omnibus etiam simplicioribus et indoctis, nego minorem; a doctioribus considerantibus naturam ejus, concedo minorem et nego consequentiam, quia non omne quod est de lege naturæ debet Responsio. Explicatur illud Pauli: concupiscentiam nesciebam nisi lex diceret, non concupisces. Omnia quæ sunt de lege naturæ non de-

bent posse cognosci ab omnibus statim. cognosci ab omnibus, etiam rudibus et indoctis, nam aliquæ sunt de lege naturæ, quatenus sequuntur per necessariam sequelam ex principiis primis per se notis, quamvis non sit tam facile cuilibet habere illos discursus, qui essent necessarii ad illa inferenda ex illis principiis.

241. Replica. Et si dicas Paulum fuisse doctum, et boni ingenii, ipsumque tamen non cognovisse concupiscentiam, nisi per legem scriptam, atque ideo, neque doctis etiam constare posse, quod concupiscentia esset contra legem naturæ. Responsio. Respondeo Paulum potuisse esse doctum, et boni ingenii, non tamen de facto applicuisse sibi illa principia, quibus posset concludere prohibitionem concupiscentiæ ex natura rei, licet posset illa applicare, sed cognovisse per legem scriptam præcise prohibitionem illius. Quemadmodum enim non omnia quæ cognosci possunt naturaliter, cognoscuntur ab omnibus, etiam doctis, ita non est mirum quod Paulus licet esset doctus, et boni ingenii, non cognoverit de facto prohibitionem concupiscentiæ naturaliter, sed solummodo per legem, licet posset illa prohibitio naturaliter cognosci, et sic cognita fuerit a multis aliis.

242. Alia replica. Dices, si posset illa prohibitio cognosci naturaliter ab aliquibus, illi possent alios docere, qui non cognoscerent, et sic non esset opus ut revelaretur specialiter a Deo illa prohibitio. Responsio. Respondet Doctor quod quemadmodum licet posset cognosci naturaliter quod Deus sit, quia tamen plurimi sunt rudiores et inexercitati in intelligibilibus, ac propterea non capaces discursuum, quibus id ostendi posset, valde congruum erat ut revelaretur Deus esse, quia talibus alias non posset esse sufficienter notum, nisi sic revelaretur, unde est illud præceptum : *Oportet accedentem ad Deum credere, quia est*, quod explicat ita Doctor ut non sit præceptum de fide unius Dei impositum nisi iis, qui aliunde non habent notitiam sufficientem et perfectam Dei ; ita quamvis cognosci posset naturaliter quod concupiscentia esset prohibita, quia tamen plurimi rudiores non essent capaces illorum discursuum, quibus id probaretur, opportunum valde erat ut revelaretur a Deo, quo omnibus facile posset patere. Adde ulterius quod quamvis esset notum naturaliter omnibus quod concupiscentia rei alienæ esset mala ex natura rei, non tamen esset notum quod esset adeo mala, ut propterea quis deberet puniri pœna æterna, nisi esset prohibita positive a Deo. In ordine ergo ad hanc cognitionem necessaria esset illa prohibitio legis positivæ divinæ ; et fortassis hoc etiam intendebat Paulus in prædictis verbis : *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, non concupisces*. Fortassis, inquam, per hoc intendebat quod non cognoscebat concupiscentiam ut culpam aut malum cui deberetur pœna æterna, nisi cognovisset eam esse prohibitam lege positiva divina, quamvis cognosceret eam esse malam et disconvenientem naturæ rationali.

Supposito autem quod hoc intendebat Paulus, neganda esset major probationis argumenti, quia non sequitur ex illo Pauli loco, quin cognoverit concupiscentiam esse prohibitam naturaliter, sed solum quod non cognoverit naturaliter illam esse sic prohibitam, ut deberetur ipsi pœna æterna inferni.

Rursus posset intelligi Paulus non

de lege scripta tantum, sed de naturali etiam loqui, ut eum intelligit Origenes, sic autem intellectus prædictus locus non facit ad propositum.

Deinde Scotus insinuat aliam responsionem, nempe quod concupiscentia prohibeatur in secunda tabula, et non sit legis naturæ ; hoc tamen non esse contra suam resolutionem, quandoquidem concesserit quod omnia præcepta Decalogi non sint de lege naturæ stricte, sicut appareret ex terminis, aut per discursum naturalem, quod essent necessario observanda.

Tertium argumentum principale est quod lex naturæ obligat pro omni statu ; sed Decalogus non obligavit in ullo statu, antequam datus erat Moysi, et scriptus in tabulis, ac propositus hominibus ; ergo præcepta ejus non sunt legis naturæ.

Respondet Doctor, concedendo majorem, et asserendo etiam quod in statu beatitudinis sit perfecta observatio affirmativorum præceptorum, præter præceptum quartum de honore parentum, quod non observabitur ibi, quantum ad actum aliquem exteriorem tendentem in sustentationem aut subsidium parentum, quia ibi non indigebunt tali actu ; quantum autem ad negativa præcepta nullibi perfectius, quam in cœlo observabuntur. Supposita ergo majori, minorem distinguo : Decalogus seu decem mandata Decalogi non obligabant, quatenus præcepta positive a Deo, et scripta in tabulis, promulgataque per Moysen, concedo ; non obligabant ut præcepta per legem naturæ, nego minorem, et similiter distinguo consequens.

Alio modo posset facilius negari simpliciter minor ; et si quæratur, unde haberetur notitia eorum ? respondet Doctor quod id haberetur lumine naturali intellectus juxta illud : *Quis ostendet nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui Domine*, Psal. 4. Vel forte haberetur per doctrinam aliquam exteriorem datam a Deo, quæ non necessario committeretur tabulis aut libris, sive pro statu innocentiæ, sive pro statu aliquo alio, quamvis suppositis variis hominum peccatis, et obcæcatione intellectus inde proveniente, valde congruum fuit, ut tempore Moysis scriberentur.

Præmissa responsione ad tria argumenta principalia partis negativæ. § *ad illud in oppositum*, respondet ad auctoritatem suadentem partem affirmativam. Citat autem in initio quæstionis duas auctoritates ex Decretis, unam ex ipsomet principio Decretorum : *Jus naturale est quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque jubetur aliis non inferre quod sibi non vult fieri*. Altera auctoritas est ex *dist*. 6. § *his itaque respondendum : Sunt enim in lege quædam moralia præcepta, ut, non occides ; quædam mystica, utpote sacrificiorum præcepta, ut de agno, et alia similia præcepta his. Moralia mandata ad naturale jus spectant*.

Responsio ad auctoritates probantes præcepta Decalogi esse juris naturæ.

Ad has auctoritates respondet Doctor, quatenus significant præcepta Decalogi esse de lege naturæ, id intelligendum quoad aliqua præcepta secundæ tabulæ de lege naturæ non stricta ac indispensabili, sed de lege naturæ in latiori significatione, quatenus vel significat legem obligantem, licet dispensabilem, vel quatenus significat legem non obligantem, sed suadentem, propter magnam rei congruitatem.

Citat Doctor inter auctoritates pro parte illa affirmativa aliam *ex primæ*

Joan. primo capite, sed nihil ibi reperio ad propositum. Universaliter autem ad omnes auctoritates, quibus significaretur quod præcepta omnia Decalogi essent de lege naturæ, patet ex dictis, quomodo respondendum sit, nempe id non esse intelligendum de lege naturæ stricta ac indispensabili, sed de lege naturæ in largiori significatione jam explicata.

DISTINCTIO XXXVIII.

(Textus Magistri Sententiarum).

De triplici genere mendacii.

Sciendum est tamen, tria esse genera mendaciorum. Sunt enim mendacia quædam pro salute vel commodo alicujus, non malitia, sed *benignitate* dicta, qualiter obstetrices mentitæ sunt et Raab. Est et aliud mendacii genus, quod fit *joco*, quod non fallit. Scit enim cui dicitur, causa joci dici. Et hæc duo genera mendaciorum non sunt sine culpa, sed non cum magna. Perfectis vero non convenit mentiri, nec etiam pro temporali vita alicujus, ne pro corpore alterius animam suam occidant. Licet autem eis *verum tacere,* sed non *falsum dicere*, ut si quis non vult hominem ad mortem prodere, verum taceat, sed non falsum dicat. Tertium vero genus mendacii est, quod ex *malignitate* et *duplicitate* procedit, cunctis valde cavendum. Hîc innui videtur, mendacia illa, quæ fiunt *joco*, vel pro *salute* alicujus, *imperfectis* esse venialia peccata, *perfectis* vero illud quod pro commodo alterius dicitur, esse damnabile ; quod etiam de mendacio *jocoso* putari potest, præcipue si iteretur. De mendacio autem *obstetricum* et *Raab*, quod fuerit veniale, Augustinus tradit dicens : « Forsitan, sicut obstetrices non remuneratæ sunt, quia mentitæ sunt, sed quia infantes liberaverunt, et propter hanc misericordiam veniale fuit peccatum, non tamen nullum ; sic Raab liberata est propter liberationem exploratorum, pro qua fuit veniale peccatum. Sed ne putet quisque, in cæteris peccatis, si propter liberationem hominum fiant, ita posse concedi veniam. Multa enim mala detestanda talem sequuntur errorem. Possumus enim et furando alicui prodesse, si pauper, cui datur, sentit commodum, et dives, cui tollitur, non sentit incommodum ; ita et adulterando possumus, si aliqua, nisi ad hoc ei consentiatur, appareat amando moritura, et si vixerit, pœnitendo purganda. Nec ideo peccatum grave negabitur tale adulterium.

Ench. c. 22. 22. quæ 2. epist.

De octo generibus mendacii.

Sciendum est etiam, octo esse genera mendacii, ut Augustinus *in lib. de mendacio*, quæ tradit diligenter notanda sunt, ut appareat, quod mendacium sit veniale, et quod damnabile. « Primum capitale est mendacium longeque fugiendum, quod fit in *doctrina religionis*, ad quod nulla causa quisquam debet adduci. Secundum, quod tale est, ut *nulli prosit*, et *obsit alicui*. Tertium, quod ita *prodest* alicui, ut *obsit alteri*. Quartum, sola mentiendi fallendique *libidine*, quod merum

Aug. lib. de mendacio.

Dubium 2. Ibidem et cap. 12. 13. 14. pulchre et diffuse de 6. 7 et 8. generibus mendacii. Ibidem c. 21. circa finem.

mendacium est. Quintum, quod sit *placendi cupiditate* de suaviloquio. His omnibus evitatis, sequitur sextum genus, quod et *nulli obest* et *prodest alicui*, ut si quis pecuniam alicujus injuste tollendam sciens, ubi sit, nescire se mentiatur. Septimum, quod et *nulli obest* et *prodest alicui*, ut si quis, nolens hominem ad mortem quæsitum prodere, mentiatur. Octavum, quod *nulli obest* et *ad hoc prodest*, ut ab immunditia corporali aliquem tueatur. In his autem tanto minus peccat quisque, dum mentitur, quanto magis a primo recedit. Quisquis vero aliquod genus esse mendacii, quod peccatum non sit, putaverit, decipit seipsum turpiter, cum honestum esse deceptorem aliorum arbitretur ». Omne ergo genus mendacii summopere fuge, quia omne mendacium non est a Deo.

Quid sit mendacium?

B. Lib. contra mendacium ad Consentium c. 22. in fine Ibidem in Ench. c. 18. in Enchir. cap. 22.

Hic videndum est quid sit *mendacium*, et quid sit *mentiri*; deinde, utrum omne mendacium sit peccatum, et quare? « *Mendacium* est, ut ait Augustinus, falsa significatio vocis cum intentione fallendi. » Ut ergo mendacium sit, necesse est, ut falsum proferatur et cum intentione fallendi. « Hoc enim malum est proprium mentientis, aliud habere clausum in pectore, aliud promptum in lingua.

Quid sit mentiri?

C.

Mentiri vero est loqui contra hoc quod animo sentit quis, sive illud verum sit, sive non. Omnis ergo, qui *loquitur mendacium*, mentitur, quia loquitur contra hoc quod animo sentit, id est, voluntate fallendi; sed non omnis qui *mentitur*, mendacium dicit, quia quod verum est loquitur aliquando mentiendo, sicut e converso falsum dicendo aliquando verax est. Unde ait Augustinus: « Nemo sane mentiens judicandus est, qui dicit falsum, quod putat verum, quia, quantum in ipso est, non fallit ipse, sed fallitur. Non igitur mendacii arguendus est qui falsa incautius credit ac pro veris habet; potiusque contrario igitur ille mentitur, qui dicit verum, quod putat falsum. Quantum enim ad animam ejus attinet, non verum dicit, quia non quod sentit dicit, quamvis verum inveniatur esse quod dicit. Nec ille liber est a mendacio, qui ore nesciens loquitur verum, sciens autem voluntate mentitur. »

In ca

Hic quæri solet, si Judæus dicat, Christum esse Deum, cum non ita sentiat animo, utrum loquatur mendacium? Non est *mendacium* quod dicit, quia, licet aliter teneat animo, verum est tamen quod dicit, et ideo non est mendacium; *mentitur* tamen, illud quod verum est dicens. Quod vero omne mendacium sit peccatum, Augustinus insinuat: « Mihi, inquit, videtur omne mendacium esse peccatum, sed multum interest, quo animo, et de quibus rebus quisque mentiatur. Non enim sic peccat qui consulendi, ut qui nocendi voluntate mentitur, nec tantum nocet qui viatorem mentiendo in diverso itinere mittit, quantum qui viam vitæ mentiendo depravat. »

Qu... m... ci... pec... Aug... ejus init... Ibid... cap... ti...

Quod omne mendacium peccatum sit, sive prosit, sive non, et quare.

« Porro omne mendacium ideo dicendum est esse peccatum, quia hoc debet loqui homo, quod animo gerit, sive illud verum sit, sive putetur, et non sit. Verba enim ideo sunt instituta, non ut per ea homines invicem fallant, sed per ea in alterius notitiam suas cogitationes ferant. Verbis ergo uti ad fallaciam, non ad quod sunt instituta, peccatum est. Nec etiam ideo ullum mendacium putandum est non esse peccatum, quia possumus alicui aliquando *prodesse* mentiendo. Possumus enim, ut prædictum est, et furando et adulterando prodesse. Mendacium quoque non tunc tantum esse, possumus dicere, quando aliquis læditur. Cum enim a sciente dicitur falsum, mendacium est, sive quis sive nemo lædatur ». Ecce ex his constat, omne mendacium esse peccatum. Non tamen de omni mendacio accipiendum est illud Psalmi : *Perdes omnes qui loquuntur mendacium ;* nec illud : *Os, quod mentitur, occidit animam ;* nec omne mendacium isto præcepto prohiberi videtur, nec præmissa descriptione mendacium *joci* includi.

De quibus rebus cum periculo erratur, vel non ?

Illud etiam sciendum est, quod « in quibusdam rebus *magno* malo, in quibusdam *parvo*, in quibusdam *nullo* fallimur. In quibus rebus nihil interest ad capessendum Dei Regnum, utrum credantur, an non, vel utrum vera putentur, an falsa, sive sint, sive non ; in his errare, id est, aliud pro alio putare, non arbitrandum est esse peccatum ; vel si est, minimum atque levissimum. Et sunt vera, quamvis non videantur, quæ nisi credantur, ad vitam æternam non potest perveniri. Et licet error maxima cura cavendus sit non modo in majoribus, sed etiam in minoribus rebus, nec nisi rerum ignorantia possit errari ; non est tamen consequens, ut continuo *erret* quisquis aliquid *nescit,* sed quisquis se *existimat* scire quod nescit. Pro vero enim approbat falsum, quod est erroris proprium. Verumtamen, in qua re quisquis erret, interest plurimum. Sunt enim quæ nescire sit melius quam scire. Item, nonnullis *errare* profuit aliquando, sed in via *pedum,* non in via *morum.* »

Solet etiam quæri de Jacob, qui se dixit esse Esau, aliter animo sentiens, utrum mentitus sit ? De hoc Augustinus ait : « Jacob quod matre fecit auctore, ut falleret patrem, si diligenter attendatur, videtur non esse mendacium, sed mysterium. » Intendebat enim matri obedire, quæ per Spiritum noverat mysterium. Et ideo propter familiare consilium Spiritus sancti, quod mater acceperat, a mendacio excusatur Jacob

Gen. 27. 19.

Libro contra mendacium ad Consentium c. 10. in medio c.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum omne mendacium sit peccatum ?

Alens. 2. *part. quæst.* 139. *m.* 2. 3. 4. *et* 3. *p. q.* 37. *m.* 5. D. Thom. 2. 2. *q.* 110. *a.* 3. *et* 4. *ubi ejus expos.* D. Bonav. *hic art.* 1. *quæst.* 2. Richard. *art.* 1. *quæst.* 2. Gabr. *quæst.* 1. Argent.

q. 1. *a.* 3. Vasq. 1. 2. *d.* 68. 69. Cassinus *collat.* 17. *cap.* 17. 18.

1. Circa istam (a) distinctionem trigesimam octavam, in qua Magister agit de quibusdam peccatis pertinentibus ad explanationem quinti præcepti, puta de mendacio et perjurio, quæ in illo præcepto prohibentur, quæritur : Utrum omne
Arg. 1. mendacium sit peccatum ? Quod non, Genes. 22. *Ego et puèr illuc usque properantes, postquam adoraverimus, revertemur ad vos.* Sed ipse intendebat occidere puerum, quia erat præceptum ; igitur intendebat puerum non reversurum secum ; igitur dixit oppositum ejus, quod habuit in mente ; igitur mentiebatur. Nec est verisimile quod tunc peccaverit, quando exequebatur talem obedientiam, pro qua tantum a Deo commendatur.

Arg.2. Præterea, hoc probatur per multa exempla alia ; *Gen.* 27. dixit Jacob se esse primogenitum, quod tamen sciebat esse falsum.

Arg. 3. Gen. 44. Præterea, *Gen.* 42. dixit Joseph fratribus suis : *Per salutem Pharaonis exploratores estis ;* et tamen sciebat oppositum esse verum. Idem etiam terrens fratres suos de scypho invento in sacco Benjamin, dixit se augurari in scypho, cum tamen non esset augurator, quia non licuit augurari habentibus legem Dei.

Arg. 4. Præterea, Raab mentiebatur de illis exploratoribus, *Josue* 2. et Judith similiter, *Judith* 10. et Rachel sternens sibi stramenta cameli super deos patris sui, dicens sibi accidere secundum consuetudinem mulierum, *Gen.* 31. Obstetrices etiam mentiebantur dicentes, *Exodi primo* de mulieribus Hebræis, quod scilicet haberent artem obstetricandi ; nec videntur in hoc peccasse, quia bene fecit eis Deus, et ædificavit eis domos ; non retribuit autem bona pro malis ; ergo.

Præterea, non est majus peccatum simulatio in verbis quam in factis ; imo sicut facta sunt evidentiora signa quam verba, ita si est falsitas utrobique, vituperabilior videtur esse falsitas facti, quia magis prætendit illud quod est in anima, quam falsitas verbi. Sed mendacium sive simulatio in facto non ponitur semper esse peccatum, sicut patet in illo facto David 1. *Regum* 21. qui coram Achis simulabat se furere. Jehu etiam 4. *Regum*, simulabat se colere Baal, cujus tamen cultores voluit destruere ; nec in illa simula- 4.
tione vituperabatur, sed magis laudabatur, quia videbatur habere zelum Dei contra Baal.

Contra est Augustinus *in libro de mendacio*, et adducuntur auctoritates ejus in littera.

Præterea, quod omne mendacium sit peccatum mortale, probo, quia est contra illud præceptum legis naturæ : *Non facies alii, quod tibi non vis fieri.* Nullus autem vult se decipi a proximo, quando proximus debet sibi exprimere conceptum suum : igitur nec alteri debet alter facere.

Præterea, quidquid est contra aliquam virtutem necessariam, vel ejus actum, est peccatum mortale ; mendacium est hujusmodi, quia est contra veracitatem, quæ est virtus contenta sub justitia. Verax enim communicat proximo, quod est communicandum, scilicet conceptum cordis sui, sicut est ; mendax autem non, sed subtrahit illud quod in lo-

quendo debet communicare, quia ad hoc loquitur ut conceptum suum exprimat, et illud non exprimit, sed oppositum.

Præterea, mentiri est abuti voce, quia ad hoc voces inventæ sunt secundum Platonem *in Timæo*, ut præsto fiant voluntatis indicia; mentientes autem non utuntur vocibus tanquam indiciis voluntatis, sed oppositi.

Præterea, hoc videntur dicere auctoritates quædam Augustini in libro prædicto, quæ adducuntur in littera.

COMMENTARIUS.

(a) *Circa istam distinctionem*, etc. Unicæ hujus quæstionis summa hæc est: primo, proponit multa exempla ex Scriptura pro parte negativa, et auctoritatem sancti Augustini, ac tres rationes pro parte affirmativa. Secundo, proponit sententiam communem, quæ tenet partem affirmativam, eamque probat aliquot rationibus quarum aliquas improbat, aliquas non improbat, licet nec eas etiam probet. Tertio, dividit mendacium in tria genera vel species, docetque unum tantum genus, nempe mendaciorum perniciosorum esse peccatum mortale semper. Quarto ostendit alia duo genera posse esse mortalia ex circumstantia aliqua personæ. Quinto negat personas religiosas ut sic, habere illam circumstantiam. Sexto denique, solvit argumenta principalia. Ad hæc nos aliqua adjungemus, ut an Deus ipse possit mentiri? an liceat æquivocatione aut amphibologica locutione uti.

Priusquam autem ad hæc explicanda accedamus, prænotandum est pro fundamento dicendorum quid sit mendacium, et quid mentiri. Itaque omissis variis descriptionibus *mendacii*, quas proponit S. Augustinus *in libro de Mendacio*; descriptio communiter ab Auctoribus accepta est, quam habet idem S. Doctor in altero suo libro *contra Mendacium* c. 22. nempe quod sit *falsa significatio vocis cum intentione fallendi*. Cujus descriptionis verus sensus est, quod *mendacium* sit oratio significans falsum, sive a parte rei, sive in imaginatione proferentis, et prolata significative ac serio; nam in hujusmodi prolatione consistit ille animus decipiendi, qui ad mendacium requiritur. *Mentiri* autem est ire, hoc est, loqui contra mentem, seu significare aliquid esse, vel non esse aliter quam loquens rem apud se habet, seu eam concipit. Ex quibus duabus descriptionibus Magister in hac distinctione infert quod omnis, qui mendacium profert mentiatur, quia non potest proferre orationem falsam cum animo decipiendi, quin eat contra mentem, quamvis non omnis, qui mentiatur proferat mendacium; quia si quis proferret orationem veram, quam putaret falsam cum animo decipiendi, iret quidem contra mentem, sed non proferret mendacium, quia non proferret orationem falsam, quæ videtur requiri ad mandacium ex præmissa ejus descriptione.

Quid est mendacium? Quid mentiri? An mentiens semper proferat mendacium.

Sed hæc doctrina Magistri neque recipitur communiter, neque sequitur ex descriptione prædicta necessario; non quidem recipitur communiter, nam qui dicit verum, quod tamen ipse putat falsum, et mentitur, et mendacium formaliter dicit, secundum auctores tam communiter, speciatim 3.

Suarem *disp.* 3. *de fide sect.* 5. Less. *de Just. c.* 47. *dub.* 6. Malderum *de abusu restrict. ment. c.* et alios. Unde idem Malderus tria assignat genera mendaciorum, unum formale tantum, quando scilicet quis dicit verum, quod tamen ipse putat esse falsum; alterum materiale tantum, quando quis dicit falsum, quod tamen putat esse verum; alterum materiale et formale simul, quando quis dicit falsum, quod revera scit esse falsum.

Tria genera mendaciorum.

Nec sequitur denique ex descriptione Augustini, quia non est necesse ut intelligatur in illa quod mendacium debeat esse oratio falsa a parte rei, sed quod debeat esse talis in opinione ejus, qui eam profert, sive sit ita a parte rei, sive non sit, quod supra in explicatione adverti.

4. Quid mendacium.

Itaque, uno verbo, *mendacium* est oratio, qua significat aliquis rem esse aliter quam ipse eam esse putat, ut si quis existimans hominem sedere, dicat eum stare; et *mentiri*, nihil aliud est quam proferre talem orationem. Circa quod advertendum, quod si quis proferret aliquam orationem falsam, quamque ipsemet putaret falsam, non tamen nomine suo ipsam proferret, sed alterius, ut si in persona alterius loqueretur, tum non mentiretur, quia oratio sic prolata non censeretur moraliter sua oratio; unde non significaret aliquid specialiter quam ipsemet putaret rem esse, similiter etiam qui recitative diceret orationem falsam et contrariam menti suæ, non mentiretur, ut si quis legeret librum, in quo essent tales orationes, aut si quis diceret: Ego proferam propositionem falsam, et quam ego ipse cognosco talem, verbi gratia, homo est equus. Ratio utriusque est, quia ut quis mentiatur, aut dicat mendacium, formaliter saltem, debet proferre orationem significative, sic scilicet, ut per eam significet se talem habere conceptum de re, qualem oratio præ se fert; in prædictis autem casibus non significat ullum suum conceptum de re significata per orationem.

Et sane juxta hoc intelligo particulam illam descriptionis mendacii supra positæ, nimirum quod debeat esse oratio prolata cum animo decipiendi neque enim puto alium animum decipiendi ad mentiendum, seu mendacium requiri, quam quod quis ita dicat rem esse aliter quam ipsemet sentiat, ut ex natura verborum et circumstantiarum possit unusquisque intelligere eum habere talem conceptum de re, qualem verba præ se ferunt, quamvis raro aut nunquam contingat ut sic proferat verba advertenter, quin habeat animum decipiendi; vix enim potest occurrere ratio cur sic dicat falsum, nisi ut persuadeat alteri rem ita se habere, ut oratio dicit, aut se saltem ita sentire. Dixi autem *vix potest*, quia aliquando posset contingere ratio mentiendi absque alio animo decipiendi, quam qui requiritur, ut tali modo verba quis proferat. Si enim semel negaret quis aliquam propositionem veram, a qua nollet exterius recedere ob pertinaciam, quamvis convictus talibus demonstrationibus, ut non posset existimare possibile esse decipere alterum cui loqueretur, non haberet animum decipiendi, quia de hoc desperaret, et tamen adhuc ob pertinaciam posset dicere illam propositionem falsam, et significare se habere talem conceptum de re.

Alium casum proponit S. Augusti-

nus *lib de mendacio cap.* 4. ejus qui falsum diceret, quia putaret sibi non adhibendam fidem, ut sic alii non deciperentur, *velut si quis* (loquor verbis Augustini) *aliquam viam noverit obsideri a latronibus, et timens ne per illam pergat homo, cujus saluti prospicit, et cum scit sibi non credere, dicat eam viam non habere latrones, ad hoc ut illac non eat, dum ideo credat latrones ibi esse, quia ille dixit non ibi esse, cui non credere statuit, mendacem putans.* Quamvis Augustinus non resolvat eo loci, an is, qui ita se gereret, mentiatur, nec etiam ad mentiendum requiratur animus fallendi. Et sane quod ad me attinet, existimo posse talem optime a mendacio et mentitione, ut ita loquar, excusari ; nam licet ex communi vocum institutione proferret falsum, et deciperet, tamen ex suppositione circumstantiarum illarum, omnino per illam orationem significaret illum ipsum verum conceptum, quem in mente habuit ea de re, et quidem id faceret efficacius, quam si uteretur oratione de se vera, dicendo adesse latrones in loco, quod si dixisset, alter putaret eos non adesse, et illum etiam id sentire.

Advertendum præterea quod quando dicimus mendacium esse orationem falsam contra loquentis mentem prolatam, et mentiri esse proferre talem orationem, non loqui nos solummodo de oratione proprie dicta vocali, quia alias Angeli non possent mentiri sibi invicem sine assumptione corporum, quia non possunt sine iis loqui vocaliter. Intelligimus ergo per orationem quodcumque, per quod significaremus aliis nos habere talem conceptum de re, qualem revera non habemus de illa, unde per nutus et quæcumque signa, quibus potest suam mentem alteri significare, tam bene potest quis mentiri quam per verba.

SCHOLIUM.

Ponit communem sententiam, scilicet mendacium esse intrinsece et indispensabiliter malum ; pro qua ponit primo rationem quorumdam, quia scilicet avertit necessario a prima veritate. Rejicitur, quia malitia contra bonum creatum non avertit necessario a primo bono. Secunda ratio est D. Thom. quia scilicet transit super objectum disconveniens. Contra, magis disconveniens rationi est hominem occidere quam decipere mendacio. Secundo, sequitur quod non est contra præceptum secundæ tabulæ, quia hæc omnia non sunt de necessario, nec oppositum eorum est essentialiter malum.

In ista quæstione (b) tenetur communiter ab omnibus, quod ipsum 3.
mendacium est peccatum. Quod persuadetur ratione Augustini libro contra mendacium, *stultum est credere illi, cui licet mentiri.* Sed multis est credendum, alioquin totaliter periret convictus humanus, et manifestatio conceptuum et affectionum mentis; igitur illis quibus est credendum, non licet mentiri.

Ratio autem quare hoc est (c), Petrus de Taran. hic q. 4.
ponitur diversa a diversis. Quidam dicunt, quod ideo necessario mendacium est peccatum, quia necessario avertit a Deo, qui est veritas, et mendacium est contra veritatem.

Sed contra, mendacium non opponitur immediate primæ veritati, sed veritati alicujus rei, de qua loquens mentitur ; sicut igitur malitia opposita alicui bono creato, non necessario avertit a bono increato, ita nec falsitas opposita cuicumque ve-

ritati impertinenti primæ veritati, avertit a prima veritate.

4. Aliter dicitur (d), quod actus dicitur bonus vel malus in genere moris ex objecto, quia genus sumitur a potentia, et est etiam potentiale respectu differentiarum; primum autem, propter quod actus constituitur in genere moris, ut ulterius possit determinari per alias circumstantias quasi per differentias, est objectum; nam ultra bonitatem naturæ, quam habet actus ex quidditate, sua primum quod determinat ipsum, ut sit moralis potentialiter et materialiter, est objectum. Tunc ad propositum dicitur, quod actus malus ex genere nunquam potest esse bonus, quia nulla circumstantia adveniens potest tollere malitiam illam, quæ habetur ex per se objecto, quia omnis circumstantia alia præsupponit objectum; mentiri est actus malus ex genere, quia transit super materiam disconvenientem actui, nam materia conveniens actui, loquendo, debet esse verum, vel creditum esse verum; in mentiendo autem est materia opposita.

D. Thom. 2. q. 110. a. 3.

5. Contra hoc, non magis est materia indebita locutionis, quando creduntur omnia esse falsa, quam sit illicita materia occisionis mors hominis innocentis, et utilis Reipublicæ. Sed stantibus istis conditionibus ex parte materiæ, scilicet hominis, etc. potest fieri licitum occidere talem hominem, puta si Deus revocet illud præceptum, *Non occides*, sicut dictum est in *q. præcedente*, et non solum licitum, sed meritorium, puta si Deus præcipiat occidere, sicut præcepit Abrahæ de Isaac; igitur a simili vel a majori potest fieri licitum proferre orationem creditam esse falsam, si præceptum revocetur, quod videtur esse de non decipiendo, sicut si revocetur præceptum de non occidendo, quia non magis ligat hoc præceptum de non decipiendo, quam illud præceptum de non occidendo; minus enim malum est auferre proximo opinionem veram, vel occasionaliter generare in eo opinionem falsam, quam auferre sibi vitam corporalem, imo non est quasi comparatio.

Confirmatur, quia si mentiri habeat necessario malitiam ex hoc quod transit super talem materiam, igitur mentiri non prohibetur per præceptum secundæ tabulæ, quia in secunda tabula non prohibentur nisi mala proximi. Istud autem, per te, non est malum tantum, quia nocet proximo, quia tunc, ut argutum est, cum sit minus malum, quam occidere hominem, ita esset possibile, quod hoc non haberet rationem mali, sicut illud, imo possibilius; igitur est contra præceptum primæ tabulæ, quod non videtur probabile, quia non avertit immediate a Deo, sicut nec actus oppositus habet immediate Deum pro objecto, loquendo de aliquo vero indifferente.

Præterea, si dicens hanc orationem, *ille currit*, esset deceptus, et crederet illud esse verum, actus dicendi transiret super eamdem materiam, sicut si non esset deceptus, et tamen credens esse verum quod dicit, non peccat; igitur non est ibi malitia ex objecto, super quod transit.

COMMENTARIUS.

(b) *In ista quæstione tenetur communiter*, etc. Hìc proponit Doctor primam conclusionem principalem hujus quæstionis, quæ est, quod omne mendacium sit peccatum, non solum de facto, sed ita necessario, ut in nullo casu possit, etiam de potentia Dei absoluta, mendacium præferri absque peccato ; quamvis enim Doctor non addat hanc determinationem in ipsamet conclusione, tamen ex toto discursu sequitur quod hæc sit ipsius mens. Conclusio in hoc sensu, quatenus dicit omne mendacium de facto esse peccatum, est communissima apud omnes Theologos contra Origenem 6. *Strom.* qui approbat sententiam Platonis 3. *de repub.* dicentis Deo quidem indecens et inutile esse peccatum, hominibus vero utile ac necessarium, ut eo tanquam medicamento utantur, quæ est sententia Cassiani *collat.* 17. *c.* 8. et Priscillianistarum, quorum commune documentum erat :

Jura, perjura, secretum prodere noli.

Plures alios Auctores veteres et recentiores citat pro eadem sententia Emonerius, aut quicumque alius est Auctor libri nuper Lugduni impressi anno 1627. apud Antonium Berterium, et intitulati : *Splendor veritatis moralis.*

Probatur autem conclusio quoad hanc partem ex Scriptura Psal. 5. *Perdes omnes, qui loquuntur mendacium.* Sap. 1. *Os, quod mentitur, occidit animam.* Eccl. 7. *Noli velle mentiri omne mendacium.* Levit. 19. *Non mentiemini, nec decipiet unusquisque proximum suum.* Coloss. 9. *Nolite mentiri invicem, expoliantes vos veterem hominem cum actibus suis.* Ephes. 4. *Propter quod deponentes mendacium loquimini veritatem unusquisque cum proximo suo.* Proverb. 13. *Verbum mendax justus detestabitur.*

Probatur secundo auctoritate Patrum, Innocentii III. *cap. super eo, de usura*, dicentis : *Divini præcepti verbo constanter vetari ne quis etiam pro alterius vita servanda mentiatur.* Probatur auctoritate Patrum.

Augustini diffuse et data opera in libris de mendacio et contra mendacium, ex quibus libris duas hìc auctoritates placet afferre, unam ex cap. 15. *Ea quæ contra legem Dei fiunt, justa esse non possunt. Dictum est autem Deo : Lex tua veritas, ac per hoc quod est contra veritatem, justum esse non potest. Quis autem dubitet contra veritatem esse mendacium omne? Nullum ergo justum potest esse mendacium.* Altera auctoritas est ex cap. 21. *Quisquis vero aliquod genus esse mendacii, quod peccatum non sit, putaverit, decipit seipsum turpiter.*

Item sancti Hieronymi *Apol.* 1. *contra Ruffinum*, et cæterorum Patrum communiter.

Probatur ratione, primo, quia honestum et laudabile est esse veracem ; ergo inhonestum est esse mendacem. Secundo, quia totaliter destrueretur societas, et conversatio humana, quia si non esset malum et peccaminosum mentiri, merito nulli crederemus ; stultum est eum credere, cui licet mentiri, et sic cum nullis conversari deberemus. Probatur tertio per rationes, quas affert Doctor. *n.* 2. pro parte affirmativa quæstionis, quæ sine dubio efficaciter probant hanc partem conclusionis, quidquid sit an probent Probatur ratione. Mendacium officit conversationi humanæ.

secundam partem. Probatur ulterius hæc pars conclusionis per ea, quibus probabitur secunda pars ejusdem.

9. 2. Pars conclusionis quod omne mendacium sit indispensabile.

Conclusio quoad secundam partem, nimirum quod mendacium sit ita ex natura sua intrinseca peccatum, ut Deus non possit in eo dispensare, est communis cum D. Thoma *q.* 110 *a.* 3. Doctore cum suis contra adversarios præcedentis partis, et etiam contra Occhamum, Aliacum, Almainum, et eos Auctores, qui dicunt omne malum esse malum, quia prohibitum præcise per voluntatem divinam, posseque Deum propterea in præcepto omni dispensare. Quamvis autem hæc pars sit communis, tamen non est adeo facile eam probare, quod ut melius appareat, et res ipsa exactius examinetur, aliquot rationes minus sufficientes expendam.

10. Prima ratio probans indispensabilitatem mendacii. Rejicitur.

(c) *Ratio autem quare hoc est.* Hic proponit Doctor primam aliorum rationem, quæ est quod mendacium omne necessario avertat a Deo, qui est veritas. Hanc bene impugnat Doctor, quia licet Deus sit veritas, non est tamen illa veritas, cui immediate opponitur mendacium omne mentientis, sed potius illud mendacium opponitur alicui veritati complexæ, quam mentiens habet in mente, verbi gratia, qui mentitur dicendo Petrum esse mortuum, quem scit esse vivum, habet in mente sibi propositam hanc veritam objectivam : *Petrus non est mortuus ;* et prætereа habet actum formaliter verum in intellectu suo, nimirum assensum, quo assentitur illi propositioni : *Petrus non est mortuus ;* mendacium autem ipsius immediate opponitur huic veritati, quia significat Petrum esse mortuum, non autem habet immediatam oppositionem cum veritate, quæ est Deus, cum nihil prorsus dicat de illa veritate, nec mentiens, cum mentitur, ac profert mendacium, necessario de Deo, aut ejus veritate cogitet. Subsumo, sed quod immediate et formaliter tantum opponitur bono creato (quemadmodum mendacium ex dictis solum immediate opponitur veritati creatæ, quam habet mentiens in corde suo) non necessario avertit a bono increato ; ergo prædicta ratio non sufficienter probat necessariam et intrinsecam malitiam mendacii. Probatur subsumptum, quia intemperate vivere habet oppositionem cum temperantiæ creatæ bono, et tamen non necessario avertit a Deo, nam sine dubio Deus posset dispensare ad intemperate vivendum, et similiter interfectio habet oppositionem cum vita creata, et tamen non necessario qui voluntarie interficit, avertitur a Deo ; ergo quod oppponitur bono creato immediate, non necessario avertit a Deo.

Mendacium omne non opponitur immediate Deo nec ejus veritati.

Dices verum quidem esse, quod non omne quod avertit immediate a bono creato, necessario avertit a Deo, sed aliquid tamen quod avertit a bono creato posset ex ratione sua speciali, etiam necessario avertere a Deo ; hujusmodi autem posset esse mendacium, non obstantibus prædictis exemplis.

Contra, quia hoc est, cujus ratio modo quæritur, cur mendacium, quod immediate et formaliter tantum opponitur veritati creatæ, habeat talem rationem particularem, ut necessario avertat a Deo ? Dices rationem sufficienter esse assignatam per hoc, quod omne mendacium

habeat aliquam oppositionem cum Deo, qui est veritas, licet non habeat immediatam oppositionem cum ipso.

Contra, mendacium non dicens immediatum et formalem ordinem ad Deum, ut v. g. illud quo mentiens diceret Petrum, quem scit vivum esse mortuum, non magis opponitur Deo, qui est veritas, quam interfectio opponitur Deo, qui est vita; sed ex oppositione quam habet interfectio cum vita Dei, non sequitur eam necessario avertere a Deo; ergo ex oppositione, quam habet prædictum mendacium cum veritate Dei, non sequitur ipsum necessario avertere a Deo.

Impugnatur præterea præmissa ratio, quia, quando dicis quod mendacium omne necessario avertit a Deo, vel loqueris de aversione aliqua physica, per quam physice nollemus convertere nos ad Deum, aut vellemus sistere in creatura aliqua tanquam in ultimo fine, aut faceremus aliquam irreverentiam directam ipsi: et certum est omne mendacium non sic avertere, ut est evidens in mendacio circa mortem Petri, verbi gratia; vel loqueris de aversione aliqua morali, quæ esset in mendacio, quatenus haberet rationem peccati, eo sensu scilicet quo per quodlibet peccatum dicimur averti a Deo, et sic prius deberemus ostendere quod mendacium sit peccatum necessario, quam quod sic avertat a Domino Deo, et consequenter quando quæritur utrum mendacium omne sit necessario peccatum, non bene id probatur ex eo quod mendacium avertat a Deo.

(d) *Aliter dicitur*. Proponit hîc secundam rationem, quæ est D. Thomæ 2. 2. *q.* 110. *a.* 3. quod mendacium omne sit malum ex objecto, et consequenter quod non possit bene fieri, quia nullus actus malus ex objecto potest fieri bonus; quod autem mentiri sit malum ex objecto, patet, quia versatur mentiens, et suum mendacium circa materiam indebitam, nempe falsam.

sabilitatis peccati.

Impugnat Doctor hanc rationem, quia actus mendacii non magis est ex objecto disconveniens, quam occisio innocentis, circa quam versatur actus interficientis ipsum. Sed ex hoc non sequitur talem occisionem esse tam malam, quin posset Deus efficere ut non esset mala, si nimirum dispensaret in præcepto de occisione, sicut dispensavit cum Abrahamo, aut saltem sicut potuit dispensare, ut patet ex dictis *distinctione præcedenti*; ergo ex objecto mendacii non sequitur præcise quod sit ita necessario malum, quin posset bene fieri, saltem Deo dispensante.

Rejicitur.

Confirmatur, quia minus malum fit proximo decipiendo ipsum aliquibus mendaciis, quam interficiendo aut accipiendo ejus bona; ergo ex eo quod versetur mendacium circa deceptionem proximi, non sequitur quin possit fieri, Deo dispensante, sine peccato tam bene quam interfectio. Confirmatur secundo, quia velle intemperate vivere, verbi gratia, usque ad ebrietatem, est sine dubio malum ex objecto; sed certum est posse Deum dispensare in hoc, ita ut qui intemperate viveret, non peccaret; ergo quod mendacium versetur circa objectum malum, non facit quod ita necessario sit malum, quin Deus possit in ipso dispensare. Duas alias confirmationes affert Doctor, quæ claræ sunt et probabiles.

Minus malum fit proximo decipiendo ipsum, quam interficiendo.

14. Alia impugnatio D. Thom. Impugnatur ulterius D. Thomæ ratio, quando dicitur quod mendacium transit circa objectum, seu materiam disconvenientem, vel fit mentio de materia disconvenienti physice, vel de materia disconvenienti moraliter. Si primum dicatur, certum est quem absque peccato versari circa talem materiam; actus enim peccaminosi non habent esse tales ex eo quod versentur circa materiam disconvenientem physice, sed ex eo quod versentur circa materiam disconvenientem moraliter.

Si vero dicatur secundum, petitur manifeste principium, nam qui negaret mendacium esse necessario malum, negaret ipsum versari circa materiam necessario disconvenientem moraliter, et quæreret rationem cur materia circa quam versatur mendacium, sit ita necessario disconveniens moraliter, ut non possit non esse conveniens, aut saltem non disconveniens. Quod si etiam concederetur materiam circa quam versatur, esse disconvenientem moraliter ex natura sua sic, ut non possit convenire homini secundum rectam rationem versari circa talem materiam, nisi quis cognosceret Deum dispensare secum, adhuc assignanda esset ratio cur esset ita necessario disconveniens moraliter, ut Deus non posset in ea dispensare, et ut mediante dispensatione sua non faceret ut non esset disconveniens sic.

SCHOLIUM.

Sententia D Bonav. ideo mendacium esse indispensabile, seu essentialiter malum, quia est semper cum intentione fallendi, quæ nequit separari a malitia. Hanc rationem non examinat Doctor. Gabr. hic q. 1. con. 1. et quidam Hybernicus apud Greg. Arim. 1. d. 42. tenent mendacium esse dispensabile a Deo, et idem tenent Occham, Aliaco, Gerson, et Alm. dist. præced. post tit. citati, qui universaliter docent posse Deum in omni præcepto dispensare. Favet Vasq. 1. 2. d. 90. c. 4. dicens Deum posse infundere actum erroris, si actum ullum infundere potest. Quod etiam tenet Greg. 1. d. 42. q. 2. a. 2. sed tenendum cum D. Thom. Scot. hic, et communi, mendacium esse indispensabile. Rationem non assignat Doct. nec sufficit illa, quam dat D. Thom. sed dici potest non haberi rationem hujus a priori, sed sufficit dari a posteriori, v. g. si mendacium licite fieri posset, Deus per alium posset mentiri, vel dicere falsum; et sic non esset infallibilis testis veritatis quod est contra Patres et Scripturas, ex quibus habetur non posse mentiri Deum. Num. 24. 2. Tim. 2. Tit. 3. Hebr. 6. August. 22. Civit. 25. Chrys. hom. 1. in Symb. Ambr. lib. 6. epist. ep. 17. Vido Valen. 2. 2. d. 1. q. 1. p. 3. Cano 2. de loc. c 3. Adde mendacium non posse quoad materiam mutari, ut liceat, sicut furtum et occisio, quia materia ejus non est limitata, nec dependet ex dominio Dei; hoc non est contra Doct. quia d. præced. tantum dixit non omnia præcepta secundæ tabulæ esse indispensabilia. Quod hoc sit secundæ tabulæ, tenet infra dist. 39. num. 9.

Aliter dicitur (c) quod *mentiri* ex ratione sua dicit intentionem malam, quia intentionem decipiendi; licet autem aliqui actus non includentes intentionem malam, possint aliquando esse boni ex aliqua bona circumstantia, actus tamen includens secum intentionem malam, nunquam potest esse bonus, quia includit formaliter malum *velle*; ita est in proposito.

Hoc potest exponi sic, quia licet actus positivus, et malitia non sint unum per se, nec in re, nec in conceptu; potest tamen aliquod nomen imponi ad significandum nec actum solum, nec deformitatem illam, sed totum simul. Sicut hoc nomen *adulterium* impositum est ad significan-

dum non tantum actum naturalem coeundi, sed cum deformitate, scilicet cum aliena. Et similiter hoc nomen *furtum* impositum est ad significandum non solum acceptionem alicujus rei alienæ, sed etiam contra voluntatem ejus cujus est, et cujuscumque alterius superioris domini ; talia tota importata per hujusmodi nomina non videntur posse esse bona ; sed illud quod est sibi substratum, puta actus coeundi, vel accipiendi talem rem, possibile est esse sine tali deformitate. Ita in proposito, licet prolatio talium vel talium verborum quorumcumque significatorum, possit esse sine peccato ; tamen prolatio eorum cum conscientia oppositi, et per consequens cum intentione fallendi non potest esse sine peccato, quia includit actum substratum cum circumstantiis ipsum necessario deformantibus. Assumptum patet, quia istam orationem : *Si dixero, quia non scio eum, ero similis vobis mendax*, protulit Christus, sed non assertive. Quæcumque etiam verba latina quantumcumque falsa, posset unus Græcus proferre sine peccato.

COMMENTARIUS.

(e) *Aliter dicitur quod mentiri.* Alia ratio eaque D. Bonaventuræ hîc est, quod mentiri ex natura sua intrinseca, sit necessario malum, quia dicit necessario intentionem decipiendi, quæ intentio est semper mala. Hanc rationem nec approbat, nec improbat Doctor, sed declarat quo sensu intelligi debet. Vis autem declarationis consistit in hoc, quod licet ipsamet prolatio physica verborum eorumdem, quibus mediantibus quis mentitur, possit esse absque peccato, ut patet ; tum quia quicumque non intelligeret verba falsa, non mentiretur ea proferendo ; tum quia Christus Joan. 8. dum dixit : *si dixero quia non scio eum, ero similis vobis mendax*, protulit verba, quibus mediantibus mentiretur, si non adfuissent aliquæ circumstantiæ, et tamen non mentitus est propter illas circumstantias, nam illa verba per se considerata essent falsa, *non scio eum*, et illa alia, *ero similis vobis mendax*, licet, inquam, hujusmodi prolatio possit esse absque peccato, tamen non potest esse cum animo decipiendi, neque cum circumstantiis illis, in quibus verba haberent rationem mendacii, absque peccato.

Sed neque hæc ratio, meo judicio, sufficit, quia adhuc non ostenditur sufficienter cur non possit quis habere animum decipiendi absque peccato, Deo dispensante, imo de facto semper absque peccato habetur talis animus, secundum communem sententiam ; nam qui in bello utuntur stratagematibus, habent sine dubio animum decipiendi, et tamen non peccant; et qui utuntur æquivocationibus, habent talem animum, tam bene quam necessarium est ut mentiens eum habeat ; ergo ex eo quod mendacium necessario connexum sit cum animo decipiendi, non sequitur quod sit peccatum tam necessario, quin aliquando fieri possit absque peccato. Rursus, non esset necessarium ut mentiens semper haberet animum decipiendi, nisi quatenus diceret aliquid quo significaret se habere aliud in mente, quam quod non habet ; nam si quis desperaret de aliis decipiendis,

16. Rejicitur prædicta ratio.

Sæpe habetur animus decipiendi absque peccato.

Mendacium fit quandoque sine animo decipiendi distincto ab animo proferendo falsum.

ex eo scilicet quod putaret veritatem iis constare, adhuc posset mentiri, ut liberaret se a tormentis, quæ, si confessus esset veritatem, deberet pati; ergo si mendacium non est ex alio capite malum, quam ex eo quod conjungatur cum animo decipiendi, aliquando poterit quis mentiri absque peccato.

Mendacium non ideo est necessario malum, quia conjungitur cum animo decipiendi.

Denique majus malum est proximo, quod quis velit ipsum interficere, quam quod velit ipsum decipere; ergo si potest quis licite aliquando interficere proximum, et quidam innocentem, posset etiam licite velle ipsum decipere; et consequenter si mendacium solummodo habeat annexam malitiam deceptionis, poterit quis licite quandoque mentiri.

Alia ratio pro indispensabilitate mendacii. Rejicitur.

17. Aliam rationem affert Scholiastes in Scholio hujus loci, nempe mendacium non posse quoad materiam mutari sicut liceat, quemadmodum potest furtum et homicidium, quia non habet materiam limitatam et subjectam dominio Dei. Sed contra, quia hæc ratio supponere videtur quod furtum et homicidium non possunt fieri licite per dispensationem proprie dictam, sed solum per mutationem materiæ; sed hoc suppositum est falsum, ut patet ex dictis *dist. præcedenti*. Itaque quemadmodum Deus potest dare licentiam interficiendi absque ulla mutatione materiæ præter mutationem, quæ fieret per ipsammet licentiam seu dispensationem, ita diceret quis quod posset dare licentiam mentiendi, absque ulla mutatione materiæ præter mutationem, quæ fieret per ipsam et licentiam.

Non ideo mendacium est indispensabile, quia ejus materia non est subjecta Deo.

18. Deinde quando dicitur quod materia mendacii non sit limitata, aut subjecta dominio Dei, si intelligatur hoc de non subjectione quoad hoc quod possit fieri licite Deo jubente, petitur manifeste principium; hoc enim est quod quæritur. Si de alia non subjectione, non est ad propositum; hic enim quærimus an ita subjiciatur mendacium Deo, ut eo jubente possit licite fieri, aut ut ipse possit jubere aut præcipere mendacium.

Aliam rationem assignat idem Scholiastes *ibidem*, quia sequeretur quod Deus per alium mentiri posset, quod est inconveniens. Sequelam probaret, quia si mendacium fieri possit licite absque peccato ab homine, Deus posset per se directe cum homine concurrere ad mendacium, et sic per alium mentiretur.

Hæc ratio hoc modo intellecta non sufficit, quia negari posset sequela; et ad probationem negandum esset quod quamvis Deus concurreret per se directe cum alio ad mentiendum, ipse per alium mentiretur eo modo quo mentiri disconveniret Deo, quia mentiri eatenus disconvenit Deo, quatenus opponeretur summæ ejus veracitati. Sed concurrere ad mendacium, quo alter mentiretur, non opponeretur summæ veracitati divinæ, quia non esset necesse ut illud alterius mendacium esset tale quod significaret Deum habere conceptum falsum de re, circa quam fieret mendacium, sed solum tale mendacium quod id significaret opponeretur veracitati divinæ; ergo quamvis Deus concurreret ad aliud mendacium, non sequeretur quod ipse mentiretur modo inconvenienti.

Confirmatur hoc: Ille dicitur proprie mentiri, qui significat aliquid esse, sive per se, sive per alium, aliter quam ipsemet existimat il-

lam rem se habere. Sed si Deus concurreret per se ad mendacium, quo Petrus, verbi gratia, diceret: Homo est irrationalis, non significaret Deus rem esse aliter quam ipsemet concipit illam rem, ut patet; ergo non mentiretur proprie, nec modo sibi inconvenienti. Dico autem *non mentiretur proprie*, *nec modo sibi inconvenienti*, quia improprie et modo sibi convenienti, seu non repugnanti quantum ad hanc rationem, posset dici mentiri, quatenus scilicet concurreret per se ad mendacium alterius quod ex hypothesi nec esset peccatum, nec esset oratio significans Deum habere alium conceptum de re, quam revera habet.

Alia oratio adduci solet ex intrinseca et inseparabili indecentia morali, quam habet mendacium, quæ consistit in hoc, quod quis perderet omnem auctoritatem apud homines; nam hoc ipsum videtur magna indecentia moralis, nec tolleretur ullo modo per dispensationem ullam Dei, quamvis enim propter illam dispensationem, si daretur, scirent homines ipsum non peccare, tamen sine dubio fugerent ejus conversationem et commercium, judicarentque ipsum indignum cum quo homines tractarent, et sic peccaret et non peccaret.

Contra hanc rationem facit quod si Deus dispensaret cum aliquo ad interficiendos quoscumque, omnes fugerent ejus conversationem, et tamen certum est quod Deus posset sic dispensare, et quod eo dispensante, is non peccaret; ergo ex eo quod fugerent homines merito conversationem mendacis, cum quo dispensaret Deus, non propterea ipse peccaret. Et si dicas quod talis posset, si non esset mendax, assecurare eos, quibus cum vellet conversari se eos non interfecturum. Contra est quod non solum Deus posset dispensare ad interfectionem, dando licentiam, sed præcipiendo interfectionem; tum autem non posset ullos assecurare, et consequenter omnino ejus conversatio esset ab omnibus fugienda. Rejicitur.

Contra eamdem rationem facit secundo, quod quando dicitur, quod is cum quo Deus dispensaret, esset indignus conversatione et commercio cum hominibus, vel id intelligitur de indignitate culpæ, et hoc tam facile negari posset, quam asseritur; vel de alia aliqua indignitate, et non facit ad propositum. Solum enim quæritur hîc, utrum a mendacio possit separari ratio culpæ.

Itaque quemadmodum conversatio leprosi esset fugienda hominibus, quoties non urgeret charitas, propter detrimenta, quæ ex illa conversatione iis resultarent, nimirum infectionis, quando sciretur certo secutura infectio, licet leprosus non peccaret; ita etiam conversatio illius, cum quo Deus dispensaret ad mentiendum et interficiendum universaliter, esset merito fugienda, propter detrimenta inde secutura, quamvis ille posset sine peccato mentiri et interficere.

Suarez *disp.* 3. *de fide sect.* 5. *n.* 8. probat conclusionem primo, quia certum est mendacium per se spectatum, nec esse bonum nec indifferens; ergo est malum. Secundo, quia est valde dissonum naturæ rationali, quia evertit ordinem ejus, et est contra finem et necessitatem verborum et locutionis rationalis; nam ad hoc institutum est a natura verbum externum, ut per illud significemus internum, et ita 20. Probatio Suarii ad eamdem indispensabilitatem.

possit iniri et servari inter naturas rationales societas et fidelitas.

Rejicitur. Quod non esset bonum ex se naturæ, posset esse bonum accedente dispensatione. Sed contra has rationes est, quod licet mendacium non sit bonum, nec indifferens ex se sine dispensatione divina, posset esse tamen quantum ad rationem Suarii bonum et indifferens accedente tali dispensatione, sicut homicidium est; et eodem modo licet ex se esset malum aut dissonum naturæ rationali, seclusa dispensatione, non tamen esset sic dissonum ea supposita, sicut nec homicidium, nec adulterium. Multa possunt fieri contra finem intentum a natura sine peccato. Illud vero quod addit de fine institutionis verborum, nihil facit ad rem, quia certum est multa posse licite fieri contra finem, ad quem ordinantur a natura; sic semen arboris potest projici in ignem, cum tamen sit ordinatum a natura, ut seminetur, et concurrat ad generationem alterius arboris; imo et ipsum semen humanum, quod non potest de facto effundi absque peccato gravissimo, nisi in vas naturale, posset sine dubio effundi, Dei dispensante, absque ullo peccato. Rursus verba non solum sunt instituta, ut significentur conceptus interni, qui revera sunt, sed etiam qui non sunt, ut iis mediantibus possit quis verum dicere, et mentiri prout ipsi placuerit, licet Deus et natura magis intendant veritatem quam falsitatem; ergo qui utitur verbis mentiendo, non facit contra finem et necessitatem verborum.

21\. Probatio vera conclusionis. Mendacii indispensabilitas colligitur ex indecentia morali ratione cujus Deo repugnat. Itaque alio modo secunda pars conclusionis, quæ communissima est, probari debet. Et sane mihi non occurrit alia melior ratio, quam quod mendacium sit talis naturæ, ut nec Deus ipse possit mentiri immediate, et hoc propter indecentiam moralem, quæ est in mendacio; ergo habet intrinsecam et inseparabilem malitiam moralem. Probatur consequentia, quia si non haberet talem, nihil impediret quominus Deus posset immediate mentiri tam bene quam potest immediate dicere verum.

Confirmatur, quia Deus se solo potest facere actus alios, in quibus potest dispensare cum homine sine ulla indecentia morali; ergo si posset dispensare cum homine ad mentiendum, posset ipse immediate mentiri sine indecentia morali. Probatur antecedens, quia potest ipse immediate interficere hominem, auferre ejus bona, tollere ejus famam, significando imperfectiones occultas ejus, quæ non possunt ab homine sine peccato, possunt autem cum dispensatione divina fieri.

R Dices Deum non posse intemperate vivere, nec adulterare, et tamen potest dispensare cum aliis, ut talia faciant; ergo quamvis Deus ipse non posset mentiri, posset tamen cum aliis dispensare ad mentiendum.

Re Int te cur gn Respondeo, distinguendo antecedens; non potest illa facere ex indecentia morali quam habent, nego; propter incompatibilitatem physicam quam habet ejus natura cum talibus actionibus, ex eo scilicet quod sit spiritualis substantia, concedo antecedens, et nego consequentiam, quia ratio, ob quam non potest mentiri, non est ex eo quod mentiri sit repugnans ipsi ex aliqua incompatibilitate physica, quam habet ejus natura cum tali actione.

Quod ut clarius intelligatur, advertendum quod si intemperate vivere esset actio bona, adhuc non posset competere Deo, sicut nec Angelo, quod est maximum indicium quod

talis actio non repugnet Deo ex indecentia aliqua, aut malitia morali, sed ex natura physica actionis; ex altera vero, parte si mentiri esset actio bona moraliter, Deus posset mentiri, sicut et Angelus potest. Unde ratio cur nequeat mentiri, oritur ea indecentia morali, quam habet mendacium, non vero ex repugnantia aliqua physica.

Restat jam probandum illud principium, cui tota hæc ratio innititur, nempe Deum nulla ratione posse mentiri, nec de ordinaria, nec de absoluta potentia. Quod principium tenetur a Theologis communiter contra Armenos et Priscillianistas, qui putarunt Deum de facto mentitum fuisse, et etiam contra Gabrielem, Aliacensem et Adamum, qui tenuerunt Deum non posse quidem mentiri de potentia ordinaria, bene tamen de absoluta, sed sine peccato.

Probatur illud principium, primo ex Scriptura n. 23. *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur.* Rom. 3. *Est autem Deus verax, omnis autem homo mendax.* In quibus locis fit mentio non solum de mendacio et veracitate in actu secundo, sed etiam in actu primo, ita ut sensus sit, quod Deus sit ita verax, ut non habeat potentiam ad mentiendum, homo vero non sit ita verax, quin habeat potentiam ad mentiendum. Quod autem hoc modo sint illa loca intelligenda, patet, quia alias non bene distingueretur Deus in veracitate ab omnibus hominibus; sunt enim, aut possunt saltem esse plerique homines, qui nunquam actu sunt mentiri; ergo non debent intelligi illa loca sic, ut velint Deum actu non fuisse mentitum, homines vero actu esse mentitos, quod si sic etiam intelligerentur, valerent contra hæreticos prædictos, contra quos etiam valet illud ad Tit. 3. *In spem vitæ æternæ, quam promisit, qui non mentitur Deus.* Qui tamen locus non multum urgeret Gabrielem et Catholicos adversarios, contra quos tamen faciunt hæc alia loca, 2. Tim. 1. *Ille fidelis permanet, negare seipsum non potest.* Hebr. 6. *In quo Deus volens abundantius ostendere pollicitationis hæredibus immobilitatem consilii sui, interposuit jusjurandum, ut per duas res immobiles,* (nempe promissionem et jusjurandum) *quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium haberemus.* Quibus locis mentionem esse non solum de potentia ordinaria, sed de absoluta, patet, quia si Deus de potentia absoluta posset mentiri, non habuissemus de promissionibus divinis firmissimum solatium; dubitare enim possemus an de facto in aliqua ex suis promissionibus Deus usus sit potentia extraordinaria, et sic potuissemus timere de adimpletione illarum promissionum.

Probatur fortius ex Scriptura contra Nominales.

23\. Probatur secundo idem ex PP.

Probatur secundo ex Patribus, Athanasio lib. de Incarnat. Verbi: *Absurdum est Deum in suis verbis mentiri, non enim Deus fuisset.* Dionys. de divinis nom. *Veritatis negatio quædam est ab ipso ente prolapso, Deus autem ab ipso ente cadere non potest.* Basil. serm. de abdicatione rerum: *Hæc verba Dei sunt, et ideo falsa esse non possunt.* August. de symbolo c. 1. *Deus omnipotens et cum sit omnipotens, mori non potest, falli non potest, mentiri non potest, et quod ait Apostolus, negare se ipsum non potest. Quam multa non potest, et omnipotens est, et ideo omnipotens est, quia ista non potest; nam si mori posset, non omnipotens, si mentiri, si falli si inique agere, non esset omnipotens.* Anselmus lib. 1. cur Deus

homo, c. 12. *Non enim sequitur si Deus vult mentiri, justum esse mentiri, sed potius Deum illum non esse.* Chrysost. hom. 1. in symbolum: *Creditis Deo omnipotenti, quia posse ipsius non potest invenire non posse, tamen aliqua non potest, utpote falli, fallere, mentiri.*

Replica. Rejicitur

Nec valet dicere hæc esse vera de potentia ordinaria, quia tam sequeretur Deum non esse, aut non esse omnipotentem, si mentiretur de potentia absoluta, quam si de potentia ordinaria.

Censura sententiæ asserentis Deum mentiri posse.

Ex his ac aliis auctoritatibus Scripturæ et Patrum, aliqui ut Suarez, non solum sententiam hæreticorum adversariorum, quod certum est, sed etiam Catholicorum hæreticam putant; alii temerariam asserunt, et sine dubio falsa est, quod nobis sufficit.

24. Probatur ratione Deum mentiri non posse. Si mentiri posset Deus non haberet summam auctoritatem in dicendo.

Probatur tertio idem principium ratione, quia habere infinitam auctoritatem in dicendo, et qua major cogitari non potest, est sine dubio perfectio, sine imperfectione; ergo id attribuendum est Deo. Sed si posset mentiri in ullo casu, non haberet talem auctoritatem, quia majorem haberet qui non posset mentiri; ergo.

Non potest mendacium esse necessarium aut valde utile Deo sicut posset esse hominibus.

Confirmatur hoc, quia si esset aliqua ratio, ob quam Deus in aliquo casu posset mentiri, maxime quia occurrere posset aliquando casus, in quo si non mentiretur, sequeretur aliquod magnum inconveniens, quæ ratio est, ob quam videri posset quod licitum esset hominibus quandoque mentiri, quando scilicet, nisi mentiretur, perveniretur in cognitionem alicujus rei, quam necessarium esset ipsis occultare. Sed non posset occurrere talis casus, quia Deus ob suam infinitam sapientiam et potentiam posset ita ordinare res omnes, ut nunquam occurreret casus, in quo si non mentiretur, sequerentur ulla detrimenta aut incommoda, quibus non posset ipse variis modis aliis quam mentiendo obviare, licet id homines facere non possent; ergo non est dicendum quod Deus possit in ullo casu mentiri.

Probatur quarto ratione ab inconvenienti, quia si posset Deus mentiri etiam de potentia absoluta, possemus dubitare de veritate totius Scripturæ, ad quam dubitationem tollendam Apostolus supra *ad Hebr.* 6. dixit Deum non posse mentiri. Unde enim constare nobis posset quod essent infallibiliter vera quæ in Scriptura dicuntur? Dices id constare posse, quia Deus significaret se in Scripturis non mentiri. Sed contra, quia possemus dubitare an tum cum hoc ipsum significaret, mentiretur.

Dices secundo nos habere de facto moraliter infallibilem certitudinem de multis rebus, ut quod sit Constantinopolis, quod fuerit Julius Cæsar, ob auctoritatem humanam, quæ simpliciter fallibilis est; ergo quamvis Deus posset de potentia absoluta mentiri, possemus habere moralem certitudinem, de iis rebus quas significaret nobis. Respondeo, negando consequentiam, quia non ob auctoritatem humanam præcise habemus infallibilem moraliter certitudinem de illis rebus, sed ob eam. Et quia quandoquidem constet nobis, quod non soleant omnes homines convenire in asserendis rebus incertis, præsertim quorum incertitudo facile constare posset, inferre bene possumus quod non convenirent homines communiter in asserenda Constantinopoli, nisi revera existeret Constantinopolis, præsertim cum facile esset aliquibus examinare deturne, necne. Sed non haberemus ullum

principium, aut conjecturam, unde colligeremus quod ea quæ Deus revelat de rebus venturis, quarum falsitatem in hac vita ostendere non possumus, sint vera, si Deus possit ulla ratione mentiri; ergo non est idem dicendum de certitudine, quam habemus de existentia Constantinopolis, et de rebus revelatis a Deo.

Confirmatur hoc, quia non possumus habere infallibilem moraliter certitudinem de eo quod ullus homo, qua homo præcise absque particulari Spiritus sancti assistentia dicit, et hoc ex eo quod possit mentiri; ergo si Deus mentiri possit, non possumus habere infallibilem, etiam moraliter, certitudinem, de iis quæ dicit.

Per hæc probata manet sufficienter, et præmissa conclusio Doctôris, et alia illa cui innititur, nempe quod Deus non possit mentiri. Sed antequam ulterius progrediamur, aliquas alias difficultates cum hac doctrina connexas examinare operæ pretium erit. Prima est, an Deus possit mentiri per alium? Secunda, an possit infundere assensum falsum, aut habitum erroneum inclinantem ad assensum falsum? Tertia, an Deus vel homines possint amphibologica, seu æquivoca oratione uti?

Circa primam difficultatem communis resolutio est negativa contra eosdem auctores, qui dicunt quod Deus possit per se immediate mentiri, nam eadem ratione sine dubio dicent quod possit mentiri per alium. Probatur autem hæc resolutio ex dictis, quia tam indecet Deum mentiri per alios ac per se, et quia quandoquidem totam Scripturam proposuit nobis per alios, possemus de tota dubitare, si Deus per alios posset mentiri. Confirmatur, eo ipso quo ipse per se concurreret cum alio ad proponendum nobis aliquid suo proprio nomine, sufficienter significaret nobis quod ipsemet haberet talem conceptum de illa, et consequenter si ille conceptus esset falsus, directe mentiretur; quia directe mentiri non est aliud quam aliquem per se efficere ut alii existiment ipsum habere conceptum de re, qualem non habet; Deus autem hoc faceret in tali casu, nam nos non crederemus illam rem, nisi cognosceremus Deum per se ordinasse illi alteri, ut suo nomine illud significaret. Adverte autem juxta superius dicta, non necessario Deum mentiri per hoc quod per se concurret ad mendacium alterius, nisi quando mendacium esset tale, quo significaretur ita intelligi aut concipi ab ipsomet Domino Deo. Sed neque potest Deus per se concurrere ad ullum mendacium ex suppositione doctrinæ præmissæ, quod omne mendacium sit necessario peccatum, quia non potest concurrere per se ad ullum peccatum.

Advertentia circa hoc.

Deus nequit concurrere per se ad ullum mendacium.

27. Contra hanc resolutionem objici potest primo, quod in Scriptura habetur Prophetas nomine Dei aliquando prophetasse falsum, ut *Isaiæ* 38. ubi prophetizat Isaias Ezechiæ: *Morieris tu, et non vives*, cum tamen non fuerit mortuus ex illa infirmitate, sed potius impetraverit vitam quindecim annorum. Item Jonæ 3. *Adhuc quadraginta dies et Ninive subvertetur*, cum tamen propter eorum pœnitentiam id non successerit. Respondeo, hæc et similia loca non intelligenda esse simpliciter, sed conditionate, nisi scilicet apponerent aliquam conditionem. Et quamvis illa conditio non specificetur nobis in Scriptura expresse, tamen

Objectio 1.

Responsio. Explicantur prophetiæ Scripturæ quæ videri possent falsæ.

colligimus appositam fuisse ab effectu ; et deinde verisimile est quod ii, quibus proponebantur hujusmodi prophetiæ, intellexerunt illas fuisse conditiones ex aliis verbis aut factis Prophetæ, id quod manifeste patere videtur ex secundo loco, nam nisi intellexissent Ninivitæ prophetiam fuisse conditionatam, non adhibuissent conditionem pœnitentiæ, quam tamen adhibuerunt, et ea mediante consequebantur veniam.

Objectio 2. Explicantur loca quibus Deus jussisse videtur alios dicere falsum.

Objicies secundo loca, in quibus Deus dicitur jussisse ut alii loquerentur falsum, ut 3. *Reg.* 22. ubi Deus dæmoni promittenti se decepturum Achab dicit : *Decipies, et prævalebis ; egredere, et fac ita.* Respondetur, talia loca intelligenda esse permissive, sic scilicet, ut velint Deum permittere deceptiones et falsitatem, sicut permittit varia alia peccata, ad quæ tamen non concurrit sine dubio per se.

28. An Deus possit per se causare assensum falsum, aut habitum erroneum.

Circa secundam difficultatem, an scilicet Deus possit per se causare assensum falsum seu habitum erroneum in intellectu, sive se solo effective producendo talem assensum et habitum, sive simul cum intellectu.

Prima sententia est negativa.

Prima sententia est Medinæ 1. 2. *q.* 24. Suarii *ibidem tract.* 4. *disp.* 4. *sect.* 2. *et disp.* 3. *de fide sect.* 5. Turrian. 2. 2. *disp.* 3. *dub.* 4. Coninck *disp.* 10. *de fide dub.* 2. *num.* 30. qui tenent Deum non posse infundere habitum erroris, et consequenter tenere debent eum non posse ipsummet actum erroris immediate infundere ; hoc enim magis dedeceret ipsum, quam infundere habitum.

Secunda sententia affirmativa.

Secunda sententia est Vasquis *disp.* 90. *c.* 4. et quorumdam aliorum tenentium Deum de potentia absoluta posse infundere se solo habitum erroris, et actum etiam, si tamen posset ullum actum vitalem se solo producere.

Ut resolvamus hanc difficultatem, advertendum est duplicem dari posse in homine assensum falsum ; unum, quo judicaret aliquid falsum esse verum ex eo quod putaret Deum ita sentire, ut si quis judicaret Deum sentire Antichristum non esse futurum, et propterea etiam judicaret ipsum de facto non esse futurum ; alterum, quo judicaret quis aliquid falsum esse verum, ut hominem non esse visibilem, sine ullo ordine ad cognitionem Dei ea de re.

Advertendum secundo, quando quæritur utrum Deus possit infundere assensum falsum, abstrahendum esse ab illa controversia, quam habent Scotistæ et Thomistæ, an Deus possit infundere se solo, intellectu non concurrente, actum vitalem intellectus, qualis est assensus erroneus, et quæcumque cognitio intellectus ; nam qui in hac quæstione negant Deum posse producere assensum erroneum, non propterea id negant solummodo, quia est actus vitalis, sed propter aliquam rationem particularem, quam talis actus habet, ob quam rationem, quamvis non esset actus vitalis, aut quamvis Deus posset actus vitales producere, tamen non posset per se immediate producere errorem ; unde controversia hic examinanda directe est, an ex suppositione quod Deus posset producere se solo actus vitales, posset producere actus erroris.

Dico ergo Deum posse per se et directe producere habitum et actum erroneum seu falsum talem, quo judicaret intellectus aliquid falsum

esse verum absque ordine ad cognitionem Dei de illa re. Hæc est juxta auctores secundæ sententiæ, et probatur, quia in hoc nulla prorsus potest assignari repugnantia ; productio autem omnis rei quæ Deo non repugnat, debet adscribi Deo ; ergo. Probatur major, quia si repugnaret Deo talis productio, maxime ob imperfectionem physicam vel moralem talis effectus. Sed neutrum dici potest, non ob imperfectionem physicam, quia Deus potest multa producere imperfecta physice, ut hominem cæcum, claudum, quadrimanum ; non etiam ob moralem, quia homo ipse producendo tales actus et habitus non peccat, peccaret autem, si esset imperfectio moralis in illis.

Confirmatur hoc, quia illi habitus et actus possent sæpe conducere ad acquisitionem vitæ æternæ, et quidem directe, eo modo quo ulla cognitio conducit ; ergo non habent imperfectionem moralem. Probatur antecedens, nam qui existimaret erronee aliquid conducere ad vitam æternam, quod revera non conduceret, et propterea faceret illud in statu gratiæ, mereretur vitam æternam per hoc, et ad illud meritum conduceret illa existimatio erronea directe, sicut si fuisset vera ; ergo actus erroneus, et consequenter etiam habitus inclinans ad illum, conduceret ad vitam æternam tam directe quam actus verus ac habitus ad ipsum inclinans.

Confirmatur secundo, quia talis cognitio posset esse quandoque ex gratia particulari Dei ; ergo non habet ullam imperfectionem, ratione cujus Deus ipsam infundere non posset nec moralem, nec physicam. Consequentia patet, quia si haberet talem imperfectionem, non posset Deus gratia particulari ad ipsam concurrere, et universaliter omne illud potest Deus se solo producere ad quod potest præstare gratiam particularem, si aliunde non repugnat, quam ex imperfectione præsertim morali ejus. Probatur antecedens primo, quia omnis cognitio conducens directe ad meritum vitæ æternæ, est ex gratia particulari, ut suppono ex materia de auxiliis ex illis principiis : *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, tanquam ex nobis. Quid habes quod non accepisti ? etc.* Probatur idem antecedens secundo, quia posset fieri quod si quis non haberet in illis circumstantiis illam cognitionem erroneam, sed appositam veram non haberet actum meritorium ; ergo debet agere gratias particulares Deo, quod habeat illam cognitionem, et consequenter est ex gratia particulari Dei.

Confirmatur, quia cognitiones probabiles, earumque habitus, sunt cognitiones satis proportionatæ pro hoc statu hominibus, et licet non sint tam perfectæ quam cognitiones scientificæ et certæ, tamen sunt perfectiores, quam ignorantia, aut cognitiones improbabiles ; ergo Deus potest eas per se directe communicare homini. Sed ex illis aliquæ sunt sine dubio falsæ, quandocumque scilicet utraque ex contradictoriis est probabilis ; ergo Deus potest esse causa per se actus falsi, et consequenter erroris.

Deus potest per se concurrere ad cognitiones probabiles.

31. Probatur 2. Conclusio quoad habitum.

Probatur secundo conclusio specialiter quoad habitum, quia potest Deus se solo conservare habitum erroneum in intellectu secundum plures ex adversariis, et speciatim Coninck *supra n.* 31. ergo et potest se solo

ipsum producere a paritate rationis.

Responsio Coninck. Negat Coninck consequentiam, quia non conservat ipsum, nisi concursu universali.

Rejicitur 1. Sed contra primo, quia qua ratione potest concursu universali se solo conservare, poterit etiam se solo tali concursu producere ipsum, quod sufficit nobis.

Rejicitur 2. Deus non conservat se solo habitus per concursum universalem, sed per particularem. Contra secundo, quia non solum concursu universali conservat se solo, quoties ita conservat, sed particulari ; nam conservat ipsum, et sine causa secunda particulari ulla, ut supponitur, et supplet consequenter concursum particularem causæ secundæ. Sed quotiescumque Deus ita se habet ad effectum, non solum agit concursu universali, sed etiam particulari ; hac enim ratione, quando se solo producit ignem, non solum dicitur causa universalis, sed particularis ejus.

32\. Probatio 3 Quoad actum. Probatur tertio de actu erroris, quia potest Deus objicere alicui substantiam ligni vel lapidis cum talibus accidentibus, ut ille judicaret illum lapidem esse hominem ; ergo Deus potest causare actum erroris per se, concurrendo cum intellectu ad illum.

Responsio Coninck. Coninck negat consequentiam, quia solum ex hoc sequitur quod Deus esset occasio aliqua erroris, non vero causa per se, quandoquidem error ille tribuendus sit ipsi homini, qui ex imprudentia aut ignorantia judicat ex accidentibus ipsum hominem subesse.

Rejicitur 1. Contra primo, quia non imprudenter judicaret intellectus in tali casu se videre hominem ; neque illud judicium procederet ex majori ignorantia, quam judicium verum, quo judicat se videre hominem, quando eum videt ; eadem enim motiva potest habere utrobique.

Contra secundo, qui per se dat occasionem alicujus effectus ex intentione, præsertim ejus, est causa moralis ejus.

Contra tertio, quia illa propositio specierum magis determinat ad errorem quam habitus erroneus ; posset enim quis facilius detinere se, non obstante habitu, a judicio erroneo, quam posset in casu talis propositionis ; sed ex eo quod produceret habitum, esset necessario causa erroris secundum Coninck ; ergo et ex eo quod proponeret illas species.

Confirmatur conclusio, solvendo repugnantias, quas adducunt adversarii, eorumque fundamenta.

Itaque fundamentum Medinæ est, quod hac ratione colligant Theologi fidei divinæ non posse subesse falsum, quia a Deo infusa est, qui nequit fallere vel falli.

Hoc fundamentum manifeste falsum esse videtur ; illa enim non est ratio Theologorum, sed quia innititur revelationi divinæ tanquam objecto formali *quo*, ita ut non feratur in ullum objectum, nisi in revelatum a Deo. Unde cum Deus non possit revelare falsum, non potest fides tendere in falsum, et consequenter non potest ei subesse falsum. Quod si fides non infunderetur a Deo, sed esset tamen ex natura sua determinata ad non eliciendum actum, nisi circa objectum revera revelatum a Deo, profecto non posset ipsi subesse falsum magis quam jam potest, et si etiam infunderetur a Deo, et posset tamen tendere in objectum non revelatum a parte rei a Deo, posset ipsi subesse falsum ; ergo ratio formalis cur non possit ipsi subesse, falsum non est, quia infunditur a Deo, aut non infunditur.

Dices, saltem nos ipsi admittimus quod ideo non possit fidei subesse falsum, quia innititur auctoritati Dei, qui nec fallere potest, nec falli ; hoc autem videtur sufficere ut Deus non possit infundere actum erroris, quia eum infundendo falleret.

Contra, quia quando dicitur quod fides innitatur Dei auctoritati, qui nec fallere nec falli potest, non est sensus quod ipse non posset fallere producendo errorem, sed quod non possit fallere mentiendo, seu revelando aliquid esse aliter, quam ipsemet concipit illam rem esse ; optime autem potest Deus habere hujusmodi infallibilitatem, quamvis posset producere errorem, seu assensum falsum talem, de quo loquimur in conclusione.

Medina *ibidem* proponit alrud suæ sententiæ fundamentum, nempe quia possumus demonstrare prima principia esse vera dependenter ab hoc quod Deus non possit fallere nec falli ; nam si essent falsa, quandoquidem Deus producat naturam humanam cum inclinatione et necessitate assentiendi primis principiis, ipse falleret.

Contra hoc fundamentum facit primo, quod supponat prima principia demonstrari posse, aut indigere ut demonstrentur, quod verum non est ; nam cum sint nota ex terminis, non indiget discursu intellectus, ut iis assentiatur ; nec potest assumere aliquas propositiones magis claras quam ipsasmet, per quas ea demonstret ; unde qui negaret prima principia intellectis terminis, nunquam posset cogi ad assentiendum illis. Et sane non est magis, nec etiam tam notum communiter Deum non posse fallere nec falli, quam est hæc principia prima esse vera : *Totum est majus sua parte* ; *quodlibet est, vel non est* ; nec etiam est tam notum quam hæc sunt nota, quod natura humana sit facta a Deo cum inclinatione et necessitate assentiendi primis principiis ; ergo veritas istorum principiorum non debet demonstrari per illa principia : Deus non potest fallere, nec falli, et natura humana est facta a Deo cum necessitate assentiendi principiis.

Veritas primorum principiorum non potest demonstrari per hoc quod Deus nequeat revelare falsum.

Confirmatur, propterea aliqua vocantur prima principia, quia seipsis sunt manifesta intellectui sine dependentia ab aliis principiis ; ergo prima principia non debent demonstrari esse vera, sed debent se ipsis vera apparere intellectui apprehendenti terminos.

Confirmatio 1. Cur prima principia vocantur talia.

Confirmatur secundo, quia ut colligam principia prima esse vera dependenter ab infallibilitate Dei, et necessitate naturæ humanæ ab eo factæ ad assentiendum illis, debeo cognoscere, quod illa ipsa principia sint vera, nempe Deum non posse fallere nec falli, et naturam humanam esse ab eo factam cum tali necessitate. Tunc quæro, an hæc cognoscuntur esse vera sine recursu ad alia ? Si sine recursu, ergo illa alia principia sic similiter cognoscuntur ; nam certe si non sit major ratio cur sic cognoscantur, nemo dixerit esse minorem rationem. Si cum recursu, dabitur processus in infinitum, vel certe stabitur in aliquibus principiis, de quibus non erit major ratio, cur seipsis appareant potius quam quæcumque alia principia prima, et præsertim jam præmissa.

Secunda.

36. Contra idem fundamentum secundo facit, quod si Deus faceret naturam inclinatam, et necessitatem ad assentiendum falsis principiis, adhuc non

Rejicitur 2. idem fundamentum.

falleret modo sibi inconvenienti, hoc est, dicendo aliquid esse aliter, quam res sit, aut ipsemet existimet rem esse ; si autem falleret alio modo, producendo errorem in intellectu, non esset inconveniens, imo esset necessarium quod Deus posset sic fallere.

Deus producendo habitum erroneum non falleret ullo modo proprio.

Deinde nec sic etiam falleret Deus naturam per hoc quod produceret ipsam cum inclinatione ad necessario assentiendum falso, sed potius objectum propositum ipsi, aut proponens objectum, aut utrumque simul falleret eam. Sicut enim Deus non est causa per se, cui attribui debet moraliter combustio aut interfectio hominis, licet fecerit ipsius naturam cum necessitate ad patiendum combustionem et interfectionem a talibus vel talibus causis, sic applicatis ; sed potius ipsæ causæ, aut applicantes eas sunt, quibus per se attribui debet illa combustio aut intersectio ; ita directe in proposito, licet Deus faceret naturam cum tali necessitate, ut deberet necessario assentiri principiis falsis apprehensis, non deberet ipsi attribui ista deceptio aut error, sed potius ipsismet principiis aut applicantibus illa.

37. Confirmatio.

Confirmatur, quia de facto habet homo inclinationem ad assentiendum propositionibus falsis sic, ut in aliquibus circumstantiis non possit non assentiri falso, nam sæpe assentimur aliquibus propositionibus tanquam veris, sine ulla dubitatione propter defectum sufficientis reflexionis ; et suppositis solis illis, quæ tum proponuntur nobis, non possumus non assentiri, quia intellectus est causa naturalis, atque ideo ex se determinata necessario ad omnem suum effectum in illis circumstantiis, in quibus illum producit, licet possimus postea non assentiri, quando facimus reflexionem sufficientem ; ergo in tali casu vel Deus fallit hominem, quem produxit cum tali inclinatione, vel certe non sufficit ut dicatur Deus fallere hominem, quod produceret hominem cum tali inclinatione.

Fundamentum Coninck ad probandum, quod Deus non possit producere assensum falsum, per quem intellectus assentiretur, est, quod sicut divinæ bonitati repugnat non solum per se peccare, sed etiam esse veram causam, cur alius peccet, ita divinæ veritati ejus repugnat non solum per se mentiri et errare, sed etiam esse veram causam, cur alius erret.

Contra, quia Deus non est magis prima veritas, quam est prima vita, et non magis repugnat primæ veritati falsitas seu error, quam primæ vitæ mors ; unde non magis repugnat Deo errare propter summam ejus veritatem, quam mori propter summam ejus vitam, nec magis repugnat summæ ejus veritati, quod ipse se solo produceret errorem, quo formaliter erraret creatura, quam summæ vitæ ejus producere interfectionem seu esse causam mortis aut interfectionis, qua creatura formaliter interficeretur et moreretur ; sed certum est quod Deus posset esse causa per se interfectionis, ergo posset esse etiam causa per se erroris.

Contra secundo, summæ bonitati Dei non repugnat producere in homine aliquid, quod est ipsi malum physice, ut verbi gratia, tantum frigoris, quantum ipsum redderet ineptum ad suas functiones, et disponeret ad mortem ; ergo summæ veritati ejus

non repugnat quod Deus producat errorem aliquem physicum in intellectu hominis.

Contra tertio, magis directe, negando consequentiam fundamenti, quia maxima est disparitas antecedentis et consequentis ; nam infinita veritas Dei consistit in hoc tantum formaliter, quod nulla veritas objectiva Deum latere possit, et quod non possit decipere aut fallere significando se sentire aliquid aliter se habere quam revera sentiat. Unde nihil aliud ratione divinæ veritatis debet Deo repugnare quam decipi aut decipere hoc modo ; producere vero errorem non est nec decipi nec decipere, nec habet necessariam connexionem cum hoc ; ergo non potest repugnare Deo ratione infinitæ suæ veritatis. Infinita autem bonitas divina consistit in hoc, quod non possit velle directe, aut per se malum morale, et quod possit velle directe, ac per se omne bonum morale, et quod propterea possit omni possibili modo communicare se ; unde ratione hujus, Deus nequit nec ipse peccare, nec esse causa per se directa peccati alterius.

Confirmatur hoc, quia ideo repugnat Deo ob summam suam bonitatem concurrere per se directe ad peccatum, quia sic concurrere esset malum, et omne malum morale opponitur per se bonitati divinæ ; ergo ut repugnaret ipsi a paritate rationis ob suam summam veracitatem producere errorem in alio, deberet errare si sic faceret. Sed certum est quod ipsemet non erraret hoc faciendo ; ergo non repugnat ipsi producere errorem in alio, ratione summæ veracitatis, sicut repugnat ipsi ratione summæ bonitatis producere aut causare per se peccatum.

Confirmatur secundo, quia non solum peccare est peccatum et malum, sed per se directe inducere ad peccatum, et consequenter cui repugnat unum, repugnat alterum, et consequenter ulterius, quia repugnat Deo peccare per se, repugnabit ipsi esse causa per se peccati alterius. Sed producere errorem in altero, aut quomodocumque concurrere ad errorem alterius, non est errare, posset enim qui optime sciret naturam rei concurrere ut alius erret circa illam rem ; ergo non necessario ei cui repugnat errare secundum se, repugnabit producere aut causare errorem in altero, et consequenter licet repugnet Deo ratione suæ veracitatis errare, non eo ipso repugnabit ipsi efficere, ut alius erret.

Secunda concurrens per se ad peccatum necessario peccat.

Concurrens ad errorem non necessario errat.

40. Fundamentum ejusdem Coninck ad tenendum quod Deus non posset se solo producere errorem in intellectu quo quia produceretur ab eo solo, et consequenter non esset actus vitalis, nihil intelligeret nec judicaret intellectus, est, quia licet intellectus per talem non erraret, tamen esset ex natura sua indecens tale subjectum, et ex natura aptus facere intellectum errantem.

Fundamentum ejusdem pro non producibilitate erroris quo non erraret intellectus.

Hoc fundamentum ex jam dictis facile destruitur, nam si Deus posset producere errorem, quo intellectus actu erraret, multo magis posset producere errorem, quo actu non erraret quantum ad has rationes, nam primus error æque aut magis indeceret et faceret errare, quam secundus. Impugnabitur etiam ulterius per dicenda statim contra eumdem Auctorem.

Rejicitur.

41. Fundamentum denique ejusdem ad tenendum quod Deus non possit pro-

Fundamentum ejusdem Coninck pro non producibilitate habitus erronei.

ducere habitum, erroneum est; primo quia sic inclinaret ad errorem; secundo, quia esset indecens intellectum, et indignus, quem prima veritas produceret, præsertim cum nulla causa possit assignari, cur illum produceret.

Rejicitur I. Magis potest Deus ad habitus erroneos quam ad errorem concurrere.

Hoc etiam fundamentum ex dictis solvitur, nam si potest Deus ipsum errorem producere, qui sine dubio minus decet intellectum, et minus dignus est, qui a Deo prima veritate producatur, multo magis poterit habitus erroneus produci ab ipso, et si potest Deus habere causam cur producat errorem, poterit sine dubio habere causam cur producat habitum erroneum. Et sane ad utrumque producendum posset sufficere pro optima causa; primo quod sic ostenderet suam omnipotentiam se extendere etiam ad tales effectus, de quo jam dubitant adversarii, et non dubitarent, si semel produxisset eos, idque iis significaret; secundo, quod sic puniret particulariter eos, in quibus vellet errorem et habitum erroneum producere. Quod si etiam nos non possemus causam aliquam particularem assignare cur vellet illos effectus producere, non propterea deberemus negare quin posset eos producere, et quin ipse possit habere causam cui, si deesset alia, sufficeret pro ratione voluntas, sicut suffecit ipsi ad producendum mundum, tum cum produxit potius quam ante.

Causæ cur Deus produceret habitus erroneos et errores.

42. Præterea impugnatur hoc fundamentum quantum ad primam partem de inclinatione ad errorem, quia quamvis Deus non posset producere ipsum errorem, posset tamen producere habitum erroneum, qui ad errorem inclinaret; primo, quia potest de facto producere ipsummet intellectum, qui satis est ex natura inclinatus ad errorem producendum in se in iis circumstantiis, in quibus in ipso producitur; et quamvis non sit tam determinatus quam habitus, tamen non potest ostendi ratio cur si potest Deus producere aliquid, quod sit in aliquibus circumstantiis determinatum ad errorem, non possit producere illud quod sit tam inclinatum quam habitus.

Rejicitur. Idem fundamentum quantum ad inclinationem ad errorem.

Secundo, quia propositio talis specierum, ad quam sequitur error, magis determinat ad errorem quam habitus; nam illa necessario determinat, quamvis non esset habitus, præsertim nisi voluntas impediret; habitus autem non posset determinare sine illa propositione, nec cum illa etiam nolente voluntate, præsertim secundum adversarios, quamvis non posset esse causa erroris; ergo et habitus.

Tertio, quia Deo æque sine dubio nisi multo magis repugnabit producere habitum vitiosum, ac erroneum; sed potest vitiosum habitum producere quamvis non possit ipsum vitium; ergo et erroneum, quamvis non possit producere ipsum errorem. Major et consequentia hujus rationis sunt claræ. Minor (quam negat Medina *supra*, et ex proposito Suar. *tract.* 4. *in* 1. 2. *disp.* 4. *sect.* 2. *num.* 5.) probatur, quia si non posset, maxime vel quia inclinaret ad peccatum, et esset contra infinitam bonitatem Dei producere aliquid, quod inclinaret ad malum, vel quia Deus eo ipso diceretur causa moralis peccati; sed utrumque est falsum, ergo potest producere talem habitum. Probatur hæc ultima minor quoad primam partem, nimi-

rum quatenus dicit quod falsum sit esse contra bonitatem divinam producere aliquid, quod inclinatum sit ad malum, quia ipsemet appetitus sensitivus est inclinatus ad bonum delectabile, non obstante prohibitione ejus, et producitur a Deo; ergo Deus potest producere aliquid inclinatum ad malum sine præjudicio suæ infinitæ bonitatis.

Confirmatur, quia appetitus sensitivus secundum se est bonus, quia tendit in objectum, ut bonum aliqua bonitate (licet etiam tendat in illud bonum, non obstante malitia ejus), quia non tendit in illud ex se modo peccaminoso et imputabili, nisi cum subordinatione ad voluntatem, in cujus manu est ipsius actum compescere, aut saltem non velle objectum ab ipso volitum; sed etiam habitus vitiosus, verbi gratia, intemperantiæ, tendit in objectum bonum bonitate delectabili, et non tendit in illud ut prohibitum, nisi dependenter a voluntate; ergo sicut unum potest produci a Deo, ita et alterum.

Confirmatur secundo, quia habitus vitiosus potest per se concurrere ad augmentum meriti ipsius, cui communicaretur, quia habenti talem habitum, actus bonus esset cæteris paribus difficilior, quam non habenti; difficultas autem operis auget, (ut cum omnibus suppono) meritum, ergo esset contra bonitatem divinam ipsum infundere in ordine ad peccatum, non tamen in ordine ad hunc effectum bonum, quem posset habere, eo vel maxime quod posset Deus ipsum infundere solum in illis circumstantiis, in quibus sciret quod non traheret actualiter ad peccatum, et quod posset etiam tantum habitus oppositi virtutis, aut plus simul cum ipso infundere, per quem fieret, ut non haberet vim determinativam moraliter voluntatis ad malum.

Ex his probatur eadem minor, quoad secundam partem, qua dicit quod si Deus produceret hujusmodi habitum, esset moralis causa peccati, quia non est talis causa peccati per hoc quod producat appetitum sensitivum. Nec refert quod dicat Suarez non esse eamdem rationem de appetitu et habitu, quia inclinatio appetitus est ad bonum, et ipsemet est conveniens naturæ; hoc, inquam, non refert, quia ejus inclinatio non est ad bonum honestum, sed ad bonum delectabile; inclinatio autem habitus est ad tale bonum. Deinde quod sit ad bonum inclinatio ejus, et quod sit conveniens naturæ, non facit quin inclinet ad malum, hîc et nunc; ergo manet adhuc intentum, quod Deus quamvis possit causare aliquid, quod inclinat ad malum hîc et nunc, modo non necessitet ad malum, nec detur in ordine ad malum, sed in ordine ad bonum, non debeat tamen dici causa moralis istius mali, et consequenter ex eo quod habitus inclinat ad malum, non sequitur quin possit causari a Deo, sine eo quod Deus sit causa moralis istius mali, ad quod inclinaret hîc et nunc. 44.

Deus non esset causa peccati quamvis produceret habitum vitiosum.

Inclinatio appetitus sensitivi non est ad bonum honestum. Inclinatio habitus vitiosi est ad bonum delectabile, vel utile.

Confirmatur, magis concurrit ad peccatum concurrendo ad materiale ejus, quam producendo talem habitum, et tamen non est propterea causa moralis peccati; ergo non esset talis dicenda, quamvis produceret habitum.

Magis concurrit Deus ad peccatum concurrendo ad materiale ejus quam producendo habitum vitiosum.

Dices, ad rationem causæ moralis alicujus effectus non requiri quod 45.

Replica.

necessitet ad effectum, sed sufficere quod quoquomodo impellat ad illum, ut patet in homine consulente aut jubente ut fiat malum ; talis enim est causa moralis istius mali, quamvis sit liberum ei cui jubet, et consulit, facere malum vel non facere.

Replica. Deus non est causa peccati, quamvis eo modo se haberet ad ipsum quo homines aliqui qui dicuntur causa peccati.

Contra, quia si licet argumentari ab hominibus ad Deum, sufficeret ad hoc quod Deus esset causa moralis, quod permitteret peccatum cum posset ipsum impedire, quia homines sunt causæ morales peccati, sic ut peccent, si permittant peccata, cum possint, commode saltem, illa impedire ; ergo non licet inferre quod Deus sit causa moralis peccati ex eo quod exhibeat se circa peccatum, quocumque modo quo, si homines se exhiberent, essent tales causæ.

Rejicitur 2.

Contra secundo, quia ad rationem causæ moralis alicujus effectus mali, sic, ut ipsi sit imputabilis ille effectus, debet illa causa, vel intendere per se moraliter illum effectum positive ; vel si non intendat, debet ita se gerere circa illum, quomodo præcipitur ipsi particulariter ne se gerat, et hinc tam Deus quam creaturæ sunt causæ morales illorum effectuum, quos jubent, consulunt, et multo magis quos præcipiunt fieri ; homo etiam est causa moralis peccati, quod teneretur impedire, et non impedit ; Deus vero, quia non habet præceptum ullum impediendi peccati, potest non impedire illud absque peccato. Sed Deus non necessario intenderet per se peccatum, dum produceret habitum vitiosum, imo posset intendere bonum ipsius, cui ipsum infunderet, nempe augmentum meriti ejus : ergo per productionem illius, maxime in circumstantiis, in quibus sciret certo non peccaturum illum, cum eum communicaret, non esset causa moralis peccati.

Quid requiritur ad rationem causæ moralis peccati.

Dices, quidquid sit, an Deus esset causa moralis ipsius peccati esset causa moralis ipsiusmet habitus vitiosi, qui est imperfectio moralis hominis, et indecens ipsum ; sed repugnat bonitati divinæ esse causam per se talis imperfectionis. Contra primo, quia ipsamet inclinatio hominis ad bonum delectabile, non obstante ejus prohibitione, est imperfectio moralis, si iste habitus sit imperfectio moralis, et tamen non repugnat Deo producere illam ; ergo neque habitum. Contra secundo, quia non repugnat Deo producere imperfectionem moralem in actu primo, in ordine ad bonum, non intendendo imperfectionem moralem in actu secundo, neque per modum finis, neque per modum medii.

Ex hac doctrina sequitur primo quod jam proposuimus, nempe Deum posse producere habitum erroneum, quamvis non posset producere ipsummet errorem. Secundo, si talem habitum produceret, non propterea tamen eum censendum esse causam per se erroris, quod abunde sufficit ad impugnationem prædicti fundamenti Coninck, quoad primam partem.

Impugnatur denique idem fundamentum quoad secundam partem, de indecentia istius habitus erronei, quia certum est majorem esse imperfectionem hominis esse cæcum vel claudum, vel mortuum, quam habere aliquem errorem speculativum in intellectu, verbi gratia, ta-

lem, quo judicaret erronee conceptum entis ut sic, esse analogum vel æquivocum, vel univocum, qualis scilicet non esset a parte rei ; et nemo est, nisi imprudentissimus, qui non magis doleret de cæcitate aut morte, quam de tali errore, et qui non haberet pro majori gratia lumen oculorum, ac vitam, quam cognitionem veram oppositam isti errori. Sed Deus potest facere hominem cæcum, claudum et mortuum, non obstante eorum imperfectione ; ergo et producere talem habitum. Confirmatur, non dedecet Deum, qui est vita, interficere hominem ; ergo neque dedecet ipsum, quamvis sit veritas, communicare talem habitum.

Dico secundo, Deus non potest talem errorem infundere, pro aliquis judicaret rem aliter se habere quam habet, et ita eam concipi a Deo ; potest tamen habitum erroneum ad illam inclinantem. Hæc est communis quoad primam partem, quia sic mentiretur ; significaret enim rem se habere aliter quam ipsemet concipit ipsam, non minus quam si verbis ita significantibus uteretur, ut patet ; hoc autem esset mentiri. Per hoc patet ad fundamentum primum Medinæ *supra*, quo utitur ad probandum quod Deus non possit causare errorem, quia scilicet mentiretur ; hoc enim fundamentum solum urget Deum non posse causare errorem talem particularem, de quali hîc agimus, non vero quod nullum omnino possit causare errorem.

Quoad secundam partem, nempe quod Deus potest causare habitum inclinantem ad hujusmodi errorem, patet ex iis, quæ paulo ante diximus contra Conink, et præsertim ex eo quod possit producere habitum vitiosum, nam non minus repugnat ipsi producere habitum erroneum, quam vitiosum ; unde si hunc possit producere, et illum etiam.

Hæc de ipso mendacio proprie dicto, quantum ad inseparabilem malitiam ejus sufficiant nunc antequam ad textum accedamus, pauca adjungenda sunt de æquivocatione et mentali restrictione orationis, an scilicet, et quando liceat tali oratione uti, qua de re Emonerius prædictus, Auctor *Splendoris veritatis*, satis prolixum edidit librum, et Malderus alium, sed breviorem. 49. De æquivocatione, et restrictione mentali

Ut status autem controversiæ intelligatur, advertendum est æquivocationem, de qua hîc agimus, esse orationem ambiguam, quæ scilicet duplicem aut multiplicem habeat significationem, ut est illa : Quid est æquivocatio de qua hîc.

Aio te Æacida Romanos vincere posse.

Potest autem contingere, ut ex pluribus sensibus, quos oratio habeat, uterque sit satis vulgaris et communis, nec unus sit magis proprius quam alter, ut in prædicta oratione ex duobus sensibus ejus non magis proprius, nec vulgaris, aut obvius est, quod vincere posset Æacides Romanos, quam quod ipsum Romani vincere possent. Potest etiam quandoque contingere ut unus ex sensibus sit magis communis, et alter minus, utpote, cujus usus sit valde rarus, ut in hac oratione : *mus currit suis pedibus;* magis communis sensus est ille, quo significat quod currat propriis pedibus ; minus autem communis, quod currat pedibus animalis, quod dicitur *sus*.

Quid est oratio restricta mentaliter.

Advertendum secundo, restrictionem mentalem in proposito esse orationem, quæ habeat aliquem sensum ex suppositione alicujus conceptus mentalis, quem loquens habet, qualem sensum non habet, nisi adfuisset talis conceptus mentalis, verbi gratia, si quis dicat Petrum non esse domi, subintelligendo in mente, ut noceat illa oratio conjuncta cum illo mentali conceptu significat quod non sit domi, ut noceat, et ut non conjuncta cum illa aut alia simili significaret tantum quod non esset domi. Unde quando conjungitur oratio cum hujusmodi mentali restrictione aut reservatione, vocatur oratio cum restrictione, aut reservatione mentali, et potest vocari æquivoca seu amphibologica, non minus quam præcedens, quia habet duplicem sensum, unum quem præ se fert externe, et alterum quem habet ut conjungitur cum illa interna reservatione. Differt tamen ab amphibologica locutione priori, quod illa suos plures sensus habeat externe, hæc vero non habeat omnes suos externe, sed unum aut plures habeat, ut præcise conjungitur cum conceptu interno loquentis externe non significato.

Quomodo differt oratio restricta ab oratione amphibologica

50. Advertendum tertio non quæri hic, an liceat uti oratione æquivoca aut amphibologica, sive restricta quomodocumque, quia non potest dubitari quin quando oratio haberet utrumque sensum suum verum, possit quis ea uti absolute et simpliciter. Unde si aliquis peteret, an Petrus esset domi, modo non esset domi, posset sine dubio responderi cum restrictione mentali, dicendo non esse domi, et intelligendo in mente quod non esset domi ut noceret. Sed difficultas est, an possit quis istiusmodi oratione amphibologica uti, quando unus sensus ipsius esset falsus, ut, verbi gratia, an possit quis quærenti an Petrus sit domi, dicere quod non sit, cum tamen revera sit domi, intelligendo tamen interne quod non esset domi, ut noceret, supponendo quod non esset domi ad talem finem. Et si quis quæreret, an Petrus occiderit Paulum, qui Petrus revera occidit Paulum, an possit quis respondere dicendo : *mihi constat Petrum non occidisse Paulum*, intelligendo scilicet, quod Paulus non occiderit Petrum, prout oratio tam bene significat ex se, quam quod Petrus non occiderit Paulum.

Licet uti oratione restricta, et amphibologica quando non habet falsum sensum.

Advertendum quarto, non esse etiam dubium quin possit quis oratione amphibologica habente sensum falsum et verum uti, quando non adverteret ad sensum falsum, et quando etiam licet adverteret, sciret tamen, aut probabiliter opinaretur eum cui loqueretur, intellecturum orationem in sensu vero. Unde si putaret quis quod interrogans an Petrus occiderit Paulum, qui Petrus revera occidit ipsum, intelligeret hanc orationem : *certum est Petrum occidisse Paulum*, ut significat quod Petrus occiderit Paulum, non vero ut significat quod Paulus occiderit Petrum, posset sine dubio isti interroganti respondere Petrum occidisse Paulum, quamvis adverteret orationem illam esse æquivocam, et habere aliquem sensum falsum. Unde a primo ad ultimum tota difficultas consistit in hoc, an possit quis uti oratione habente sensum falsum et verum pro eo tempore, pro quo sciret eum, cum

quo conversaretur, intellecturum illam orationem in sensu falso; aut an possit uti oratione, quæ quantum ad externa omnia non habet nisi sensum falsum, adjungendo aliquam restrictionem mentalem non significatam ullo modo externe, qua restrictione addita oratio haberet sensum verum, quando præsertim sciret audientes non intellecturos orationem cum ista restrictione, sed in sensu falso, quem externe, suppositis omnibus circumstantiis, præ se ferret.

Dico autem *suppositis omnibus circumstantiis externis*, quia certum est quod oratio aliqua quæ secundum se haberet sensum falsum, possit suppositis circumstantiis personarum, aut modi loquendi, aut interrogationis, cui per eam responderetur, habere sensum verum; nam si quis diceret ironice quod aliquis esset pulcher, qui a parte rei non esset pulcher, illa oratio vocalis secundum se esset falsa, et tamen supposito isto modo loquendi, quo proferri solet oratio ironice, esset vera; nam omnes intelligerent quod sensus esset oppositus, nempe Petrum non esse pulchrum. Et si quis diceret interrogative, Petrus est sanus? oratio illa non esset vera, nec falsa, quæ tamen secundum se abstrahendo ab illo modo loquendi, quo solet proferri oratio interrogativa, esset vera vel falsa, prout scilicet Petrus se haberet a parte rei. His suppositis:

Dico primo, quandoque non licere uti oratione amphibologica habente sensum falsum, quando cognoscitur is cui loquimur, intellecturus eam in sensu falso, sive ex se habeat alium sensum verum, sive non habeat ex se, sed habeat tamen, ut conjungitur cum aliqua restrictione mentali. Hæc assertio est certa apud omnes auctores; et patet, quia quandoque occurrit præceptum significandi externe veritatem, quam interne concipimus, sic ut alii, quantum in nobis est, eam intelligant, ut verbi gratia, quando occurrit præceptum confitendæ externe fidei; ergo tenemur tum non uti oratione æquivoca ullius rationis, quæ haberet sensum falsum significantem externe nos non habere talem fidem sic, ut ii quibus fides esset confitenda, intelligerent orationem in illo sensu falso, quo significaret nos non habere talem fidem, quamvis haberet alium sensum verum. Cujus probationem ulteriorem qui desideraverit, adire poterit commentum meum in quæstionem primam *dist.* 25. hujus tertii *num.* 170. ubi per se id probavi.

Quod si quæratur, quando, aut quibus casibus est extra controversiam non licere uti oratione amphibologica aut restrictione mentali in sensu jam proposito. Advertendum est, obligationem non utendi oratione amphibologica in illis casibus oriri posse, vel ex præceptis aliarum virtutum, quam sit veracitas, ut in casu confitendæ fidei oritur ex præcepto fidei, vel ex ipsamet veracitate, et quidem quatenus oritur ex aliis virtutibus, spectat resolutio ad materias et tractatus illarum aliarum virtutum; quatenus vero oriretur ex veracitate, spectat huc. Pro resolutione autem ejus in universali:

Quando certum est non licere uti oratione amphibologica.

53. Assertio 2 Non licet æquivocare quando potens obligare

Dico secundo, quotiescumque aliquis præcipit non æquivocare, qui potest obligare ad subeundum illud detrimentum, quod ex non æquivocando sequeretur, tunc non posse nos

uti æquivocatione; secus autem dicendum esset, quando non posset nos obligare ad subeundum illud detrimentum, quod ex non æquivocando sequeretur. Hæc videtur non posse esse in controversia, et probatur prima pars, quia talis habet auctoritatem, respectu talis præcepti; ergo tenemur obedire. Probatur antecedens, quia si aliquid impediret, maxime quia non posset obligare ad incurrendum istud detrimentum, quod ad non æquivocandum requireretur, sed posset ex hypothesi conclusionis; ergo posset obligare ad non æquivocandum.

ad detrimentum ortum ex non æquivocando subeundum præcipit non æquivocare.

Confirmatur, ideo non deberemus obedire, quia incurrendum esset tale detrimentum, ut suppono; sed hoc non potest sufficere, quandoquidem ille posset nos obligare ad illud incurrendum. Hæc autem pars intelligenda est, quando non constaret nobis per Epikeiam, aut aliunde quod mens præcipientis non esset obligare nos in casu magni detrimenti, licet posset nos obligare ad illud etiam subeundum.

Ex nullius præcepto obligaremur ad non æquivocandum qui non posset obligare nos ad ferendum detrimentum ortum ex non æquivocando.

Probatur secunda pars, quia eo ipso quo non potest obligare ad illud detrimentum, non potest obligare ad illud ad quod requiritur, alias obligaret ad illud, et non obligaret; non obligaret ex hypothesi; obligaret autem, quia qui obligat ad finem, obligat ad media necessaria. Incurrere autem tale detrimentum est medium necessarium ad non æquivocandum, aut aliquo modo necessario conjunctum cum non æquivocatione, ut suppono. Non dico autem quod in tali casu non esset obligatus ad non æquivocandum, sed quod non esset obligatus ex vi præcepti talis personæ.

Hinc deducitur primo, Deum posse obligare ad non æquivocandum, non obstante quocumque detrimento, quia potest obligare ad quodcumque detrimentum subeundum, cum sit dominus vitæ et mortis ac universorum.

Deducitur secundo, illegitimum judicem aut dominum non posse obligare ad non æquivocandum in casu ullius detrimenti, quia talis non habet auctoritatem obligandi ad subeundum detrimentum ullum.

Deducitur tertio, legitimum judicem et dominum non posse obligare ad non æquivocandum, quando sequeretur majus damnum meum, notabiliter saltem, quam esset emolumentum secuturum ex non æquivocatione. Unde si sequeretur mea mors ex confessione furti, et non sequeretur aliud bonum, quam restitutio furti, non posset judex obligare me ad non æquivocandum.

Deducitur denique universaliter loquendo, quoties non potest exigere a me juste responsionem, non posse ipsum me ad respondendum sine æquivocatione obligare.

Dico tertio, non licere uti ullo genere æquivocationis in administratione justitiæ, aut contractibus privatis aut publicis libere factis. Hæc est communis, et patet, quia administratores justitiæ tenentur eam sincere administrare ex ipsiusmet obligatione; et similiter, qui ineunt inter se contractus, debent ex justitia sincere procedere juxta mutuam contrahentium intelligentiam, et sane alias tolleretur plane et contractuum inter homines fœderumque commercium, et executio justitiæ, quod ad summum Reipublicæ vergeret detrimentum. Dixi autem *libere factis*, quia si esset quis coactus

ab aliquo ad contrahendum, fortassis non posset ex vi contractus initi obligari ad non æquivocandum.

Confirmatur, quia non licet proximum decipere, præsertim quando ipse non præberet causam sufficientem, sed utendo æquivocatione in contractibus sic deciperetur; ergo. Probatur major, quia si quis mediante etiam æquivocatione deciperet proximum, teneretur ad restitutionem; ergo non licet æquivocatione mediante decipere proximum.

Confirmatur secundo, quia dum convenitur cum ipsismet hostibus, saltem publicis, non possumus æquivocatione uti; ergo multo minus cum aliis. Antecedens patet, quia alias non posset relinqui locus sedandi controversias, et bella publica, quia quævis pars merito posset semper timere de fraude mediante æquivocatione. Et hinc merito male fecisse ab omnibus æstimati sunt, qui in hujusmodi conventionibus æquivocatione sunt usi, ut, exempli gratia, Cleomenes ille, de quo Plutarchus in Apophthegmatibus, qui triginta dierum cum hoste pactus inducias, noctu hostiliter se gerebat, non noctium, sed dierum pactas inducias asserens, cum tamen hostes noctes etiam comprehensas intelligerent. Plura alia exempla recenset Molanus *lib.* 1. *de fide hæreticis servanda*, et Serarius *in cap. nonum Josue q.* 5.

Dixi autem in confirmatione *saltem cum hostibus publicis*, nam de hoste privato et latrone res non est tam certa; nam Molanus *supra*, Navarrus *in summa cap.* 12. *num.* 14. Lopes 1. *parte instructorii, cap.* 42. Angelus *v. Juramentum* 5. *num.* 8. Sylvester *v. Juramentum* 4. *quæst.* 7. § 2. Emonerius *cap.* 4. *num.* 16. existimant posse quem æquivocatione uti cum latrone. Si enim non dimitteret quos caperet, nisi promissa magna mercede, possent promittere oratione æquivoca, quæ in uno sensu præ se ferret promissionem, in alio vero sensu non, et postea nihil solvere. Et rationem assignant, quod ex deceptione tali latronis, non sequerentur illa incommoda, quæ sequerentur ex deceptione hostium publicorum in publicis conventionibus, et quod ulterius ille non habebat jus obligandi illos ad promittendum, nec consequenter ad promittendum sine æquivocatione. Ego tamen existimo resolutionem hanc non esse tam facilem quam videri posset prima facie, nam gravissima etiam incommoda, et ad quæ vitanda quilibet particularis merito teneri posset, sequi potuissent ex deceptione tali hostium privatorum seu latronum; nam si semel dubitarent tales de hujusmodi licentia æquivocandi secum, nunquam verisimiliter convenirent, sed vel interficerent, vel detinerent apud se omnes quotquot caperent; quod sane cederet in magnum viatorum et reipublicæ detrimentum. Sed quidquid sit de hoc, saltem in aliis præmissis casibus, certum est non licere uti æquivocatione, quando oratio æquivoca esset communiter accipienda in sensu in quo esset falsa.

Fundamentum partis affirmativæ.

Ratio partis negativæ.

An vero obligatio non utendi æquivocatione procedat in illis casibus ex veracitatis virtute, vel ex aliquibus aliis, non multum refert; sufficit enim quod sit illa obligatio ex aliquo capite, quantum ad praxim. Quantum autem ad speculationem attinet, certum est illam obligationem proce-

Unde oritur obligatio non æquivocandi in prædictus casibus.

dere ex justitia in judice et contrahentibus; sed etiam satis probabile puto quod præterea oriatur ex veracitate, quia si obligatio hujus virtutis possit unquam habere locum, maxime in casibus prædictis, et omnibus in quibus gravia sequerentur incommoda, si non observaretur veritas in dictis et factis; et ita sentit expresse Auctor *Splendoris veritatis c. 4. num.* 20. et consequens est ad alia nostra principia.

57. Assertio 4. Non licet uti oratione æquivoca aut restricta absque legitima causa.

Dico quarto, nunquam, etiam extra casus prædictos, licere uti sermone æquivoco aut mentaliter restricto, quando cognosceretur esse intelligendum ab eo cum quo esset loquendum in sensu falso, absque legitima aliqua causa. Hæc assertio est etiam communis, quia si possit quis absque peccato uti simili sermone absque rationabili causa, nunquam deberemus credere ulli etiam honestissimo et sanctissimo, nisi in casibus prædictis, nam sanctissimus quisque posset uti æquivocatione quoties non esset peccatum ea uti. Nec refert quod ipse diceret se non usurum æquivocatione, quia etiam hoc dicendo posset uti æquivocatione, et deinde absurdissimum esset eo conversationem omnem reduci, ut non esset ulli credendum, nisi diceret se non æquivocare. Quod si semel tolleretur fides dictis, jam usus præcipuus sermonis et conversationis inter homines consequenter tolleretur, quod gravissimum sane detrimentum est, et tale quod sub pœna peccati esset cuilibet vitandum; ergo æquivocatio sine legitima causa sub peccato est vitanda.

Si liceret æquivocatio tolleretur conversatio humana.

Confirmatio.

Confirmatur, quia etiam ex hoc capite omnes fatentur mendacium esse peccatum, quod si liceret, tolleretur conversatio humana; et quod omnes merito fugiunt mentientium conversationem, nec etiam vera loquentibus credunt, nisi aliunde constet verum esse quod dicunt, juxta illud sancti Hieronymi ad Julianum Diaconum: *Antiquus sermo est: Mendaces faciunt, ut nec vera dicentibus credatur.* Sed certe tam esset fugienda æquivocatorum conversatio, et tam non esset credendum ipsis, etiam cum non æquivocarent, nisi alias constaret quod verum dicerent; ergo æquivocare absque legitima causa erit peccatum.

Hæc sunt quæ communiter pro certo in hac materia habentur, nunc ad controversiam veniendum est, quæ consistit in hoc: *An aliquando liceat ob justam aliquam causam uti oratione æquivoca?* Qua in re plures sunt Doctorum sententiæ. Quidam enim universim negant in illo casu utendum ulla ratione æquivoca, quando cognosceretur intelligenda in sensu falso ab eo cui aliquis loqueretur. Ita sentire videtur Joannes Barnesius, Anglus Benedictinus, in dissertatione sua contra æquivocationes, ad quam satis acerbe respondet Auctor *Splendoris veritatis*, quisquis is est, nec doctrinæ parcens, quod sufficere deberet, nec Auctori etiam, quod non exigebat controversia.

Secunda sententia est, licere uti quandoque ob legitimam causam oratione æquivoca, quæ secundum se externe profertur, habet duplicem sensum, unum verum, et alterum falsum, sine adjunctione alicujus conceptus mentalis, non significati externe, non vero oratione æquivoca, quæ non habet ex se, ut externe profertur, sensum verum, nisi adjuncta mentali restrictione.

Hanc sententiam expresse tenet Coninck, *disp.* 10. *de actibus supernaturalibus*, et pro ea citat Cajetanum 2. 2. *quæst.* 89. Scotum *lib.* 8. *de just. quæst.* 1. *art.* 7. Eam etiam tenet Azor *tom.* 1. *lib.* 11. *cap.* 4. *quæst.* 5. Aragon. 2. 2. *quæst.* 69. *art.* 2. Malderus ex professo *opusc. de restrict. mentali cap.* 5. *et* 10. Rebellus *part.* 2. *lib.* 4. *quæst.* 10. *num.* 2. Paulus Laymannus *lib.* 4. *Theologiæ moralis tractat.* 3. *cap.* 3. *num.* 7. Cydonius *contra Casaubonum cap.* 5. *et in Apol. pro Garneto cap.* 2. et alii plures Theologiæ Professores, qui nondum sua scripta typis commiserunt hac de re.

Tertia denique sententia est, licere quandoque uti oratione æquivoca, etiam cum restrictione hujusmodi mentali. Pro hac sententia Ægidius Coninck *supra* citat Sylvestrum *v. Juramentum* 3. *quæst.* 2. Angelum *v. Juramentum num.* 2. Eam tenet sine dubio Navar. *cap.* 12. *num.* 8. 9. *et* 19. Covar. *lib.* 1. *var. resol. cap.* 2. *num.* 2. 3. 4. Valent. 2. 2. *disp.* 5. *quæst.* 13. *puncto.* 2. *et* 3. *part. disp.* 7. *quæst.* 13. *puncto ultimo*, Salon. 2. 2. *quæst.* 69. *art.* 2. *contr.* 11. Suar. *tom.* 2. *de relig. tract.* 4. *lib.* 3. *cap.* 10. Less. *de Just. cap.* 42. *dub.* 9. Reginaldus *lib.* 18. *num.* 90. Tolet. *lib.* 4. *sum.* 21. *num.* 9. Sanchez *lib.* 1. *de matrimonio disp.* 10. *in fine*, *et de præceptis lib.* 3. *cap.* 6. *num.* 15. et prædictus Auctor *Splendoris veritatis*, qui et eam parum aut nihil a priori sententia diversam esse, et omnium fusissime probat.

Dico quinto, quod ad praxim attinet, posse quem uti accedente debita causa, oratione æquivoca utriusque rationis, et quam concedit secunda, et tertia sententia, et quam negat secunda, et concedit tertia. Hæc patet, quia tot auctores tenent hujusmodi orationum usum, ut nemo possit non judicare esse probabile licere talem usum in praxi, præsertim cum liceat secundum communiorem sententiam uti sententia minus probabili; ergo licet in praxi ob legitimam causam, uti tali oratione.

probabilitatem quam talis usus habet ab auctoribus ipsam approbantibus.

Confirmatur, quia si tot auctores tales dicerent licere uti mendacio, profecto in praxi id liceret; ergo cum dicant licere tales orationes, licebit in praxi uti illis, et præsertim hoc verum est respectu eorum omnium, quibus non est persuasum, quod a parte rei non liceat uti talibus orationibus, ut sunt auctores secundæ sententiæ, quantum ad orationes restrictas. Addo tamen utilissimum fore, ut examinaretur bene hæc res et decideretur an a parte rei liceat hic usus, et si reperiatur quod non, penitus prohibeatur, ne quod a parte re illicitum est, in praxim reducatur.

Dico sexto, licet a parte rei independenter a licentia sequendi opinionem probabilem, et independenter a probabilitate, quam illa sententia habet ab auctoribus eam tenentibus, uti oratione æquivoca vel amphibologica prioris rationis, hoc est, tali quæ habeat ex se duplicem sensum, quatenus externe profertur, modo quis non intendat deceptionem alterius. Hæc est communis auctorum secundæ et tertiæ sententiæ, et patet, quia in tali casu, nec quis it contra mentem, quandoquidem significet ipse quod ad se attinet ex natura et institutione sermonis, illum conceptum quem habet in mente, et consequenter non mentitur. Deinde non intendit deceptionem alterius, nec tenetur adhibere diligentiam aliquam particularem ne decipia-

60.
Assertio 6. A parte rei licet uti oratione æquivoca non restricta mentaliter, quando quis non intendit deceptionem. Probatio.

tur, ut etiam suppono, et solummodo dat occasionem, ex qua alter propria culpa et negligentia decipitur; ergo quoties adest aliqua rationabilis causa poterit quis uti tali oratione in tali casu.

Confirmatio.

Confirmatur, quia non magis concurrit ad deceptionem aut errorem alterius utens tali oratione sine intensione erroris, quam mulier pulchra ornans se, et prodiens in publicum, cum probabiliter scit aliquem inordinate esse cupiturum ipsam, dat occasionem istius peccati; sed potest ita se ornare et prodire in publicum ad alios bonos fines sine peccato, modo non directe intendat istud peccatum secundum communiorem sententiam; ergo similiter absque peccato potest quis ob debitam causam dare occasionem talem deceptionis et erroris, modo non intendat illum.

Indirecte causare deceptionem licet.

Corollarium.

Hinc patet quod si quis loqueretur uni oratione amphibologica, quem putaret ipsum intellecturum in sensu vero, aliis præsentibus intellecturis in sensu falso, non peccaret si intenderet per se significare veritatem isti, quem sciret orationem in sensu vero intellecturum, quamvis sciret alios præsentes intellecturos in sensu falso illam.

61.

Assertio 7. Potest quis uti aliquando oratione æquivoca non restricta, ut is cum quo loquitur non intelligat sensum verum ejus.

Dico septimo, posse quem ob legitimam causam uti oratione æquivoca habente ex se sensum verum cum falso, ne alius intelligat sensum verum istius orationis, sed potius ut intelligat sensum falsum.

Probatio 1. ex factis Sanctorum. Abrahæ.

Hæc etiam est communis auctorum secundæ et tertiæ sententiæ, et probari solet primo, ex factis virorum sanctitate celebrium, qui simili oratione sunt usi, ut Abrahæ, qui cum timeret se interficiendum, si cognosceretur Saram ipsius esse uxorem, eam dicebat suam esse sororem, æquivoca significatione vocis *soror* usus, quæ vox apud eos, quibuscum tum conversabatur Abraham non solum genitam eodem, aut iisdem parentibus, qualis non erat Sara, sed etiam propinquam aliis ortam parentibus, qualis erat Sara, significabat. Item S. Felicis Nolani, qui ambiguitate vocis *Felicis*, qua significat hominem prosperum, et etiam qua est nomen proprium, usus satellites se ad necem quærentes, et ipsummet, an cognovisset Felicem interrogantes elusit, asserens se nescivisse felicem; quam Historiam narrat S. Paulinus natali 5. S. Felicis.

Item S.P.N. Francisci, qui ut refert Navarrus in Manuali *cap.* 12. *num.* 8. et alii, interrogatus qua transiisset homicida, quem in ea via transeuntem paulo ante viderat, immissa una manu intra alterius manicam, ut eos ab homicida insequendo diverteret, respondit, *non transivit hac*, intelligens quidem ipse, quod per manicam non transivit, sed revera significans aliis quod non transivit illa via. Plures aliæ hujusmodi historiæ adduci possent ad idem intentum.

Ego tamen sincere fateor mihi hæc exempla non suffectura, nisi aliunde suppeteret ad legitimationem hujus usus, aut ratio, aut auctoritas, nam, ut postea inter solvenda argumenta principalia dicendum erit, non est necesse salvare omnia Sanctorum facta absque peccato veniali, nec consequenter sequitur si ipsi usi sint aliquando aliquo facto dictove, illud licere absque peccato veniali. Deinde possent dicti Sancti excusari a peccato, quia licet revera a parte rei pecca-

vissent, posset dici quod ipsi non putaverint se pecasse ob ignorantiam invincibilem. Deinde possent etiam excusari quod id facerent ex impulsu et instinctu speciali Spiritus sancti dispensantis cum illis in eo facto, quod alias esset illicitum, sicut dicimus in multis aliis casibus; et hoc præcipue dici posset si teneretur æquivocationem hujusmodi illicitam esse absque dispensatione divina, ea autem mediante licitam. Rursus, excusari possent ex eo quod talis modus loquendi suo tempore non esset habitus prohibitus juxta dicta assertione quinta, quamvis revera a parte rei non esset licitus.

Nihilominus ex suppositione quod ratio aut auctoritas habeatur aliunde ad probationem assertionis, inde sumi poterit occasio bona interpretandi illa facta sanctorum absque peccato aut ignorantia, quæ aliquam imperfectionem arguunt, et etiam absque instinctu speciali Spiritus sancti, ad quem sine necessitate non est recurrendum.

Probari etiam solet ratione, quia qui sic loquitur non mentitur, quandoquidem significet, quæ in mente habet; ergo si habeat legitimam causam sic loquendi, non est quod id ipsi dicatur esse prohibitum.

Confirmat Emonerius *in splendore suo veritatis sap.* 6. *num.* 6. quia alias deberet quis antequam loqueretur esse sollicitus, an sua oratio esset æquivoca, et haberet aliquem sensum falsum, et quandoquidem omnia fere verba habeant plures sensus, vixque ulla proferri possit oratio, quæ non sit propterea æquivoca; incredibilis, inquit, oriretur anxietas, si non liceret uti oratione æquivoca.

Impugnatur probatio.

Hæc etiam probatio non videtur concludere intentum, quia licet talis non mentiretur, tamen intenderet, ut suppono, errorem alterius, et quidem non solum per accidens, sicut mulier prodiens in publicum, et cognoscens aliquos ex sua pulchritudine peccandi occasionem capturos, per accidens tantum intenderet eorum peccatum, si nullo modo directe illud intenderet, aut tanquam finem, aut tanquam medium; non, inquam, per accidens hoc modo, sed aliquo modo, nam optaret sequi deceptionem, et licet non haberet illam pro fine, vellet tamen ipsam pro medio ad alium finem, nam sine dubio S.P. Noster Franciscus cupiebat ut illi, quos fefellerat, putarent homicidam non transivisse illa via, et Abraham optabat ut illi apud quos degebat putarent Saram non fuisse uxorem ipsius, et quicumque data opera uteretur locutione æquivoca ad cooperiendam veritatem, magis quam indirecte, et per accidens intenderet errorem et deceptionem. Non sufficit ergo ad legitimationem æquivocationis quod æquivocans non mentiatur, sed probandum est ulterius, quod liceat sic intendere errorem, quod sane recentioribus dicentibus Deum non posse directe causare errorem, non adeo facile factu est; si enim Deus id facere nequit, multo minus homo.

Æquivocans data opera intendit deceptionem.

Impugnatur confirmatio.

Confirmatio longe minoris est momenti, nam extra controversiam ullam est, posse quem uti oratione, quam ipsemet solum cognoscit habere sensum verum, quamvis a parte rei haberet sensus falsos, et assertione præcedenti diximus posse quem uti oratione æquivoca, quando per accidens tantum intenderet deceptionem; unde non esset ulla ratione an-

xie explorandum, quos sensus haberet oratio proferenda, sed sufficeret non cognoscere sensus falsos, et si tales cognoscerentur, sufficeret non intendere, ut in eo sensu intelligeretur, præsertim habita occasione legitima sic loquendi. Et sane pro sufficientissima occasione judicarem quod ille modus loquendi esset consuetus ad exprimendum sensum illum verum, qui esset exprimendus, et quod communiter soleret in illo sensu intelligi, licet hic et nunc aliquis ex incuria aut imperitia sua esset alio sensu falso illam orationem intellecturus.

64. Probatio alia ex Scriptura. Posset alias probari, quia Deus de facto usus est in Scriptura sacra simili locutione sæpissime; et speciatim Christus Dominus, in quem non poterat cadere ullus defectus voluntatis aut intellectus, *Joan.* 11. rogatus invisere Lazarum, locutus est æquivoce, dicens: *Lazarus amicus noster dormit, sed vado, ut a somno excitem eum;* quæ oratio tam bene ex se significabat excitationem a somno proprie dicto, qui est ligamen potentiarum sensitivarum, quo sensu esset falsa, quam somnum mortis, quo sensu esset vera, et ab ipso prolata; ergo licet uti tali oratione.

Difficultas hujus probationis. Sed contra hanc probationem facit, quod imprimis potius certum sit Deum non fuisse usum locutione amphibologica, ut aliquem deciperet, atque non intendisse ipsum sic loquendo deceptionem aut errorem, unde quod sic usus locutionibus æquivocis, non patrocinatur huic assertioni, sed potius præcedenti, si tamen illi etiam favet. Quod addo, quia licet Deus iis uteretur, non continuo sequeretur simile licere hominibus, absque præsertim licentia speciali ipsiusmet, nam ipse præcepit Abrahæ interficere filium suum, quod tamen ipsimet Abrahæ non liceret, aut ulli alteri absque facultate a Deo accepta.

Deus non est usus oratione æquivoca ut aliquem deciperet. Si Deus tali uteretur, non propterea sequeretur homines ita uti posse.

Quod ad Christum autem attinet, mihi certum est quod ipse non intenderit deceptionem aut errorem aliorum in prædicta, aut ulla alia simili oratione sua, nec tanquam finem, nec tanquam medium, licet cognoverat aliquos intellecturos in sensu falso. Imo, nec ex illo loco constat quod Apostoli aut Discipuli, cum quibus loquebatur, intellexerunt in sensu falso, licet enim subjunxerint aliqui: *Domine, si dormit, salvus erit*, tamen non est necesse, ut intellexerint absolute Christum de somno proprie dicto; posset enim optime fieri, quod dubitaverunt de quo somno esset locutus, et quod exploraturi veritatem, subjunxerint illam orationem, ut scilicet ipse ea occasione quid intellexerit, significaret.

Melius ergo mihi videtur probari conclusio, quia posset contingere ut deceptio aut error proximi, quem quis intenderet, mediante oratione æquivoca decipere, esset minoris momenti, quam aliquod aliud malum, quod sequeretur si non deciperetur; nam si aliquis latro esset injuste interfecturus innocentem, nisi deciperetur, majus sine dubio malum esset interfectio innocentis non solum ipsimet interficiendo, sed etiam latroni, quam ejusdem latronis deceptio; unde ipsemet deberet pro beneficio habere suam deceptionem in tali casu, si sapiens esset, ergo in tali casu nihil impedit quo minus quis posset intendere vel optare ejus deceptionem, atque ad id uti oratione æquivoca.

Confirmatur primo, quia non potest

stendi quod decipere alium sit intrinsece malum; ergo in casu quo esset medium ad impediendum majus malum, posset quis eo licite uti, præsertim si non sit præceptum aliquod particulare id impediens.

Confirmari posse ex Emonerio supra, quia si quod esset præceptum non æquivocandi, maxime affirmativum, quo quis obligatur hîc et nunc ad significandam sincere veritatem; sed tale præceptum non obligat semper et pro semper, et vitatio majoris mali esset causa, ob quam quis posset existimare prudenter illud malum majus vitari.

Sed contra hanc confirmationem facit quod licet sit præceptum tantum affirmativum de significanda veritate simpliciter et sincere, adhuc tamen posset esse præceptum negativum de non decipiendo, præsertim ex intentione directa; ergo illud de præcepto affirmativo nihil facit ad propositum.

Confirmatur itaque melius, quia est præceptum negativum de non retinendo alterius bono eo invito, non minus quam est præceptum negativum de non decipiendo altero. Sed in casu quo restitutio esset cessura in damnum domini, et in majus notabiliter damnum alterius, quam restitutio cederet in bonum ipsius, non teneretur quis restituere; ergo in casu quo non decipere aliquem cederet in damnum magnum ipsiusmet, non teneretur quis ex præcepto negativo non decipere, et consequenter posset quis uti oratione æquivoca ad eum decipiendum.

Confirmatur præterea, quia non major videtur obligatio non deducendi alium in errorem, quam observandi juramentum et votum. Sed hæc non sunt observanda quando notabile malum sequeretur proximo aut nobis ipsis ex ipsorum observantia, ut communis tenet; ergo nec esset cavendum errori proximi, quando ex eo sequeretur magnum aliquod emolumentum.

Objicit Emonerius contra hanc conclusionem, quod amphibologice loquens sit causa erroris in audiente; ergo non potest sic loqui. Et respondet ipsemet quod non sit causa per se erroris, sed per accidens, et quod possit esse talis causa ob justam rationem absque peccato, Verum licet hæc responsio possit sufficere huic objectioni. quatenus opponeretur conclusioni præcedenti, vix potest sufficere ei, quatenus opponitur conclusioni præsenti, nam in casu hujus conclusionis qui amphibologice loqueretur, esset causa erroris per se in intentione sua, quandoquidem revera optaret errorem saltem ex hypothesi ut patet ex dictis; hoc autem sufficeret ut esset illicitum sic loqui, nisi aliunde posset excusari. 66. Objectio. Responsio insufficiens.

Itaque respondeo aliter concedendo antecedens, et distinguendo consequens, quando oriretur majus bonum ex errore causato, aut etiam minus, cui loquens deberet potius cavere, quam malo erroris, nego consequentiam; quando non, transeat consequentia. Responsio vera. Quando deberet quis cavere errorem proximi.

Objicit secundo ex Barnesio, unusquisque tenetur se exhibere foris per verba qualis intus est in mente, sed sic se non exhiberet amphibologice loquens; ergo peccaret. Respondeo breviter negando minorem, quia ut sic se gerat, sufficit quod oratio ejus ex se habeat significare conceptum loquentis, quamvis aliud etiam significet. 67. Objectio 2. Responsio. Æquivoce loquens sic se præbet exterius sicut est interius.

Replica. Dices cum eodem Barnesio, oratio amphibologica habet triplicem tantum acceptionem ; aut enim sumitur amphibologice, prout habet diversos sensus, verum et falsum sine ulla determinatione externa ad ullum ex illis, et sic est falsa, quia nihil enuntiat ; vel sumitur, prout determinatur ad rem, de qua informari vellet audiens, et sic non est amphibologica, sed vera, si enuntiat de illa re prout se habet, vel falsa si non enuntiat ; vel denique sumitur, prout determinatur ad rem aliam, de qua non petitur, et sic est falsa, quia per eam non enuntiatur de re illa, de qua agitur inter loquentem et audientem ; ergo a primo ad ultimum, non licet uti amphibologica locutione in sensu falso. Sic in re proponit discursum Barnesii Emonerius, nescio sane an bona fide, quia Barnesii librum non potui habere ad manus, et difficulter persuadere mihi possum, sic discursurum virum doctum.

Responsio. Sed utut se res habet, respondetur ad replicam, admittendo triplicem illam acceptionem amphibologiæ locutionis, et negando quod sit falsa in acceptione prima aut tertia ; non quidem est falsa in prima acceptione ex eo quod nihil enuntiet, quia ut esset falsa, deberet enuntiare aliquid ; posset quidem esse falsa, si loquens vellet significare utcumque sensum, sed non esset falsa, si vellet tantum significare sensum verum. Non etiam esset falsa in tertia acceptione, quia licet non significaret aliquid ad propositum, significaret tamen aliquid verum, quod non esset ad propositum respondentis, hoc autem sufficeret ut non esset falsa.

In secunda etiam acceptione, quamvis determinaretur ad rem, de qua fieret interrogatio, non desineret ex se esse amphibologica, quia haberet alium sensum, quamvis in casu quo nec loquens nec audiens intenderet illum alium sensum, esset omnino per accidens ad veritatem vel falsitatem orationis ; hæc enim mensurari debeat per rem, quam vult loquens significare, et quam ex se significat oratio.

Objici posset ulterius quod tolleretur conversatio humana, quia si liceret hujusmodi orationibus uti, posset quis semper dubitare an verum esset quod diceretur, quo argumento usi sumus ad probandum quod non liceat amphibologice loqui sine causa : et quamvis deberet esse securus de veritate simplici et sincera, hoc est non duplici, nec æquivoca significatione, quando non adesset causa sufficiens secus faciendi, tamen semper merito dubitare posset an adesset talis causa, et sic semper hærere posset perplexus.

Confirmatur, quia ideo non licet mentiri in ulla causa, quia sic tolleretur confidentia et credibilitas, quam deberent homines inter se habere, quæque necessaria esset ad conversationem ineundam, fugiendas lites, etc. sed non minus tolleretur per locutionem ambiguam ; ergo illa non licet in ullo casu ob ullam causam.

Respondeo negando assumptum, ad cujus probationem dico, quod quandoquidem non liceret æquivocare, nisi ob causam rationabilem, ob quam ipsemet, cui fieret æquivocatio, deberet esse rationabiliter consensus, non deberet omitti conversatio, nec deponi confidentia, pro quibus conservandis sufficeret securitas de non

æquivocando, nisi quando adesset talis causa.

Ad confirmationem dico impedimentum conversationis, et alia quæcumque damna quæ sequerentur ex licentia mentiendi, non esse rationem præcisam, ob quam nunquam liceret mentiri ; tum quia his damnis sufficienter esset provisum per hoc, quod non liceret mentiri absque rationabili causa, ut providetur ad damna æquivocationis ; tum etiam quia ex illis damnis non sequeretur quin Deus posset dispensare in mendacio aliquando, nam magis damnum immineret reipublicæ, et minus fiderent homines sibi invicem, si liceret cuilibet quemlibet alterum interficere, quam si liceret ipsis mentiri, et tamen certum est quod Deus potest dare illam licentiam, et dispensare in præcepto de homicidio ; ergo cum non possit dispensare in præcepto de mendacio, signum est quod aliam habeat rationem malitiæ, quam quod ex ejus licentia sequerentur illa detrimenta.

Dico octavo nunquam licet, in ullo casu uti oratione, quæ solum ex se ut externe profertur, habet sensum falsum, quamvis haberet sensum verum, ut connecteretur cum restrictione aliqua mentali. Hæc est Auctorum secundæ sententiæ supra citatorum, et probari posset primo ex eo quod tolleret humanam conversationem, quia unusquisque posset dubitare de quocumque, an verum diceret, et sic non deberet prudenter fidere ipsi, præsertim ubi non intercederet obligatio alterius virtutis quam veracitatis.

Et si dicatur, ut dixi numero præcedenti, respondendo ad hanc rationem, prout opponebatur contra præcedentem conclusionem, quod caveretur sufficienter humanæ conversationi per hoc quod sciretur non posse quem uti hujusmodi oratione, nisi quando esset gravis causa, quia tum unusquisque deberet rationabiliter contentus esse non significari sibi veritatem.

Replica.

Contra opponi posset primo, quod per hoc non caveretur conversationi, quia semper posset quis dubitare an subesset talis causa justa, et sic nunquam deberet credere. Deinde quemadmodum caveretur hoc modo conversationi humanæ et communi commercio, nec tolleretur fides hominum mutua, quia scilicet scirent se non posse uti locutione restricta, nisi quando adesset rationabilis causa, ita etiam posset dici quod licentia mentiendi tum solum cum esset rationabilis causa, non tolleret conversationem, nec mutuam fidem.

70. Contra quos valet prædicta probatio ?

Propter has replicas existimo hanc probationem optime valere contra eos, qui putant mendacium in nullo casu licere ex eo quod si liceret, tolleretur mutua fides et conversatio hominum inter se ; non dubito enim quin locutiones restrictæ tam pugnent cum hujusmodi conversatione ac commercio quam mendacium ; unde si ex hoc capite non licet mendacium in ullo casu, etiam cum adesset rationabilis causa, nec locutio etiam restricta licebit. Verum quia ista, ut ante dixi, non est ratio, ob quam mendacium sit intrinsece et indispensabiliter malum, quia magis tolleretur communis conversatio et commercium, si unusquisque alterum posset interficere, quam si unusquisque alteri posset mentiri, et tamen Deus posset dispen-

Locutio restricta tam pugnat cum conversatione, quam mendacium.

Non valet contra me.

sare, ut unusquisque alterum posset occidere, ideo existimo non sufficere hanc rationem absolute et simpliciter ad probandum quod non liceat, saltem mediante dispensatione divina, uti locutione restricta.

71. Dico autem *mediante dispensatione divina,* quia fortassis illa ratio sufficeret, ut non liceret talis locutio absque dispensatione divina, nisi saltem in casu quo dubitari posset quod alius vellet nos decipere. Et dico *in tali casu*, quia quemadmodum licet non debeamus proximum interficere propter prohibitionem legis naturæ et Decalogi, possumus tamen interficere illum in defensionem nostram, si scilicet aggrediatur nos. Ita etiam licet non debeamus decipere nos invicem per locutionem restrictam, propter prohibitionem legis naturæ, quæ id vetat, tamen si alius vellet nos decipere, aut si injuste inferret nobis aliquod grave damnum, quod vitare non possumus, nisi eum decipiendo locutione restricta, tum potuissemus absque ulla dispensatione divina uti tali locutione, quantum est ex parte hujus rationis; unde hæc ratio solum habet simpliciter locum ad hominem, ut dixi contra eos, qui ob eam putant nulla ratione licere mendacium in ullo casu.

72. Responsio Emonerii ad prædictam probationem. Sed quomodocumque sit, non placet ullo modo responsio Emonerii, qui *cap. 21. num. 5.* negat locutiones restrictas tollere vitam socialem, quia alioquin Christus dum utebatur locutione restricta, peccaret contra sinceritatem humanæ conversationi debitam; et Consiliarii etiam ac Legati Principum, qui utuntur tali locutione communiter, nec damnantur mendacii, sed potius ob prudentiam commendantur; hæc, inquam, responsio non placet, nam quod ad Christum attinet, ostendam postea eum non fuisse usum locutione restricta, de qua hic agimus. Quod ad alios vero illos Consiliarios et Legatos, dico eos non debere laudari ob prudentiam aliquam, quam monstrant locutione restricta utendo, sed potius propterea essent vituperandi, et si quis eos propterea laudaret, sine dubio vituperaret eos, qui talibus locutionibus nollent uti, esseteque ex numero eorum, a quibus *deridetur justi simplicitas*, et quibus *nihil stultius videtur* (ut inquit Gregorius lib. 10. in Job cap. 16.) *quam mentem verbis ostendere, nihil callida machinatione simulare.* Qui etiam bene describit eodem loci illam prudentiam hujusmodi Consiliariorum et Legatorum dum dicit : *Hujus mundi sapientia est cor machinationibus tegere, sensum verbis velare*, cui inferius opponit veram prudentiam dicens : *Sapientia justorum, est nihil per ostensionem fingere, sensum verbis aperire.*

Probatur ergo secundo, quia revera talis oratio est directum mendacium, nam mendacium nihil aliud est quam oratio significans oppositum illius quod mente concipitur, ac talis esset oratio, de qua fit mentio in conclusione ; ergo sicut mendacium nunquam licet, ita nec illa. Nec refert ullo modo quod illa oratio haberet sensum verum ex suppositione conjunctionis cum conceptu illo interno quem quis haberet in mente ; nam ille conceptus non est pars, nec aliquid prorsus pertinens ad orationem vocalem externam, cum nemo mortalium posset quantacumque adhibita diligentia, colligere ex oratione, ut

externe profertur, (prout suppono,) quod haberet sensum talem qualem haberet simul cum illo conceptu interno.

Confirmatur, quia malitia mendacii consistit in significatione conceptus contrarii conceptui mentis, sed sic loquens significaret solummodo conceptum contrarium conceptui mentis ; ergo sic faciendo tam male faceret quam si mentiretur.

Dices cum Emonerio *cap.* 24. *num.* 2. § *quoad restrictiones*, quando quis loquitur restricte, eum exterius proferre quod interius sentit, nam qui dicit se non scire, subintelligendo ut possit aut debeat dicere, habet interius conceptum, quod non sciat ad illum finem ; ergo non significat exterius quod interius non sentit, et consequenter non mentitur.

Contra hanc responsionem, quæ mihi nullo modo placet, facit quod hæc oratio, *non scio*, ex se, et impositione hominum, significet absolute et simpliciter negationem scientiæ ullius ea de re de qua dicitur quod non sciatur, non vero significat negationem scientiæ ad talem vel talem finem, nec negationem scientiæ talis vel talis ; ergo licet proferens illam orationem haberet interne conceptum, quod non haberet scientiam ad dicendum, tamen non haberet conceptum quod non haberet scientiam simpliciter ea de re ; ergo quandoquidem oratia illa significet quod non habeat scientiam simpliciter ea de re, si proferat illam, cum habet scientiam simpliciter, omnino mentietur.

Confirmatur, si quis diceret Petrum non esse hominem, subintelligendo quod non esset homo secundum *quid*, verbi gratia, homo pictus, aut homo lapideus, aut ligneus, sine dubio mentiretur, quia vox *homo* simpliciter prolata ab omnibus intelligitur tantum de homine simpliciter, qui scilicet est animal rationale, et non significat sic hominem secundum *quid* ; ergo quandoquidem hæc verba *non scio*, significent absolute et simpliciter prolata negationem ullius scientiæ de re de qua id dicitur, non poterit significare negationem scientiæ, secundum *quid*, hoc est, scientiæ talis, vel ad talem finem ; et consequenter licet esset conceptus internus de negatione talis scientiæ secundum *quid*, si tamen non sit conceptus de negatione scientiæ simpliciter, seu scientiæ omnis, illa verba erunt falsa. ...do hominem secundum quid, mentitur.

Confirmatur secundo, quia non habemus alia verba, quibus commodius significamus nos nullam habere scientiam de re quam illa, et ex communi omnium acceptione, qui illa profert, intelligitur de omni prorsus scientia, et non de hac vel illa determinata ; alias quando dicimus *non scio*, volentes significare quod nullam haberemus scientiam, deberemus ulterius addere, non scio per ullam scientiam, nec per divinam, nec per humanam, et alias limitationes multas, quod absurdissimum esset. 75. Confirmatio 2.

Confirmatur tertio, quia sine dubio posset quis mentiri, dicendo se nescire aliquid quod sciret, quamvis non sciret illud in ordine ad aliquem particularem finem ; sed hoc esset falsum, secundum prædictam responsionem, quia juxta illam, illa oratio non est falsa, quæ est conformis alicui conceptui, quamvis sit difformis alicui alii conceptui. Sed illa oratio *nescio*, esset in tali casu conformis Confirmatio 3.

secundum prædictam responsionem, isti conceptui interno, quem haberet eam proferens, nempe *non scio* ut dicam, aut ut aliquid aliud faciam ; ergo non posset esse falsa, et consequenter talis per eam non posset mentiri, quod sane mihi est valde ridiculum, et tale quid ex quo sequitur quod non possumus unquam etiam volentes mentiri, nisi ex defectu alicujus cognitionis, quam facile possemus habere, nimirum ex defectu cognitionis illius conceptus interni, cui, si eum haberemus, oratio esset ipsi conformis, et consequenter necessario vera.

76. Replica rejicitur 1. Velle mentiri, et mentiri non est idem.

Dices posse committi mendacium, quia talis vellet significare falsum. Contra primo, quia velle mentiri, et mentiri non est idem ; ergo quamvis vellet mentiri, non tamen mentiretur, nisi proferret orationem quam sciret esse falsam ; sed non sciret orationem quam proferret in casu nostro esse falsam, sed potius esse veram, quia sciret ipsam esse conformem conceptui alicui suo interno, quod sufficit secundum prædictam responsionem ad veritatem orationis.

Rejicitur 2. Quid faciendum, ut aliquis mentiatur.

Contra secundo, quia eatenus ipse vellet mentiri, aut significare falsum, quatenus vellet proferre orationem, quæ absolute et simpliciter significat aliquid, cujus oppositum ipsemet interne sentit absolute et simpliciter. Sed dum dicit *non scio*, volens mentiri, non magis vult proferre talem orationem, quam dum profert eam æquivocando per orationem restrictam, ut mihi est evidens ; ergo vel in uno casu non vult mentiri, et significare falsum, vel certe vult mentiri in utroque casu, quod est intentum.

Contra tertio, dum utitur oratione restricta, certum est quod velit significare falsum, quia licet ipse habeat conceptum interne, cui est conformis oratio secundum adversarium, nempe conceptum illum restrictum, *quod non sciat ut dicat*, tamen non vult illum significare, sed conceptum falsum, quem non habet interne, propterea enim utitur oratione restricta, et propterea non significat externe restrictionem. Verbi gratia, qui interrogatus, an aliquis sit domi, dicit non esse, subintelligendo ut dicat interroganti, vult omnino quod interrogans intelligat orationem illam in sensu, in quo est falsa ; ergo vult significare falsum ; ergo si hoc sufficiat ut cum velit, mentiatur, sufficiet etiam ut mentiatur, dum loquitur restricte.

Nec valet dicere quod vellet indirecte falsum significare, quia non posset directius significare falsum, et quia illa oratio esset per se significativa falsi, non minus quam explosio bombardæ ad locum ubi videretur homo, esset per se interfectiva hominis ; nemo autem diceret quod qui sic exploderet non per se intenderet illam interfectionem.

Probatur secundo conclusio, quia si liceret hujusmodi locutio, nihil esset facilius, quam vitare omne mendacium, et non nisi ignorantissimus unquam mentiretur. Quid enim esset facilius, quam in omni affirmatione aut negatione addere restrictionem mentalem, talem qualem volunt adversarii sufficere, hoc modo : est ita quantum teneor tibi dicere, non est ibi quantum teneor tibi dicere ; aut ut alii sufficere putant : est ita in eo sensu in quo hæc oratio potest a me

cum veritate dici, aut non est ita in eo sensu in quo id a me dici potest. At sane valde mihi improbabile videtur mendacia tam facile vitari posse, cum ab avocandis hominibus ab illis, et ipsa Scriptura SS. PP. et omnis ætatis Philosophi ac Doctores tantopere laborent, nec unquam proponant hoc medium ea vitandi, quod tamen facillimum esset, et omnium captui tam opportunum, ut si sufficienter proponeretur, nunquam fere committerentur mendacia, nam omnes sine dubio uterentur potius hujusmodi locutione restricta, quæ æque serviret ac mendacium, quantum ad utilitatem, et non esset peccaminosa. Unde cum sancti Patres non proposuerint hoc medium vitandi mendacium, mihi satis patet eos non putasse illud fuisse in se legitimum, etiam supposita quacumque causa, nisi ea quæ sufficeret ad excusandum ipsum mendacium, si causa ulla talis reperiri possit.

Confirmatur primo, quia nunquam posset aliquis convinci mendacii, nec deberemus unquam existimare quod aliquis mentiretur, aut esset mendax, quia omnis oratio quantumvis falsa posset esse vera cum aliqua restrictione mentali facillime adhibenda, et nemo posset scire quin adesset talis restrictio semper ; imo deberemus semper existimare quod adesset, quia semper debemus præsumere quod melius est de proximo, nisi oppositum constet aliquo modo ; non potest autem constare quod non adsit restrictio talis, nisi persona loquens esset tam rudis, ut non posset eam adhibere, sed certe hæc videntur esse et contra praxim et satis absurda.

Confirmatur secundo, quia si oratio restricta hujusmodi non coincideret cum mendacio, nemo, nisi imprudentissimus, unquam pejeraret, quia nullo negotio possit semper addere orationi, quam vellet confirmare juramento, aliquam restrictionem, secundum quam esset vera. Deinde quidquid sit, an quis vere pejeraret, non posset convinci perjurii, nec deberet quis existimare quod pejeraret, quia potius deberemus existimare quod addiderit aliquam talem restrictionem ; et sic frustra essent ordinatæ pœnæ pro perjuris, contra praxim omnium fere gentium. Nec valet dicere quod istæ pœnæ possent ordinari et imponi propter præsumptionem fori externi, quia non deberet esse talis præsumptio, imo potius deberet esse talis præsumptio, imo potius deberet esse opposita, ut ex dictis constat. Nec valet etiam dicere quod illæ pœnæ possunt statui et infligi propter deceptionem proximi, quæ ex tali asseveratione sequeretur, quia revera pœna non est imposita de facto propter hoc, sed propter irreverentiam, quæ exhibetur Deo, adducendo ipsum in testem falsi, et propterea multo gravior ordinata est, quam ordinaretur propter simplicem deceptionem ; unde cum non deberet præsumi esse facta talis irreverentia, nec posset ullo modo probari, non deberet infligi talis pœna, nec consequenter statui. Adde ad hæc quod si quis pejeravit externe tantum, juraret se addidisse restrictionem internam, adhuc non liberaretur illis pœnis ; at certe deberet liberari, si id faciendo non pejeravit, et quamvis sic pejerando, externe tantum, peccaret ; modo tamen non peccaret vere peccato perjurii, non deberet puniri pœna peccati perjurii.

Nec aliquis convinceretur perjurii.

Cur Christus præcepit non jurare ?

Confirmatur tertio, quia propterea Christus præcepit aut consuluit, ut *dist. seq.* dicemus, ut nunquam juraremus, sed semper uteremur illis verbis *Est*, *est*, *Non*, *non*, aut æquivalentibus, ut vitaremus perjuria, quæ inter frequentia juramenta vix possunt vitari. Unde Auctor imperfecti hom. 12. in Matth. 5. *Nisi juramentum interdicatur, non possunt amputari perjuria ; nemo enim est qui frequenter jurat, et non aliquando perjuret.* Et Augustinus lib. 1. de serm. Domini in monte : *Ita ergo intelligitur præcepisse Dominum, ne juretur, ne quisquam sicut bonum appetat juramentum, et assiduitate jurandi ad perjurium per consuetudinem delabatur.* Sed multo facilius retraheret eos a pejerando, ostendendo iis hanc viam orationis restrictæ ; unde cum id non fecerit, signum est quod non putaverit eam esse licitam.

Hæc sufficienter probant conclusionem, prout jacet, sed quia potest fieri ut aliqua oratio, quæ ex se solum habet sensum falsum, habeat tamen sensum verum ex suppositione modi quo profertur, aut aliarum circumstantiarum, ex quibus colligi possit quod loquens aliud intendat, quam verba ipsa secundum se sonant, et quia tum liceret uti tali oratione sine præjudicio nostræ conclusionis, ad praxim et veritatem multum conduceret examinare quando posset, et ex quibus circumstantiis colligi aliud intendere loquentem, quam nuda oratio præ se fert. Sed ut hoc ipsum commodius fiat, objicienda sunt fundamenta oppositæ sententiæ contra conclusionem ; occasione enim illa solvendi dabitur via significandi illas circumstantias, præterquam quod ex natura verborum et circumstantiarum id facile cognosci possit, et præterea per eorumdem fundamentum solutionem valde confirmabitur nostra conclusio.

Obj. ex [...] tia

Objicies primo denuntiationem Prophetæ Jonæ 3. *Adhuc quadraginta dies, et Ninive subvertetur.* Quæ locutio facta nomine Dei a Propheta vera esse debet, et licita Prophetæ ; sed non esset vera, nisi quatenus conjungitur cum restrictione aliqua mentali non significata exterius, nempe quod subverteretur Ninive, nisi pœnitentiam agerent, aut placarent iram Dei ; nec ut sic esset licita Prophetæ, nisi licita esset quandoque talis locutio restricta, et nisi esset distinctæ rationis a mendacio, quod nunquam licet.

Respondeo Jonam nomine Dei denuntiasse subversionem illam Ninivitis credentibus jam tum in Deum, ut patet ex eodem cap. sed ex communi usu et modo agendi Dei, qui credunt in ipsum, sciunt non velle ipsum aliquid absolute facere, quoties dicit se illud facturum absque conditione expresse proposita, sed aliquando quidem ita absolute facere solere, aliquando vero non facere, nisi ex suppositione conditionis alicujus ; unde nisi ipsemet aliud significet, aut locutiones illæ conditionate sunt intelligendæ, aut certe dubitandum est an absolute vel conditionate intelligendæ sunt ; tales ergo locutiones propheticæ Dei, licet ex se habeant unum sensum absolutum, tamen ex suppositione modi loquendi Dei non habent talem sensum absolutum, sed vel dubium vel conditionatum ; quare non sunt locutiones restrictæ, de quibus loquimur in conclusione, ut mihi manifestum est.

Confirmatur hoc, quia Ninivitæ non intellexerunt illa verba absolute, sed vel intellexerunt illa conditionate, ita scilicet ut esset subvertenda civitas, nisi agerent pœnitentiam ; et propterea addiderunt illam conditionem, quæ erat impeditura subversionem, vel dubitaverunt quo sensu esset intelligenda, et in omnem eventum majoris securitatis causa apposuerunt illam pœnitentiæ conditionem, ut si forte conditionatum sensum haberent, evaderent subversionem ; ergo verba illa non habebant ex communi usu intelligendi locutiones propheticas absolutum sensum, sed vel dubium vel conditionatum.

Deinde ex praxi communi Dei, qui promisit remittere peccatum, quoties ingemiscit peccator, et avertit se ab iniquitate, ac convertitur ex toto corde ad Dominum, quoties Deus comminatur mortem peccatori, quia certum est illum non posse contradicere sibi, sufficienter intelligitur quod non comminetur mortem, nisi sub conditione non pœnitentiæ ; unde restrictio illa conditionis ex his circumstantiis facile patebat, nec erat occulta, ut sunt restrictiones, de quibus nos agimus.

Dices cum Emonerio, quamvis Deus pepigerit cum peccatoribus, ut quoties ingemiscerent et dolerent dolore debito de suis peccatis, toties ea condonaret ipsis, et consequenter posset optime intelligi quod si minaretur ipsis ob scelera mortem æternam, ejus comminatio esset conditionalis, nisi scilicet facerent pœnitentiam ; tamen non pepigit cum ipsis quod quoties adhiberent pœnitentiam parceret ipsis pœnas temporales, nec etiam id de ipsius benignitate præsumendum semper est, cum sæpissime nulla ratione velit ignoscere talem pœnam, ut docuit, inquit, pœna Davidis in parvuli morte, et pœna Moysis de non ingredienda terra promissionis ; ergo quando comminaretur talem pœnam, sicut in proposito comminatus est Ninivitis, non esset fundamentum intelligendi restrictionem mentalem conditionis.

Respondeo distinguendo consequens ; non esset fundamentum determinate colligendi talem conditionem cum aliqua certitudine, transeat ; non esset fundamentum dubitandi de illa, aut etiam probabiliter conjiciendi quod includeretur, nego consequentiam, quia benignitas et misericordia Domini præbere posset sufficiens fundamentum sic conjiciendi, et etiam experientia multarum pœnarum, quas minatus est, et postea adhibita conditione pœnitentiæ condonavit.

Responsio. Comminationes pœnæ temporalis, nec sunt intelligendæ absolute, nec conditionale, determinate loquendo cum aliqua certitudine.

Et sane ipsemet Jonas significat sufficienter se dubitasse de inclusione istius conditionalis in illa denuntiatione ; nam ut probabilior sententia fert, propterea cum juberetur ire ad faciendam illam denuntiationem *Jon.* 1. volebat fugere a facie Domini in Tharsis, ut scilicet declinaret illam denuntiationem, ex qua scilicet si includeretur talis conditio, ipse falsi prophetæ nomen videbatur sibi non posse declinare, quod et ipsemet abunde significat *cap.* 4. ubi conquerens cum Domino de non subversa civitate ait : *Obsecro Domine, numquid non hoc est verbum meum, cum adhuc essem in terra mea? propter hoc præoccupavi, ut fugerem in Tharsis : scio enim quia tu Deus clemens, et misericors es, patiens et multæ miserationis, et ignoscens super malitia.* 82.

Jonas dubitavit de inclusione conditionis in sua prophetia.

Adde ad hæc Deum nullatenus voluisse, aut intendisse, ut aut Jonas, aut Ninivitæ intelligerent illam orationem absolute, sed potius voluisse et optasse ut intelligerent ipsam conditionate in sensu vero; unde ad minus sequitur quod hoc exemplum nullo modo possit patrocinari usui restrictionum mentalium cum animo decipiendi, quod est magis principale intentum nostræ conclusionis, et id cujus notitia habere possit emolumentum.

83. Objectio 2. Ex denuntiatione Isaiæ facta Ezechiæ.

Objicies secundo, denuntiationem Isaiæ Prophetæ nomine Dei dicentis Ezechiæ ægrotanti : *Dispone domui tuæ, quia morieris tu, et non vives :* quæ denuntiatio falsa est secundum verba, nisi adjungatur aliqua restrictio mentalis, nam postea vixit quindecim annos, quos motus oratione ejus et lacrymis Dominus addidit, ut eodem cap. refertur, super dies ejus.

Responsio. Intelligebatur conditionate illa denuntiatio.

Respondetur ut supra, illam orationem non fuisse intelligendam, aut etiam actu intellectam absolute, sed conditionaliter, nisi scilicet Dominus esset misertus ejus ; unde Ezechias subito convertit se ad orationes et pœnitentiam, quibus Deum flectere posset ad misericordiam, quod certe non est verisimile facturum fuisse, si intellexisset illam denuntiationem absolute. Deinde illa denuntiatio, si verba spectentur, non indigebat ad veritatem ulla restrictione aut conditione, quia nihil aliud præ se fert, quam quod ipse esset moriturus, et non victurus, quod verum esset, sive ex illa infirmitate, sive post centum annos postea esset moriturus ; unde hæc denuntiatio potius locutionem amphibologicam sine restrictione, quam ad locutionem restrictam in sensu nostro esset referenda. Nec refert quod etiam fuerit conjuncta cum restrictione, quia ut excludatur a restrictionibus, de quibus jam addimus, sufficit quod ex se sine restrictione haberet sensum aliquem verum, ut patet. Per hæc patet responsio ad omnes hujusmodi denuntiationes propheticas.

Responsio 2. Illa denuntiatio erat absolute vera quoad ipsa verba sine restrictione.

Objicies tertio Angelum Raphaelem, qui nec mentiri, nec peccare potuit, dixisse *Tobiæ* 4. se esse de filiis Israel, et Azariam Ananiæ magni filium. Quæ locutio esset falsa aut peccaminosa, nisi liceret uti restrictione ; falsa quidem, nisi adderetur aliqua restrictio, et peccaminosa si adderetur, cum eam addi non liceret.

Respondeo locutionem illam Angeli habuisse sensum verum externum sine ulla prorsus restrictione, nam imprimis erat de filiis Israel, non solum affectu, et charitatis conjunctione, ut explicat Lyranus et Carthusianus, quo sensu sæpe, qui sunt unius patriæ, verbi gratia, Italiæ, dicunt se alterius esse patriæ, verbi gratia, Hispaniæ, quod satis vulgare est ; non solum, inquam, hoc sensu erat de filiis Israel, sed etiam quatenus erat ex filiis adoptivis Dei, qui possunt bene vocari filii Israel, id est, filii specialiter electi a Deo. Adde non dixisse Angelum se esse natum ex filiis Israel, sed potius venisse ex, seu a filiis Israel, hoc enim sufficiebat respondere Tobiæ juniori quærenti : *Unde te habemus bone juvenis ?* Poterat etiam se vocare vere Azariam sine ulla restrictione non expressa externe, quia erat vere auxilium Dei, quod significat *Azarias*, missum opportune ad succurrendum necessitatibus utriusque Tobiæ. Et poterat etiam se vocare

filium Ananiæ magni, quia erat filius gratiæ Dei magni, quod significatur per *Ananiam magnum*. Deinde poterat vere dicere, et id etiam significat illa locutio se esse Azariam filium Ananiæ magni, quia poterat assumpsisse corpus omnino simile corpori illius, qui sic proprie vocabatur, et sic esset repræsentatione et similitudine Azarias ille.

Has explicationes adducit Serarius in idem caput, et sunt satis faciles et communes, significanturque etiam per illa verba ex se, quod miror negare videri Emonerium *cap.* 12. *num.* 7. ubi etiam non satis recte rejicit expositionem Barnesii, quæ coincidere videtur cum nostra. Itaque hic locus potius adduci posset in favorem locutionis amphibologicæ non restrictæ mentaliter quam restrictæ. Adde Raphaelem non videri habuisse sufficientem occasionem utendi oratione restricta ; ergo cum non licet ea uti sine tali causa, dicendum est quod ea non sit usus.

Objicies quarto exempla Abrahæ, Judith, Jacob, qui æquivocatione hujusmodi videntur usi fuisse ; sed ad hæc postea cum Doctore respondebimus inter solvenda argumenta principalia.

Objicies quinto illum locum Marci 13. *De die autem illo, vel hora nemo scit, neque Angeli in cælo, neque Filius, nisi Pater*, quem locum Emonerius vocat palmarem, et vere ineluctabilem, quia scilicet ita convincit usum restrictionis mentalis aliquando esse licitum, ut non possit quis ulla recta explicatione evadere vim ejus, quæ in hoc consistit quod illa verba secundum se intellecta sine restrictione mentali externe non manifesta, sunt falsa ; ergo cum Christus non potuerit dicere falsum, neque ut Deus, neque ut homo, admittendum necessario est eum usum fuisse restrictione mentali, atque adeo licitum esse quandoque talem usum ; nec orationem sic restrictam coincidere cum mendacio, ut nos supponimus in probatione nostræ conclusionis.

Non est majoris momenti hæc objectio quam præcedentes.

Ego certe quamvis non dubitem locutionem illam, prout prædictis verbis comprehenditur, præcise esse falsam, atque adeo eam supplendam, ut vera sit, aliquo addito, tamen non existimo ex ea inferri efficacius argumentum, quam ex præcedentibus, et non solum non ineluctabilem sentio, sed satis facilis responsionis. Itaque imprimis respondeo Christum mediante illa locutione non intendisse ullo modo deceptionem aut errorem discipulorum ; quid enim ad hoc ipsum urgeret. Unde quamvis illa locutio esset locutio habens veritatem solummodo ex mentali restrictione non significata exterius, tamen non esset ex genere illarum, quas potissimum vellemus exterminari in omni eventu a communi conversatione, quandoquidem non fuerit prolata cum intentione fallendi aut decipiendi.

Responsio. 1.

Non intendit deceptionem discipulorum Christus illa oratione.

Confirmatur, quia non possunt adversarii ostendere quod Christus habuerit sufficientem causam æquivocandi, aut utendi oratione restricta tum cum suis discipulis, sed secundum eosdem adversarios, non licet uti oratione restricta absque causa ; ergo non debent dicere quod Christus tum usus fuerit tali oratione. Probatur major, quia aliam non assignant, nisi quod si diceret se scire illum diem, et nollet tamen illum signifi-

Confirmatio prima.

Christus non habuit sufficientem causam æquivocandi.

care suis discipulis, illi contristarentur, aut conqueri possent minus eum confidenter cum ipsis agere ; sed certe illa non videtur sufficiens causa, præsertim cum Christus posset mille aliis viis tollere illam tristitiam et suspicionem. Adde ex illa oratione potuisse ipsos accipere vehementem occasionem dubitandi de divinitate Christi, et de omni scientia ejus, quod erat multo magis inconveniens, quam trititia illa quam conciperent ; ergo non est verisimile quod Christus ita dixerit filium nescire, ut ipsi non intellexerint, quo sensu id dixit, vel saltem, ut ex modo loquendi, et circumstantiis non cognoverint, illud dictum habuisse aliquam specialem interpretationem, quam ipsi nondum intellexerant.

86. Responsio 2. Significat Christus aliquo modo latuisse aliquam restrictionem in prædicta oratione.

Respondeo secundo et quidem principaliter, licet de facto non significetur in Scriptura sacra, quod illa restrictio, secundum quam prædicta locutio est vera, fuerit exterius significata Discipulis, quibus Christus loquebatur, omnino tamen verisimile esse, quod aut significaverit ipsis, sive aliis verbis, sive aliquo particulari loquendi modo quo sensu dicebat neminem cognovisse diem illum præter Patrem, aut certe addiderit aliqua ex quibus ipsi facile capere possent non esse intelligenda illa verba, prout secundum se sonant ; quamvis tum non intelligerent alium sensum eorum, sed habuerint illa inter cæteras parabolas et obscuras locutiones Christi, quas aliquando ipso docente essent intellecturi ; hoc autem supposito, manifestum est ex illa locutione nihil contra nos adduci posse.

87. Moveor autem ad hoc existimandum primo, quia nihil impedit, quominus ita dicatur, nam quod sacra Scriptura id non significet, nihil facit ad rem. Scriptura enim, ut manifestum est, multas circumstantias actionum et locutionum Christi subticet, et quidem aliquas etiam, quæ valde conducerent ad faciliorem intellectionem rerum, de quibus agit, cujus rei infinita fere exempla ostendi facile possunt, et sunt obvia ; unde ex hoc oritur partim obscuritas Scripturæ, cujus multi passus satis obscuri essent faciles, si adderentur aliquæ circumstantiæ, quæ revera concomitabantur actionem aut sermonem, de quibus fit mentio in illis passibus.

Secundo moveor ob fundamenta conclusionis nostræ, et magnam difficultatem, quæ est in secernenda oratione, quæ in solo sensu restricto non significato exterius, habet veritatem a mendacio ; hinc enim non debemus, nisi coacti, tales orationes adscribere Christo, nec qua Deus est, nec qua homo ; cum ergo nihil cogat ad dicendum quod non significaverit discipulis, quo sensu deberent intelligere illa verba, et si id dicamus, facile solvemus non fuisse ipsum usum locutione restricta, merito dicendum est id illum significasse. Tertio moveor, quia non video, quam ob causam vellet illis externe significare illud quod erat falsum, quamvis non esset falsum in sensu in quo ille loquebatur, non significato illis aliquo modo, quod non deberent locutionem intelligere in sensu falso, quem præ se ferebat externe.

Dices sanctos Patres intelligere illam locutionem cum restrictione mentali, præsertim Augustinum *in Psal.* 9. Hilarium *q. de Trinitate*, quos sequuntur Scholastici communiter ;

ergo ita intelligenda est, et non in sensu nostro.

...sio. Respondeo aliud esse quod locutio illa sit intelligenda cum restrictione aliqua, quæ non habetur in verbis, quod Patres asserunt, et nos non possumus, nec volumus negare; aliud vero quod Christus non significaverit discipulis, quibus loquebatur, fuisse aliquam talem restrictionem adhibendam, ratione cujus non essent intelligenda verba, ut sonant; et hoc est quod ego assero et credo quod a nullo Patre negatur, sufficitque ad eximendam illam Christi locutionem a genere locutionum, quas nego in conclusione licere.

Confirmatur, quia nulli sancti Patres ex illis verbis occasionem sumpserunt ad persuadendum orationem restrictam; quod tamen facerent verisimiliter, (præsertim illi, qui videntur favere orationi restrictæ, et qui voluerunt cavere mendacia), si putarent illam orationem fuisse restrictam.

Quod si quæratur, in quo sensu intelligenda sit illa locutio? Respondeo id non pertinere ad propositum præsens, ad quo sufficit quod aliquem sensum verum habuerit, secundum quod eam proferebat Christus, et quod significatum fuerit Apostolis aliquem alium habuisse eam sensum, quam illum quem ipsamet verba expressa in Evangelio significant ex se. Ex plurimis autem sensibus, qui afferri solent, illi sunt difficiles, quod non sciverit illum diem, ut cum indicaret discipulis, aut aliis, aut quod non sciverit illum, ut Magister, aut ut Legatus, quia sic non satis bene videtur addi posse illud, *nisi Pater*; nam nec Pater etiam illum novit, ut revelaret illam hominibus, nec ut Magister, nec ut Legatus. Facilis autem est, si dicatur quod nemo scire possit illum diem, nec quidem filius a se, nam sic solus Pater novit illam diem, quia licet filius, ut Deus et Spiritus sanctus etiam noverunt illam diem, non tamen a se, sicut Pater novit, quandoquidem ipsis seipsos, et quidquid ipsis competit, habent a Patre. Facilis etiam esset sensus, si diceretur quod solus Pater, et qui cum ipso unum sunt natura et essentia, ut Spiritus sanctus et Filius, etiam qua Deus, noverint illum diem sine ulla revelatione alterius, et quod nullus alius, nec quidem ipsemet Filius qua homo, sic noverit illum.

Sensus facilior.

Alius sensus facilis.

90. Ex responsione hujus loci facile respondetur ad alium locum Joan. 7. *Ego non ascendam ad diem festum hunc*, cum tamen postea ascenderit; nam quamvis aliquo modo illa oratio esset supplenda, ut vera sit, (quod ipsum non adeo certum est), tamen dicendum est quod discipulis ille modus, quo suppleri debet, fuerit significatus; aut saltem quod fuerit ipsis significatum eam orationem non fuisse intelligendam secundum sola verba. Et sane si sensus Christi erat quod non erat ascensurus publice, et cum celebritate aliqua, aut in ordine ad docendum vel manifestandum se per miracula, ut communiter exponitur, satis facile erat discipulis ex sua petitione, (id enim ipsi petebant) cognoscere quod in hoc sensu loquebatur, nam responsio facile ex communi modo loquendi admittit limitationem ab interrogatione aut petitione.

Solvitur locus alius Joan. 7. apponi solitus.

Barnesius aliam responsionem adhibet ad has omnes objectiones, nempe quod quamvis constaret Christum,

Responsio Barnesii ad prædicta loca.

aut alios Sanctos ex ordinatione speciali Dei usos fuisse hujusmodi locutione restricta, non tamen propterea cuilibet alteri id liceret propria auctoritate, aut ulla præter divinam. Quam responsionem improbat Emonerius, sed certe ex suppositione sententiæ Nominalium et aliorum, et dispensabilitate in mendacio, responsio est optima. Imo quamvis Deus non posset dispensare in mendacio, modo sit aliqua differentia inter mendacium et orationem restrictam, ratione cujus mendacium esset diversæ et gravioris malitiæ, quam oratio restricta, adhuc valeret illa responsio, quia posset oratio restricta habere talem malitiam, ut quamvis Deus posset in ea dispensare, non tamen homines, quemadmodum omnes admittunt de homicidio innocentis. Hoc autem supposito non sequeretur : Christus, Prophetæ, Angeli boni usi sunt tali oratione ; ergo talis est licita hominibus sine speciali Dei concessione.

Esset bona responsio ex suppositione quod Deus posset dispensare in mendacio, aut oratione restricta.

Objectio 6.

Objicies sexto. Auctoritates Patrum explicantium locutiones illas cum adjunctione restrictionis mentalis, quod non facerent, si non putarent orationes restrictas licere. Sed respondi paulo ante eos non dicere, quod restrictio quam adjungunt, non fuerit aliquo modo significata a Christo, quod esset necesse ut colligerentur approbare orationes restrictas, de quibus hìc agimus.

Responsio.

91. Objectio 7. ex S. Greg.

Objicies septimo. S. Gregorius lib. 6. in primum Regum cap 3. dicit : *Tyrannorum versutiam atque sævitiam quandoque esse pia fraude deludendam, et objicienda eis quæ credant, ut nocendi aditum non inveniant.* Addit postea id ita esse faciendum, *ut caveatur culpa mendacii, quod tunc bene perficitur*, cum illud fit quod asseritur, sed quod fit, sic dicitur, ut celetur, quia ex parte dicitur, et ex parte reticetur. Non potuit, inquit Emonerius *cap.* 12. *num.* 4.) apertius et explicatius proponere, quod hìc asserimus, nimirum licere orationes restrictas.

Respo... Non p... cinat. Grego... orat. restri...

Respondetur tamen Gregorium hìc nullo modo patrocinari Emonerio, ut patet ex intento Gregorii et toto ejus discursu. Quod ut intelligatur, advertendum Gregorium prædicta verba habere in illud 1. Regum 16. *Et ait Samuel, quo modo vadam ? Audiet enim Saul, et interficiet me. Et ait Dominus : Vitulum de armento tolles in manu tua, et dices : Ad immolandum Domino veni ;* in hunc, inquam, locum sic loquitur Gregorius : *Quid his verbis ostenditur, nisi quia Tyrannorum versutia atque sævitia quandoque est pia fraude deludenda ? Præcepto namque Domini de armento vitulus tollitur, immolatio simulatur, et ad Regiam unctionem pervenitur, quia dum nocere tyranni cupiunt, objicienda sunt eis quædam quæ credant, ut nocendi aditum non inveniant. Sic tyranni deludendi sunt, ut caveatur culpa mendacii, quod tunc bene perficitur, cum illud fit quod asseritur, sed quod fit, sic dicitur ut celetur, quia ex parte dicitur, et ex parte reticetur. Prophetæ namque Samueli dicitur ut ad ungendum Regem vadat, et se immolaturum Domino, non Regem uncturum asserat, ut immolans verum dicat, et unctionem celans Tyranni sævitiam vera dicens, deludat.*

Ex hoc integro Gregoriii discursu patet eum, nec mentionem quidem facere de oratione, quæ esset falsa exterius, et vera solummodo cum conjunctione conceptus interni, so- 92

lumque eum dicere quod possit quis deludere tyrannum significando externe aliquid verum, et occultando, seu non significando aliud verum, quod daret ipsi occasionem male faciendi. Et sane ad hoc solummodo dedit ipsi occasionem locus ille, quem exponit, in quo Dominus jussit Samueli, ut ad vitandam indignationem Saulis externe diceret se ire ad immolandum ; quod verum erat, et non significaret alium finem, quem habebat ungendi Davidem, cujus significatio esset ipsi nociva. Nec refert quod dicat caveri bene mendacium, cum illud fit quod asseritur, sed quod fit, sic dicitur ut celetur, quia ex parte dicitur, et ex parte reticetur, nam per hoc solum vult quod causatur mendacium dum decipitur tyrannus absque mendacio per hoc quod dicatur aliquid fieri, quod vere fit, et quod celetur aliquid ejusdem, verbi gratia, finis, aut circumstantia ejus ; per hoc enim partim dicitur, et partim reticetur. Quod autem hoc velit Gregorius, patet ex facto Samuelis, quod subjungitur ab ipsomet Gregorio in exemplum doctrinæ a se propositæ, cujus facti aliquam partem significavit Samuel, nimirum immolationem, et aliam celavit, nimirum unctionem, quod tam clarum est ex ipsismet verbis, ut mirum sit visum Emonerio non potuisse Gregorium apertius aut explicatius proponere doctrinam de oratione restricta, de qua non videtur, quantum ad prædicta verba attinet, Gregorius vel cogitasse quidem.

Addit Emonerius Gregorio Augus-
s. tinum tanquam suæ sententiæ faven-
19. tem, dum *in Psal.* 5. dixit in discrimine vitæ corporalis, aut etiam propriæ, non esse quidem unquam mentiendum, fas tamen esse verum tacere et occultare.

Responsio. Augustinus non favet orationi strictæ.

Verum cum ipsemet Emonerius fateatur ibidem eum subobscurius favere, et intelligendum tamen non de occultatione negativa, sed de positiva, nempe simili, de qua agit Gregorius, non est diutius in eo explicando immorandum, cum ex dictis constet Gregorium non loqui de occultatione per orationem restrictam, sed per orationem, in qua significatur aliquid verum, licet non significetur illud verum, cujus cognitio loquenti, aut aliis obesset. Imo omnino videtur Sanctus Augustinus non posse de illa occultatione positiva per orationem restrictam intelligi, quia cum dixisset quod qui non vult hominem ad mortem prodere, *paratus esse debet verum occultare, non falsum dicere, ut neque prodat, neque mentiatur, ne occidat animam suam pro corpore alterius ;* subjungit : *Si autem hoc nondum potest, vel sola hujus necessitatis habeat mendacia, ut etiam ab istis, si sola remanserint, liberari mereatur, et Spiritus sancti robur accipere, quo quidquid perpetiendum est, pro veritate, contemnat.* Ex quibus verbis videtur eum locutum fuisse antecedenter de aliqua occultatione, in qua esset aliqua difficultas, et ob quam quis posset aliquid pati pro veritate, non vero de aliqua occultatione facile, ob quam nihil pati posset, qualis esset occultatio positiva illa, et restricta Emonerii, in qua nihil prorsus est difficultatis, nec periculi, ut sane non debuerit Augustinus dubitare quin posset quis sic occultare veritatem, nisi accepto robore aliquo speciali a Spiritu sancto.

Miror autem quod venerit Emonerio 94.

Confirmatio prædictæ objectionis. in mentem ut confirmaret mentem Augustini de occultatione illa positiva per exemplum affine, quod, inquit, mox Augustinus ad honestatem occultationis veri aperiendam adhibet, nempe ejus qui furentis gladium apud se depositum habens reposcente furioso negat se redditurum, quæ non est mera omissio restitutionis, sed

Solvitur. positiva inficiatio. Miror, inquam, cum adduxerit ad propositum suum hoc exemplum, quod neque ex se habet aliquid commercii cum locutione restricta, nec ullo modo ab Augustino adducitur ad declarationem doctrinæ de occultanda veritate, sed ad rem prorsus distinctam, nempe ad ostendendum quod illud non possit esse mendacium, quod non fit cum duplici corde. Verba ejus sunt, et quidem absoluta, et nullam habentia connexionem cum præcedentibus, sed proponentia novam, ut dixi, doctrinam : *Illud vero quod non habet duplex cor, nec mendacium quidem dicendum est, tanquam, verbi gratia, si cui gladius commendetur, et promittat se redditurum, cum ille qui commendavit poposcerit, si forte gladium suum repetat furens, manifestum est tunc non esse reddendum, ne vel se occidat, vel alios, donec ei sanitas restituatur ; hic ideo non habet duplex cor, quia ille, cui commendatus est gladius, cum promittebat se redditurum poscenti, non cogitabat furentem posse repetere.* Ecce integram doctrinam Augustini hac de re, quæ ut evidens est, nihil habet commercii cum locutione restricta.

95. Quod si oporteret esse talem proportionem hujus exempli cum occultatione veritatis, quam permittit Augustinus, ut quemadmodum is apud quem depositus est gladius, non solum negative se habet, non reddens, sed etiam positive, affirmans se non redditurum, ita posset quis occultare veritatem, non solum negative, sed etiam positive, nihil adhuc evinceret Emonerius ; nam posset quis occultare veritatem sine locutione restricta vel ambigua, si positive negaret se nolle indicare, ut si interrogaretur ubi esset homicida, non solum taceret, quod esset negative se habere, sed etiam audacter negaret se id dicturum, quod esset tam positive veritatem occultare, quam negans gladium restituere furenti, positive id negaret.

Adde ad hæc ipsummet Augustinum subdere alia exempla directe suadentia honestatem occultandæ veritatis ; subdit enim ad prædicta verba : *Verum autem occultavit et Dominus, cum discipulis nondum idoneis dixit : multa habeo vobis dicere, sed nunc non potestis portare illa ; et Apostolus Paulus, cum ait, non potui loqui vobis quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus ; unde manifestum est non esse culpandum, aliquando verum tacere.* Ecce exempla Augustini de occultanda veritate in quibus non apparet vel levis mentio de occultatione per verba æquivoca aut restricta, sed potius de alia occultatione, positiva quidem in priori exemplo, negativa vero in posteriori.

Sed meo judicio clarissime potest colligi Augustinum, vel nunquam somniasse de orationibus restrictis, vel certe non alio eas loco habuisse quam mendacia ; colligi, inquam, id potest ex libro ipsius contra mendacium, in quo plenius et accuratius suam sententiam de mendacio expo-

suit, quam ullo alio suo opere. Nam in hoc libro, cum proposuisset sibi *cap.* 17. quæstionem, an melius fecissent obstetrices et Raab, si nullam misericordiam præstitissent nolendo mentiri ? Respondet obstetrices si fuissent ex iis, qui pertinent ad Jerusalem cœlestem, nec mentituras, nec assumpturas etiam curam interficiendorum parvulorum. Et cum replicaret sibi, quod tum moverentur, respondet ; at vide quod sequatur : *Morerentur enim cœlestis habitationis incomparabiliter ampliore mercede, quam domus illæ, quas sibi fecerunt in terra esse potuerunt. Morerentur enim futuræ, in æterna fælicitate, mortem perpessæ pro innocentissima veritate.* Et deinde agens de Raab, ostendit qua ratione commode posset absque mendacio respondere, nimirum si diceret : *Scio ubi sunt, sed Deum timeo, non eos prodo.* Et cum objiceret quod illi ministri justitiæ scrutarentur domum, et sic fieret ut exploratores interficerentur, respondet quod si ita accideret, forte exploratores non reperirentur, et illa vitam istam finiendam pretiosa in conspectu Domini morte finiret, et erga exploratores ejus beneficium inane non fuisset. Et cum postea ulterius instaret quod fortassis venirent scrutatores ad locum, ubi absconditi sunt exploratores, respondet quod forte id accideret etiam, quamvis illa meretrix mentiretur, quia scilicet forte non crederetur ipsi, et postea significat omnia illa pericula, quæ mendacio evadi poterant relinquenda tutelæ divinæ. Sic enim loquitur : *Et ubi ponimus voluntatem, ac potestatem Dei ? an forte non poterat et illam, nec civibus suis mentientem, nec homines Dei prodentem, et illos suos ab omni pernicie custodire ?* Ecce quomodo Sanctus Augustinus docet potuisse Raab mendacium cavere, sincere fatendo veritatem, et directe nolendo prodere quos occultabat, ac reliqua pericula, quæ cum eo agendi modo conjuncta erant, magna sane et manifesta, relinquendo divinæ providentiæ. At si putaret Sanctus Doctor eam potuisse uti locutione restricta, qua scilicet diceret : *nescio ubi sint,* subintelligendo in mente, *ut dicam vobis,* aut *exierunt,* intelligendo in mente, *si placuit Deo,* aut aliquam aliam restrictionem, quandoquidem sic commode posset providere tot malis absque mendacio vel peccato, sine dubio illam potius loquelam suaderet, quam apertam illam ac periculosissimam, nisi Deus miraculose subveniret negationem prodendi exploratores ; ergo cum hoc non fecerit, quandoquidem fuisset ipsi opportunissimum, signum est, vel quod non venerunt illæ restrictiones ipsi in mentem, vel certe, quod verisimilius est, quod non putaverit eas fuisse licitas magis quam ipsa mendacia.

Rursus *cap.* 18. cum fateretur quod 97.
in rebus humanis vinceret se sensus Probatio 3.
humanus, præsertim cum proponeretur sequens exemplum, quod ipsiusmet verbis melius proponitur : *Ecce,* inquit, *gravi morbo periclitatur ægrotus, cujus jam vires ferre non possit, si ei mortuus unicus et carissimus filius nuntietur ; si a te quærat, an vivat, quem vitam finisse tu nosti, quando quidquid aliud dixeris præter unum de tribus, aut mortuus est, aut vivit, aut nescio, nihil aliud credit ille quam mortuum, quod te intelligit timere dicere, et nolle mentiri ? Tantumdem valet etiamsi omnimodo tacueris. Ex*

illis autem tribus duo sunt falsa, vixit, et nescio, nec abs te dici possint, nisi mentiendo? Illud autem unum verum, id est, esse mortuum si dixeris, et perturbati hominis mors fuerit subsecuta, abs te occisus clamitatur. Ad quæ sanctus et doctissimus Doctor subjungit : *Et quis ferat homines exaggerantes, quantum sit mali salubre mendacium devitari, et homicidam diligi veritatem ? Moveor his oppositis vehementer, sed mirum si etiam sapienter.* Cum, inquam, proponeret sibi difficultatem magnam hujus exempli, concludit potius fatendam veritatem quam mentiendum : *Nec me movet*, inquit, *contemplantem luminosum bonum, in quo mendacii tenebræ nullæ sunt, quod nobis mentiri nolentibus et hominibus vero audito morientibus homicida dicitur veritas.*

Ex hoc discursu Sancti Augustini colligitur manifeste, quod aut non sciverit restrictiones mentales, quas negamus, aut quod eas non distinxerit a mendacio ; tum quia expresse ait quod non possit quis sciens mortem filii interroganti patri, si veritatem absciat, morituro, dicere, nescio, absque mendacio, quod tamen esset falsum, si licerent orationes illæ restrictæ ; tum etiam quia facile posset vitari difficultas magna istius casus, quo tantopere movebatur Augustinus, dicendo quod possit quis respondere *nescio*, cum restrictione mentali, et quod ita faciendo caveretur periculo patris, et non committeretur mendacium.

Rursus *cap.* 20. proponit alium casum, in quo videri posset licere mendacium, nempe si aliquis baptizandus sit in potestate infidelium ac impiorum, qui eum baptizari non sinant nisi decepti aliquo mendacio : et resolvit non esse ipsi succurrendum remedio Baptismi, sicut non esset succurrendum remedio adulterii, in casu scilicet quo isti fideles non permitterent ipsum baptizari, nisi quis committeret adulterium. *Cur enim*, inquit, *si custodes isti, ut nos ad baptizandum hominem admittant stupro illici possent, non facimus contraria castitati, et si mendacio decipi possunt, facimus contraria veritati* ; et paulo infra : *Sed quomodo jubeat veritas, ut homo baptizetur, esse mentiendum, si non jubeat castitas, ut homo baptizetur esse mœchandum.* Atqui si liceret oratio restricta, non esset recurrendum ad mendacium, quia facile posset acquiri oratione restricta quidquid posset per mendacium.

Longior sum in declaranda mente Sancti Augustini, sed non inutiliter, ut spero ; tum quia nullus Patrum diligentius, aut magis ex proposito tractavit de mendacio ; tum quia etiam nullus est eorum qui habeat majorem, quam ipse auctoritatem ; tum denique, quia ex hac ipsius doctrina facile respondere potest ad casus omnes, in quibus videri possit necessitas locutionis restrictæ.

Idem Emonerius, præter prædictas auctoritates, adducit pro sua sententia factum Synesii Ptolemaidis Episcopi, qui cum vellet declinare Episcopatum, ut a se eligendo eos, quorum intererat, avertere, *in Epistola sua* 105. multa, si verba externa considerentur, dicit mendacia, quæ tamen non erant mendacia, ob mentalem restrictionem, ut quod esset deditus ludis, quod nollet usum publicum uxoris dimittere, quamvis initiaretur, nec omittere opiniones quasdam philosophicas fi-

dei dogmatibus non congruentes.

Verum imprimis quamvis admitteremus eum usum fuisse oratione restricta, non propterea sequeretur quod id licere putaret absque peccato, saltem veniali, quia non tantam ipsi sanctitatem concedere debemus, quin posset peccare venialiter, et aliquando etiam peccaverit, et præsertim cum scripsit illam epistolam, nempe ante suum baptisma.

Deinde non debemus ipsi tantum doctrinæ adscribere, quin posset ipse existimare licere sibi restricte loqui, ad evitandam dignitatem sibi, ut putabat, valde obfuturam, quamvis revera a parte rei id non liceret.

Confirmatur hoc efficaciter: Primo, quia ipse eodem loci, ut in illa re usus est locutione restricta, ita etiam in materia fidei, dicens se non abjecturum opiniones hæreticas; sed, secundum ipsosmet adversarios, non licet uti oratione restricta in illa materia; ergo vel ipse peccavit in ea utendo tali oratione, vel putavit sibi id licere ex ignorantia invincibili. Si primum dicatur, ergo quemadmodum in hoc peccavit, potest dici quod peccavit in cæteris restrictionibus, quas tum adhibuit. Si dicatur secundum, ut de facto dicit Emonerius, sic excusans ipsum a peccato; ergo similiter potest dici quod passus fuerit talem ignorantiam in reliquis restrictionibus.

Confirmatur secundo, quia eodem loci videtur idem Synesius approbare aliquando mendacium; ergo non est mirum quod ipsemet mentiretur, et consequenter ex facto ipsius non potest colligere quod liceat mentalis restrictio. Probatur antecedens, quia expresse habet hæc verba: *Animus certe quidem Philosophia imbutus, ac veritatis inspector, mentiendi necessitati non nihil remittit;* et paulo post: *Ac ut ophtalmicis caligo magis expedit, eodem modo mendacium vulgo prodesse arbitror.* Verum est quod Emonerius capiat hîc mendacium large, prout comprehendit locutiones restrictas et ambiguas, sed præterquam quod id gratis asserat, de eo postea aliquid dicam.

Ad hæc adde quod plures antiqui illam epistolam Synesii ab eo sincere scriptam sine ulla æquivocatione intellexerint, nominatim Evagrius *lib.* 1. *c.* 15. et Nicephorus *lib.* 14. *c.* 55. Et quamvis Emonerius dicat hos auctores turpiter hallucinatos, mihi sane videtur turpius historicis tam celebribus talem censuram inurere sine aliqua magna ratione aut auctoritate, quorum neutrum adest Emonerio. Neque conjectura Baronii *an.* 410. factum Synesii hoc modo interpretantis, tanti momenti est, ut turpiter hallucinatos eos dicamus sine ulteriori fundamento; nec adhuc etiam sufficit fundamentum istius conjecturæ, nempe quod alias Theophilus Alexandrinus Synesium non esset in Episcopum assumpturus, si sincere, et non æquivoce putaret eum loqui, nam Theophilus non erat talis, in quem error cadere non posset, et præterea poterat ex bona conditione et natura Synesii, expectare ut assumptus statim deponeret omnes philosophicos errores, et plene accommodaret se fidei dogmatibus et ritibus, quem spem confirmavit postea eventus ipse, ut prædicti historici affirmant. 100. Responsio 3. An usus sit Synesius æquivocatione.

Adducit præterea idem Emonerius in suæ sententiæ favorem auctoritatem S. Dorothei Doct. 9. num. 7. *Interdum*, inquit Dorotheus, *alicujus rei* 101. Objectio 9. ex auctoritate S. Dorothei.

necessitas incumbit, quam nisi parumper occultaveris, dissimulaverisque in majorem turbationem et afflictionem convertetur. Quando igitur hujusmodi casus occurrerit, et noverit homo coactum se ejusmodi necessitate, mutet verba, variet sermonem, ne gravior fiat afflictio, et major, ut dixi, turbatio majusque periculum, ac discrimen. Quemadmodum dixit Abbas Alonius Abbati Agathoni: *Ecce*, inquit, *duo viri juxta te cædem patrarunt, alter ad cellam tuam fugit. Ecce princeps, seu judex illum quærit, interrogat te utrum homicidium, et cædes illa coram te sit perpetrata, et apud te sit homicida, nisi te moderate ac prudenter gubernaveris, ad supplicium mortis hominem trades. Quando igitur ait discrimen aliquod ingens ingruerit licere puto.* Ita ipsemet Emonerius citat hanc auctoritatem ex translatione Chrysostomi Calabri Cassinensis, sed addit sensum in fine vix consistere et hiare; unde corrigit clausulam ex translatione Hilarionis Veronensis, hoc modo: *Abs te petit ubi sit homicida, numquid hujusmodi hominem ad mortem trades? an verba commutes? licere, ait, puto in tali articulo et necessitate.*

Ad hanc auctoritatem imprimis dico, parum ad propositum referre quænam ex his translationibus sit verior; et sane facile ex utraque colligitur sensum Alonii fuisse, quod liceret mutare verba, aut variare sermonem, urgente tali necessitate, et posterior etiam translatio non adeo perfecta est, quantum ad integrum sensum, quin aliquo modo hiet sicut prima; nam *licere puto* posset referri commode ad totam interrogationem præcedentem, et non solum deberet, si verba spectes, referri ad ultimam partem ejus, ad quam tamen, ut vera sit, debet referri.

Sed quidquid sit de hoc, respondeo ad vitandam magnam necessitatem, licere mutare verba, et variare sermonem, quod est totum, quod prædicta auctoritas vult, secundum quamcumque translationem; sed nego ex hoc sequi quod liceat uti oratione externe falsa et vera solummodo secundum mentalem restrictionem; imo nescio unde illud poterat inferre Emonerius nisi divinando. Posset enim quis mutare verba per orationem æquivocam optime et clarissime, sine restrictione mentali, ut in casu proposito, si judex peteret ab aliquo, an homicida esset in cella sua, si is responderet, *non est*, intelligendo per *est*, comedit, profecto mutaret verba, et variaret sermonem, nec tamen uteretur oratione restricta; ergo ex eo quo dicat Dorotheus licere mutare verba, et variare sermonem, non licet inferre quod dicat licere uti oratione restricta, de qua agimus.

Confirmatur hoc: Primo, quia videtur loqui expresse de mutatione aliqua et variatione, quæ indigent prudentia et circumspectione, ut patet ex verbis illis, quæ sunt in prima translatione, *nisi te moderate et prudenter gubernaveris*; sed nulla prorsus est opus prudentia ad mutanda verba, aut variandum sermonem cum restrictione mentali, non significata externe. Quis enim vel imprudentissimus non posse facile respondere interroganti, an homicida esset domi, eum non esse, intelligendo in mente, *ut dicam tibi*, aut *ut faciat impossibilia?* nam hæc etiam restrictio tam sufficeret quam quæcumque alia, et universaliter potest cadere in quamcumque respon-

Re Do nor o res

Pot ria mo lari abs tio

Co

sionem negativam, qua negatur aliquid esse; non autem est tam facile invenire orationem æquivocam, cujus uterque sensus sit externe significatus, correspondentem interrogationi, unde circumspectione et prudentia opus esse potest ad inveniendam orationem æquivocam talem, non vero ad orationem restrictam, et consequenter de æquivoca, non de restricta videtur loqui Dorotheus.

Confirmatur secundo, quia revera qui profert verba secundum se falsa, non mutat ea, nec significationem eorum, addendo restrictionem mentalem, non significatam ullo modo externe, ut mihi evidens est. Quid enim facit ad verba ista restrictio? ergo dum Dorotheus dicit licere mutare verba, aut variare sermonem, non loquitur de oratione restricta.

Dices cum Emonerio, mutare verba apud Dorotheum esse mentiri, vel reipsa, vel in speciem; ergo mutare verba ob gravem necessitatem est mentiri non re ipsa, quia sic non liceret, sed in speciem; sed mentiri in speciem est oratione restricta uti, ergo intelligit Dorotheus per mutationem verborum licitam talem orationem.

Respondeo, concedendo consequentiam, et negando subsumptum, nam mentiri in speciem est uti oratione æquivoca non restricta; uti autem oratione restricta est revera mentiri. Quod si etiam hæc restricta oratio esset mendacium in speciem, quandoquidem oratio etiam amphibologica non restricta sit tale mendacium, non sequitur quod Dorotheus concedens mendacium in speciem ob gravem necessitatem concesserit quodcumque tale mendacium; posset enim intelligi de mendacio in speciem amphibologico.

Confirmatio responsionis.

Confirmatur hoc, de eadem mutatione verborum, et variatione sermonis agit Dorotheus, dum eam licere ait ob gravem necessitatem, de qua supra agebat, eam reprehendendo cum fit ob explendam concupiscentiam, dicens: *si rem quamlibet concupiscit et appetit, non audet dicere, rem illam desidero, et concupisco*; *sed sermonem pervertit, et amphibologia seu circumlocutione utitur, dicens: hoc patior, hac re mihi opus est, huic rei subditus, et obnoxius sum, et toties mentiri pergit, quoad desiderium et concupiscentiam suam expleat.* Sed in hoc loco agit de mutatione æquivoca et amphibologica non insensibili, id est, restricta, ut putat Emonerius, sed externa non restricta, ut patet ex ipsismet exemplis adductis a Dorotheo; ergo mutatio verborum, quam admittit aliquando, est talis mutatio, et externa, et non restricta.

Plura alia possent facile addi ad 104.
ostendendum quod Dorotheus nulla ratione faveat orationi restrictæ, sed hæc ipsa abunde sufficiunt. Quod si Dorotheus esset in ea Emonerii sententia, adhuc responderi posset, non esse sequendam ejus doctrinam; tum quia ipsemet videtur dubitare, quod peccaret qui uteretur ista mutatione, nam subjungit, *nec sis tamen usque adeo securus et supinus, ac socors, sed resipisce, sed pœnitentiam ac lacrymas funde, et plura coram Deo, atque hoc tempus reputa, ut tempus tentationis, neque id sæpius ac frequenter agas, sed semel in multo tempore.* Ex quibus verbis duo habemus ad propositum: Primum est, quod existimaverit non fuisse licitum mutare verba, etiam

urgente gravi necessitate, quin postea de ea mutatione esse dolendum. Hoc autem non esset verum, nisi id facere esset peccatum, aut saltem dubitaretur esse tale, sed manifestum est non esse faciendum quod est peccatum, aut quod dubitatur esse tale; ergo sicut Dorotheus erravit in hoc, poterat etiam errare in illo altero. Secundo, dixit id sæpius fieri non posse, sed certe si posset fieri absque peccato, posset etiam sæpissime fieri, accedente tali causa, ob quam posset fieri semel; ergo putavit fuisse aliquo modo peccaminosum id facere, et consequenter non videtur ejus doctrina quoad hoc amplectenda.

Confirmatur, quia Dorotheus non proponit illam sententiam nomine suo, sed nomine Abbatis Alonii aut Agathonis. Sed non sufficit auctoritas ullius ex ipsis, ut teneatur illa doctrina, quamvis qui sequeretur eorum auctoritatem deferens eorum sanctitati, et captivans intellectum suum ipsis, bene faceret in praxi, quando non constaret ipsi quod eorum doctrina alias non esset bona.

105. Objectio 10. ex Origene, Chrysost. et Cass.

Pergit Emonerius confirmare sententiam suam auctoritate Origenis, Chrysostomi et Cassiani. Ex Origene adducit locum ipsius 6. *Stromatum*, adductum a S. Hieronymo *lib. 2. adversus Ruffinum*, in quo loco ait licere hominibus quandoque uti mendacio, ubi per *mendacium* intelligit secundum Emonerium locutionem restrictam. Verum gratissime sic intelligit mendacium, et contra sanctum Hieronymum, qui eodem loci Origenem de mendacio proprie dicto intelligit, et propterea rejicit ejus doctrinam. Quis autem non putet Hieronymi suffragium hac in re præponendum esse conjecturæ satis frivolæ, et male fundatæ Emonerii? Nec refert quod Origenes affert in exemplum mendaciorum, quæ intellexerat, mendacia Jacobi et Judith; nam hæc mendacia, ut postea videbimus, non erant locutiones restrictæ, sed vel amphibologicæ, vel mendacia proprie dicta. Quod ad auctoritatem autem Origenis, dico eum in hoc potuisse errare, sicut erravit in aliis, eique opponimus auctoritatem Hieronymi, ejus doctrinam reprobantis.

Respondetur Origenis loco.

Quod si etiam expresse diceret licere orationem restrictam, etiam negaremus eamdem ob rationem, ejus auctoritatem.

Ex Chrysostomo *n.* 14. adducit duo loca, unum *ex homilia.* 5. *de pœnitentia*, ubi laudat mendacium Raab meretricis, inquiens: *O bonum mendacium? o bonum dolum, divina non tradentem, sed pietatem custodientem*; ubi etiam per *mendacium* intelligit Emonerius locutionem restrictam. Alterum etiam locum affert ejusdem, ex fine libri primi de Sacerdotio, ubi laudat circumventionem et fraudem bono animo factam. *Fraudis*, inquit, *magna vis, modo ne fraudulento animo fiat, quam ipsam tum ne fraudem quidem nominandam putaverim: verum œconomiam quamdam potius ac sapientiam artemque, qua possis a mediis, iisque imperitis desperatarum rerum angustiis difficultatibusque, correctis emendatisque animi vitiis evadere.*

Re... tu... s...

Sed facile respondetur non constare ullo modo quod Chrysostomus loquatur de oratione restricta in ullo ex his locis, sed vel de vero mendacio, vel de oratione æquivoca non restricta. Quod si de vero mendacio loquatur,

ejus auctoritas neganda est, et eidem opponenda auctoritas Augustini et aliorum Patrum, qui negant in ullo casu mendacium licere. Si loquatur de oratione amphibologica non restricta, non facit ad propositum ; sed ejus auctoritas confirmat conclusionem præcedentem, qua dicimus talem quandoque licere.

Eodem modo posset responderi ad locum Cassiani, quem *num.* 16. adducit Emonerius ex Collatione 17. cap. 17. quo in loco inter cætera dicit : *Quando igitur grave aliquod imminet de veritatis confessione discrimen, tunc mendaciorum sunt recipienda perfugia.* Vel enim loquitur de mendacio proprie dicto, ut intelligit Sixtus Senensis *lib.* 5. *Bibliothecæ annot.* 107. Cuychius ad ejusdem Cassiani *lib.* 5. *instit. c.* 37. Ciaconius ibidem et alii, quorum rum auctoritatem et doctrinam, nemo non præferet Emonerii aliter intelligentis, et sic non est admittenda ejus doctrina, sicut nec esset, si de oratione loqueretur restricta ; vel intelligendus est de mendacio improprio, hoc est, de oratione amphibologica, et sic non facit ad rem.

Ex quibus patet ex tanto numero Patrum, quos pro sua sententia citat Emonerius, nullum prorsus ipsi suffragari. Postea *cap.* 14. et sequentibus tribus capitibus citat Theologos speculativos et morales, ac Jurisconsultos magno numero, adductis eorum verbis pro sua sententia ; sed quia non est dubium quin plures Doctores eam teneant, veritatis gratia, et ut admoneatur Emonerius, delectum adhibere in citandis auctoribus, significando breviter ex auctoribus, quos citat aliquos, qui ipsi non patrocinantur.

Et ut a primo, a quo agmen Scholasticorum ducit, incipiam, nimirum Gulielmo Altissiodorensi, dico eum in verbis ab ipsomet citatis *ex lib.* 3. *sum. tract.* 18. *q.* 2. nec levem mentionem facere orationis restrictæ, nam solum dicit quod si quærant ab aliquo apparitores, an reus morte plectendus, sit suæ domi, possit respondere : Creditis quod si ipse esset hîc, quod ego dicerem vobis ? Vel sic : Nec possum mentiri, nec possum esse proditor ; quæ responsiones, ut excludantur a mendacio, non indigent ulla restrictione mentali, ut manifestum est. Imo si Altissiodorensis, aut Præpositivus, quem ipse citat eo loci, putarent licere orationem restrictam, potius innuerent aliam responsionem faciliorem, qua uti posset sic interrogatus, nimirum ut absolute diceret : Non est domi, intelligendo in mente, *quantum teneor tibi dicere* ; vel potius, quod esset adhuc facilius, intelligendo in mente, *ut faciat impossibilia.* Unde plane puto Altissiodorensem et Præpositivum esse pro nostra conclusione contra Emonerium, et illam responsionem quam dant, accepisse ab Augustino *lib. contra mendacium c.* 17. ubi similem proposuit, qua uti posset Raab, interrogata de exploratoribus.

108. Gulielmus Altissiodorensis non patrocinatur orationi restrictæ.

Ex sancto Thoma tria loca adducit, unum *ex* 4. *d.* 21. *q.* 3. *art.* 1. *quæstione* 1. *ad* 2. *et* 3. ubi dicit Confessarium interrogatum de peccato in confessione, etiam prout in ea audito, jurare posse quod illud nesciat, subintelligendo quod nesciat ut subjectus. Secundum *ex* 3. *d.* 38. *q. unic. art.* 2. *ad primum,* ubi excusat Jacobum dicentem se esse Esau primogenitum Isaaci, a mendacio, quia revera

109. Nec S. Thomas.

erat primogenitus ex ordinatione divina ; et loquebatur ex instinctu Spiritus sancti ordinantis ejus verba, et intendebat loqui in sensu ad quem Spiritus sanctus ordinabat.

Tertium *ex* 2. 2. *q.* 69. *art.* 2. *in corpore*, ubi ait reum non interrogatum juridice posse subterfugere per appellationem, vel aliter. Sed ut ab hoc loco incipiam, certum est quod non faciat ad propositum, quia non est necesse ut illud aliter intelligatur de oratione restricta mentaliter, sed vel de oratione amphibologica, vel negando se debere respondere, vel absolute dicendo quod non debet respondere, vel divertendo semper orationem ad alia ; quod si alii aliter intelligant D. Thomam, tum eorum non D. Thomæ auctoritas favebit sententiæ, quam impugnamus in conclusione. Secundus etiam locus nihil juvat, quia ex suppositione quod primogenitura erat a Deo ordinata Jacobo, si ipse id scivit, poterat vere dicere quod esset primogenitus, nam ex vulgari usu primogenitus solet significare illum filium, cui debetur primogenitura, nec erat opus ulla mentali restrictione, quæ non significabatur per verba. Quod si ipse id non sciebat modo, tamen intelligebat se ad ea verba dicenda impelli a Spiritu sancto, quandoquidem poterat cognoscere Spiritum sanctum non impellere ad mendacium, poterat scire quod illa verba habebant aliquem sensum verum, et poterat ea dicere in eo sensu ; nec tamen id faciendo uti deberet oratione restricta, sed potius uteretur oratione vera in suo vero sensu, et hoc tantum vult S. Thomas.

Tertius locus magis favet, sed postea patebit quomodo possit Confessarius id facere absque oratione restricta, de qua hic agimus. Advertendum autem hic obiter quod in responsione ad secundum nihil dicat S. Thomas ad propositum ; solum enim dicit quod cui præciperetur sub excommunicatione dicere si quid sciret de peccato cognito solum in confessione, possit non confiteri veritatem ; hoc autem est diversum ac dicere quod posset negare se aliquid scire.

Scotum nostrum, quod nostra magis interest, adducit pro se in quarto duobus locis. Primo *d.* 29. *q. unic. lit. E.* ubi dicit posse adactum metu ad accipiendam aliquam in uxorem, quamvis cognoscat se vere non accipere illam, dicere tamen : *Accipio te in meam*, sine mendacio. Secundo *in dist.* 15. *q.* 4. *fin.* ubi admissa locutione restricta, inquit Emonerius, subdit tum postea fore pœnitere de hujusmodi locutione, eo quod dubium sit an in ea intervenerit culpa.

Sed nec Scotus ullo modo favet, his locis, locutionibus restrictis, imo potius obest, nam in primo loco adactum metu ad dicendum illa verba, affirmat debere habere animum conformem, quod non esset necesse, si liceret uti locutione restricta.

Quod autem sciat non posse se accipere vere illam, non facit quod mentiatur, quia verba illa ex se tantum significant quod ipse eam accipit, quantum est ex se, et hoc est verum absque ulla restrictione mentali, si habeat talem animum, qualem dicit Scotus eum debere habere ; qui etiam optime addit non esse necesse ut ipse addat externe illam clausulam : *Si Dominus Deus permiserit*, quia

talis clausula in omni conventione intelligenda est universaliter ad veritatem conventionis. Quando enim convenimus cum aliis de aliqua re, certum est nos non posse convenire nisi cum subordinatione ad voluntatem Dei ; unde ista universaliter intelligitur. Deinde quando promittimus aliquid, certum est quod non intelligamur alio modo promittere, quam quantum est ex parte nostra ; unde quandiu verum est quod id facimus, quantum est ex parte nostra, promissio absolute et simpliciter est vera.

In secundo loco non magis favet Scotus, nam imprimis nullo modo dicit licere orationem restrictam, sed potius oppositum significat, nam non aliam responsionem concedit reo interrogato a judice de crimine vero, sed non probato, quam responsionem cautam Juristarum, nempe : *Nego proposita ut proponuntur*, quæ responsio non est restricta, sed vera absque ulla restrictione ; et postea addit si ulterius cogatur ad ulteriorem responsionem, posse ipsum omnem aliam negare, et persistere in illa priori, ac rogare ut judex procedat juridice secundum allegata et probata. Quod si putaret licere orationem restrictam, omnino diceret posse reum ad ulteriorem responsionem redactum absolute negare se crimen illud fecisse, intelligendo, ut volunt adversarii, ita ut teneretur illud confiteri tum.

Verum quidem est quod postea subjungat : *Sed numquid si neget, intendens tamen negare ut propositum est, scilicet ut publicum, sicut sacerdos facit de confesso, dicens, nihil mali scio ipsum fecisse, quia loquitur in publico, audivit autem in alio foro, numquid tenetur ille, qui ita negavit pœnitere* ? Et respondet tutum esse pœnitere de tali negatione, indistincte, tamen, hoc est, tanquam de tali quale est ; si mortale, tanquam de mortali ; si veniale, tanquam de veniali. Sed ex hoc non sequitur ullo modo quod Scotus permiserit locutionem restrictam illam, sed dat tantum consilium, quid agendum sit in casu quo aliquis ea uteretur. Imo potius videtur eam non admittere, quandoquidem ex responsione videatur supponere, quod ad minus sit dubium an talis liceat necne, et propterea dat consilium pœnitentiæ tali oratione utenti, quod sane non daret, si putaret eam esse licitam, unde ad summum tantum habetur quod fuerit dubius, an liceret necne. Adde ad hoc, quamvis liceret talis oratio in casu illo Scoti, id non favere adversariis, ut postea ostendam. Durandum 112. citat *in 4. dist. 21. quæst. 4. num.* 10. Exponitur Durandus. dicentem Confessarium de peccato pœnitentis in confessione audita interrogatum, posse negare se quidpiam tale scire ; sed postea ostendemus quomodo hæc doctrina possit esse vera sine restrictione mentali, de qua hîc agimus, et præterea quandoquidem expresse ille neget licere alicui negare quod scit in communi sermone, et nisi quis interrogetur, manifeste sequitur quod non faveat adversariis in ea universalitate, in qua ipsi tenent oppositum nostræ conclusionis.

Citat præterea Adamum Goddam 3. 113. *dist.* 14. *quæst.* 5. *difficultate* 3. asse- Explicatur Adamus Goddam. rentem quod si Christus dixisset : *A* fore secundum voluntatem et scientiam divinam, adhuc illa propositio : *A erit*, poterit esse contingens, quia

dato quod *A* non foret, dicendum esset quod Christus non intendebat asserere quod foret *A* absolute, sed quod foret sub aliqua conditione intellecta, quæ non erit secundum potentiam ordinatam, licet aliter esse potuerit secundum potentiam absolutam. Verum hæc doctrina non favet adversario, nam sensus est quod locutio illa Christi deberet intelligi quantum ad potentiam ordinariam, non vero quantum ad absolutam, ut, verbi gratia, si diceret Christus quod ignis combureret domum, illa locutio deberet intelligi naturaliter, ita ut deberet esse vera, nisi poneretur aliqua conditio, quæ naturaliter non adesset, verbi gratia, nisi fiat miraculum ; quia autem absolute Deus posset facere miraculum, propterea propositio illa esset contingens, et posset non esse vera ; nec tamen Christus mentiretur, quia ipse non intendebat dicere quod ignis combureret absolute, sed quod combureret, quantum ad naturalem rerum cursum, nec etiam uteretur oratione restricta, de qua modo agimus, quia illa subintellectio quam haberet, quantum ad naturalem rerum cursum, significatur sufficienter ex natura locutionis. Quando enim dicimus aliqua esse futura, ut si diceremus, ignis applicatus calefaceret, omnes intelligere deberent quod loqueremur juxta naturalem ordinem rerum, nisi contrarium specialiter significaremus. Quod autem hoc modo intelligendus sit Adamus, patet, quia si fundamentum istius doctrinæ esset quod uti liceat quandoque oratione restricta, non deberet limitare assertionem Christi ad conditionem, quæ naturaliter non fieret, nam sufficeret eam limitare ad quamcumque vellet conditionem, sive quæ naturaliter, sive quæ supernaturaliter fieret.

Citat insuper Gregorium Ariminensem 1. *dist.* 42. *art.* 2. *ad primum*, asserentem Deum per Prophetas usurpasse quandoque orationes restrictas, in quibus aliquid non exprimebatur, sed a Deo intelligebatur. Sed facile responderi posset quod non loquatur Gregorius de restrictione alicujus non expressi per voces, nec significati ex circumstantiis, aut communi modo loquendi, sed de restrictione et subintellectione alicujus non expressi quidem per voces, sed tamen intellecti ex communi modo intelligendi, aut circumstantiis ; sic autem explicatus Gregorius non favet adversariis, ut patet.

Postea citat Paludanum 4. *dist.* 21. *quæst.* 3. *art.* 3. descriptum a Capreolo 16. *quæst.* 2. sed ille etiam non adeo clare favet quam Emonerius putat. Verum quidem est quod fateatur posse quem negare crimen cognitum tantummodo in confessione ; hoc vero poterit esse verum absque restrictione mentali, ut sæpe dixi, et postea clare ostendam. Ultra quod addit Paludanus : *Qui negat se scire aliquid omni modo, dicens : nullo modo sciendi scio illud, si scit illud aliquo modo mentitur, et peccat si juret, si tamen illa negativa sit universalis secundum mentem, sicut secundum verba. Alias cum sermo sit subjectus intentioni, et non e contra, quantumcumque verba sint generalia,si loquens intendat se restringere, et audiens similiter debet intelligere, non est mendacium, et sic est in proposito*, nempe in materia loquendi de re cognita per confessionem, *quia qui confessionem audivit, non intendit*

de illis loqui. Qui autem eum audit in communi locutione, vel in quacumque dispositione coacta, vel spontanea, non debet intelligere de confessione, de qua non licet respondere, vel deponere ; sermones enim requirendi et accipiendi sunt secundum materiam. Hæc verba Paludani putat Emonerius tam perspicua, ut glossam vel extensionem non desiderent. Et ita quidem est, sed potius contra Emonerium quam pro ipso, nam non dicit Paludanus verba ita subjecta esse intentioni, ut possit quis quando vellet absque mendacio uti verbis secundum se falsis, restringendo, vel extendendo illa ad libitum, juxta suam intentionem ; sed expresse addit aliam conditionem ad hoc requiri, nempe quod audiens debeat intelligere verba proferri cum tali restrictione, secundum quam sunt vera, et tum solum dicit esse licitum uti verbis ex se falsis : *Quantumcumque*, inquit, *verba sunt generalia, si loquens intendat ea restringere.* Ecce unam conditionem requisitam ad excusandum a mendacio, *et audiens similiter debet intelligere* ; ecce alteram conditionem : *non est mendacium.* Et ex his duabus conditionibus infert Paludanus, quod si quis dicat nescire se aliquid, quod tamen sit in confessione, sive id dicat in communi sermone, sive coactus, sive sua sponte, non mentiatur, quia et ipsemet potest restringere se ad cognitionem extra confessionem, et alii sic eum debent intelligere ; unde patet manifeste quod Paludanus non faveat orationi restrictæ in sensu adversarii.

Citat deinde Gabrielem 4. *dist.* 15. *q.* 16. *lit.* M. ubi dicit quod non mentiatur, qui interrogatus de crimine occulto, negat se scire illud, quamvis sciat, subintelligens quod negat illud, quatenus publicum, et publice probatum. Sed cum idem *ibidem* dicat difficile esse salvare talem locutionem a veniali, quantum ad ejus auctoritatem id sufficit nobis, nam solum asserimus in conclusione non licere absque peccato aliquo uti oratione restricta. Deinde postea ostendam quomodo possit negari veritas occulta in judicio absque mendacio, aut restrictione, de qua hîc agimus.

Citat postea Pelbartum in Rosario *V. mendacium* § 9. sed ipse nihil aliud dicit quam quod qui non tenetur respondere veritatem, possit uti verbis duplicibus et simulatis, quod non facit ad propositum ; neque enim per hæc verba necessario intelligendæ sunt orationes restrictæ, ut patet, quidquid gratis dicat Emonerius. Exponitur Pelbartus.

Citat præterea Adrianum, Cajetanum et Joannem Medinam, sed illi manifeste loquuntur de restrictione, quæ ex natura rei, vel verborum, vel circumstantiarum significatur sufficienter, de qua restrictione hîc non agimus, unde non favent adversariis. Imo Cajetanus expresse negat restrictiones mentales 2. 2. *q.* 89. *art.* 7. et licet eum intelligat Emonerius de restrictione non significata ullo modo verbis, hoc nobis sufficit, qui talem solam licere negamus, et eodem modo exponi possunt majori ex parte, cæteri quos citat ex Theologis, ex quibus tamen non diffiteor aliquos ipsi favere. 117. Explicantur Adrianus, Cajetanus, Joannes Med.

Post Theologos speculativos citat *cap.* 15. plures morales, ex iis tamen Joannes Nider nec favet quidem, cum solum concedat hanc responsionem interrogato, ubi sit injuste quæsitus ad mortem : *Creditis quod si ipse esset hic, ego dicerem vobis ?* Ex cæteris plu-

res explicari possent de oratione restricta, significata exterius restrictione, sed nimis longum esset de quolibet in particulari discurrere.

Idem est judicium meum de Jurisconsultis, quos citat *n.* 17. quorum primus, nempe Hostiensis, non facit in toto suo discursu ullam prorsus mentionem de oratione restricta, sed de re amphibologica, non restricta.

118. Post auctoritates, quibus opposita conclusioni sententia fulciri possit, nunc nobis opponenda sunt momenta rationum quibus nititur.

Prima objectio rationis. Prima ratio est, quod nostra sententia tollat viam, qua multa mendacia vitari possunt, et consequenter dum nos conamur retrahere ab æquivocationibus restrictis, demus occasionem committendi multa mendacia; ergo.

Responsio. Respondeo hanc objectionem non posse urgeri contra nos, nisi ostendatur quod non mentiatur quis utendo oratione restricta; nam si talis oratio sit mendacium, ut nos putamus, eo ipso quo tollimus illam, tollimus viam latissimam mentiendi, quam adversarii aperiunt, et dum retrahimus ab illa, retrahimus a mendacio. Adversarii vero concedendo usum orationis restrictæ ut vitentur mendacia, nihil aliud faciunt quam incidere in Scyllam, (ut dicitur) dum volunt vitare Charybdem, nam concedunt aliqua mendacia, ut declinentur alia. Unde in forma nego sequelam antecedentis. Quod si dicas in aliorum sententia consuli multum conscientiæ hominum, et dari ipsis viam, qua possent absque peccato multa facere, quæ alias facerent cum peccato; in nostra autem sententia oppositum fieri, atque adeo nostram sententiam esse longe difficiliorem opposita. Respondeo, totum quidem verum esse, sed non propterea tamen nostram esse postponendam, nam non debemus ad consulendum conscientiis, nec ad facilitandam viam non peccandi, asserere aliqua non esse peccata, nisi aliunde quam illa facilitate constet nobis quod non sint peccata, alias certe potuissemus dicere quod mendacia ipsa manifesta non essent peccata, quia id dicendo efficeremus ut multi non peccarent mentiendo, qui alias peccarent; et similiter potuissemus dicere quod cætera peccata omnia non essent peccata, et sic dicendo facilitaremus viam non peccandi, seu daremus occasionem vitandi multa, et gravia peccata, quæ committi quotidie solent, et non committerentur, saltem formaliter, si proponeretur quod non essent peccata.

Ex... Secunda ratio est, qua utitur Navarrus *in cap. Humanæ aures q.* 1. *n.* 2. et probabilem fatetur Suarez *lib.* 3. *de Jur. c.* 10. *n.*7. Consistit autem in hoc: Quemadmodum datur terminus mixtus ex vocali et mentali, ita etiam dari potest oratio mixta constans partim ex conceptu interno: ergo si oratio sit vera, ut componitur ex illis duabus partibus, licebit ea uti. Sed oratio restricta, quæ negatur licere in conclusione, est hujusmodi oratio. ut patet; ergo licet, et consequenter conclusio est falsa. Hæc ratio merito displicet ipsemet Emonerio, et ad eam breviter respondeo, quamvis daremus dari talem orationem unam mixtam, non inde tamen sequi, quod liceat ea uti. Unde in forma nego consequentiam. et dico quod licet utens oratione restricta habeat interne apud se unum conceptum mentalem verum correspondentem isti orationi restrictæ mixtæ ex

verbis et conceptibus, quem conceptum verum si exprimeret, verum loqueretur; tamen non exprimit illum conceptum verum, sed exprimit conceptum falsum quia solum exprimit illud, quod verba significant ex se et circumstantiis, illud autem, ut suppono, est falsum. Confirmatur hoc, quia si quis diceret, homo est lapis, volens significare per hoc quod esset animal, modo sciret illam vocem *lapis* secundum hominum acceptionem non habere illum sensum, vere mentiretur, aut saltem peccaret, quia licet conceptus, quem ille vellet significare, esset verus, tamen illum non significat, sed conceptum falsum; ergo quantumvis dicens quod Petrus non sit domi, quem tamen scit esse domi, velit significare quod non sit domi, ut faciat chimæram, mentietur tamen, aut saltem peccabit, quia oratio illa non habet ex acceptione communi significare hoc, sed solum quod Petrus non sit domi.

Tertia ratio est ipsiusmet Emonerii, quam proponit *cap.* 20. *num.* 3. hoc modo: Dimidiata illa conceptus expressio, quæ fit ab utente oratione restricta, vel esset illicita, quia non est expressio totius conceptus veri, quem loquens habet interne, vel quia est expressio contra mentem loquentis, vel quia est contra jus audientis, tollitque simplicitatem et candorem conversationis humanæ; sed non est illicita ex ullo ex his capitibus, urgente causa sic loquendi; ergo non est tum illicita ullo modo. Minorem, in qua est difficultas solummodo, probat quoad primam partem quia non potest ostendi unde oriretur illa obligatio exprimendi totum suum conceptum. Probat etiam quoad secundam partem, quia sic loquens habet talem conceptum in mente, quem exterius profert, licet etiam habeat alium conceptum præterea, quem celat; ergo non loquitur contra mentem. Probat eamdem minorem denique quoad tertiam partem, aliquantulum fusius; summa est, quod jus alterius non obliget quempiam ad significandum totum conceptum, quando inde sequeretur grave detrimentum loquentis aut aliorum.

Respondeo breviter, negando minorem pro secunda parte, quia non habet in mente illum conceptum, quem exprimit; qui enim externe tantum dicit quod Petrus non sit domi, quem scit esse domi, solum exprimit quod non sit domi simpliciter, non autem habet interne talem conceptum, sed potius oppositum; scit enim ipsum esse domi simpliciter, licet habeat alium conceptum quod non sit domi, ut faciat chimæram. Quod si dicas in hoc ipso conceptu, *non est domi ut faciat chimæram*, includi quod non sit domi, ut propterea eum, qui id scit, habere necessario conceptum quod non sit domi, quia qui habet totum, habet partes in ipso inclusas, atque adeo eum non loqui contra mentem. Contra est quod si hoc sufficeret ad excusandum a mendacio, nunquam posset quis mentiri, per orationem saltem affirmativam, nam qui dicit quod Petrus est domi, quem scit non esse domi, habet interne conceptum quod Petrus non est domi, et in hoc conceptu, tam bene includitur: *Petrus est domi*, quam in conceptu quo dicit quis interne: *Petrus non est domi, ut faciat chimæras*, includitur conceptus ille quod Petrus sit domi; ergo dicendo quod Petrus est domi, non dicit con-

121. Responsio. Utens oratione restricta, non habet interius talem conceptum, qualem significat, sed oppositum.

Rejicitur. Alias nunquam quis mentiretur.

Quid requiritur ut aliquis loquatur contra mentem. tra mentem. Itaque ut aliquis dicat contra mentem, sufficit quod significet externe aliquod judicium completum et absolutum, quale interne non habet; sic autem se habet qui loquitur restricte, ergo si non liceat loqui contra mentem, non licet sic loqui.

122. Confirmatio. Confirmatur, quærendo an qui haberet hos duos conceptus internos: *Petrus est domi*, et *Petrus non est domi ut faciat chimæras*, posset, si vellet, mentiri, dicendo quod non esset domi. Si dicas quod non id videtur absurdum et contra omnium sensum; si sic, ergo potest mentiri, quamvis non ita loquatur contra mentem, quin habeat interne conceptum talem qualem exprimit in sensu adversariorum. Si dicas quod ipse possit mentiri, quia posset intendere ire contra conceptum verum absolutum, quem haberet interne, licet non iret contra alium conceptum. Contra, ut dixi supra, intentio mentiendi licet sit peccaminosa, non tamen est mendacium; neque enim qui intendit mentiri, eo ipso mentitur, nisi ultra intentionem procedat ad actum, eundo contra mentem ergo ab intentione eundi contra mentem habet ille mentiri præcise, sed ab aliquo alio. Quæro quid est illud aliud a quo habet actu ire contra mentem ille, de quo loquimur? Et sane non credo aliud assignari posse, quam quod ille protulerit orationem significativam judicii absoluti, quod non habet in mente, sed potius oppositum; sed qui utitur oratione restricta, de qua agimus, profert talem, ergo mentitur.

Confirmatio 2. Confirmatur secundo per dicta superius, quia intendens significare per hanc orationem, *homo est lapis*, cum intelligit significationem communem verborum, quod esset rationalis, mentiretur, et tamen non intenderet significare conceptum falsum; ergo intentio significandi conceptum falsum, non est quæ facit ut quis mentiatur, loquendo de alia intentione distincta ab intentione proferendi orationem, quam scit significare falsum.

Itaque mentiri prorsus nihil aliud videtur, quam proferre orationem, quam scit esse solummodo significativam conceptus falsi; unde cum loquens restricte, talem proferat, videtur mentiri.

Hinc autem potest negari eadem minor propositæ rationis, quoad primam partem, quia licet non habeat quis obligationem exprimendi totam mentem, quando non exprimendo eam totam, non loquitur contra mentem: tamen quando, nisi exprimat totam necessario, it contra mentem. habet obligationem exprimendi totam mentem. Quare si quis conciperet Petrum esse album et bonum, vellet hunc conceptum totum significare, cum diceret: *Petrus est albus*, posset desistere absque peccato, etiam sine ulla causa, quia et illa ipsa oratio non est falsa, et nihil urget ipsum ad exprimendam reliquam partem. At si vellet dicere: *Deus non est Angelus*, non potest data opera solum dicere: *Deus non est*; sed teneretur adjungere Angelus, aut aliquid aliud, quod faceret propositionem veram, aut saltem significare aliquo modo quod volebat aliquid aliud adjungere, quia sine adjuncto aliquo tali, propositio esset falsa et habet quis obligationem non proferendi voluntarie et significative propositionem falsam, nisi quando significaret ipsemet aliquo modo quod non protulerit integram propositionem.

Ad confirmationem et declarationem majorem prædictæ, etiam solutæ rationis, addit Emonerius hunc discursum : Si quis interrogatus a judice injuste, an fecerit aliquam rem quam fecit, sed non tenetur fateri, responderet : *Non feci talem rem, prout adstrictus obligatione respondendi*, verum diceret. Sed si idem responderet : *non feci*, non additis illis aliis verbis, idem diceret, ac quod diceret iis additis ; ergo sicut iis additis diceret verum, ita etiam iis non additis diceret verum, et consequenter oratio restricta non est mendacium, nec ea utens mentitur. Probat minorem, quia ex circumstantiis illius interrogationis sufficienter innotescit quod ipse sic respondeat in illo sensu, et quoties ex uno verbo significatur sufficienter aliquid, non est necessarium addere alia verba. Exemplum dat Emonerius, in eo qui solet frumentum vendere, et non habet amplius ullum, quod sit venale, licet habeat quod retinere vult ad proprios usus, is, si quæratur ab ipso, an habeat frumentum, potest absolute et simpliciter dicere quod non habeat, intendendo quod non habeat frumentum venale ; nec est necesse ut addat illa verba : *non habeo quod vendam*, nam ex circumstantiis id intelligitur eum velle sufficienter.

Hoc exemplum tradit universaliter, ad omnes locutiones restrictas, quæ fiunt cum debita causa ; existimat enim quod quemadmodum intelligitur ex circumstantia hujus responsionis, quod intelligat de frumento venali, ita semper quoties quis loquitur, aut dicit aliquid esse vel non esse, debeat intelligi quod id non dicat, nisi in sensu aliquo vero, sive illo, quem exprimit, sive alio, quem mente premit, et non tenetur ob legitimam causam exprimere. Unde videtur sibi conciliare in re Auctores secundæ et tertiæ sententiæ, quia dum Auctores secundæ sententiæ affirmant licere restrictionem, quando significatur aliquo modo exterius, et dum Auctores tertiæ sententiæ negant licere restrictionem, nisi quando est causa legitima, quandoquidem quoties est causa legitima, toties secundum Emonerium, significatur restrictio exterius, sequitur manifeste quod utrique auctores conveniant in re, in casibus in quibus licet et non licet restrictio.

Ad hanc confirmationem imprimis 125.
dico esse mihi certum quotiescumque ex circumstantiis personarum aut negotii intelligitur ex communi acceptione vocum quod aliquis loquatur cum aliqua determinata restrictione, non significata per verba præcise, et secundum se considerata, non esse necessarium significare verbaliter talem restrictionem et orationem sic restrictam licere, eamque nihil habere commercii cum mendacio ; hac enim ratione sufficienter significamus conceptum nostrum verum, nec significamus conceptum falsum ulla ratione ; nam licet oratio vocalis, quam proferimus, sit falsa secundum se, determinatur tamen ad aliam significationem per illas circumstantias, quam eamdem ob rationem utimur, et bene orationibus imperfectis, si secundum se considerarentur, quia scilicet determinantur sufficienter ex circumstantiis aliquibus ad significandum perfecte non minus quam si ipsæmet perfectæ essent ; sic si aliquis quærat an Petrus sit domi, bene respondemus,

non, aut *est*, quia licet illa verba ex se non significent Petrum esse, aut non esse domi, tamen ex circumstantia talis interrogationis sufficienter determinantur ad significandum non minus quam si diceremus : *Petrus est domi*, aut *Petrus non est domi*, imo quia sic determinantur, non tam commode quis responderet interroganti, an Petrus esset domi, dicendo : *Petrus non est domi*, quam dicendo *non* solummodo, ut patet ex communi modo loquendi.

126. Unde libenter fateor quod venditor ille frumenti, de quo in exemplo, possit licite et apte interroganti an habeat frumentum, respondere quod non, licet habeat frumentum necessarium ad suos proprios usus, et non venale, quia revera ex communi modo loquendi ista negatio habet sensum illum de frumento venali, sicut et interrogatio illa, nisi addantur aliquæ aliæ circumstantiæ, ob quas daretur intelligi quod non sic esset intelligenda, sed alio modo.

At si interrogaretur an haberet frumentum venale, et responderet negative, intelligendo quod non haberet frumentum venale interroganti, licet haberet illud venale aliis, existimo quod splendide mentiretur, quia interrogatio illa non intelligitur ex communi modo loquendi de frumento venali interroganti, sed simpliciter de venali ; unde etiam responsio de tali intelligenda venit, atque adeo est falsa et illicita.

Responsio directa ad præmissam confirmationem.

Unde directe ad propositum respondeo in forma ad confirmationem, concedendo majorem, et distinguendo minorem, si verum est quod supponit probatio minoris, intelligi sic responsionem ex ejus circumstantiis, concedo minorem, et nego id esse contra conclusionem, aut ad sensum controversiæ, quæ non est de oratione restricta, cujus restrictio ex circumstantiis innotescit ; sed de ea cujusrestrictio non sic innotescit, si id non sit verum, nego minorem. An autem sit sic verum, necne, non incumbit mihi definire ex obligatione confirmationis præmissæ. Sed dico quamvis id verum esset, non esse tamen idem dicendum in omni occasione restringendæ orationis, ut vult Emonerius, sed de hoc ulterius postea.

Quarta ratio, quam adducit Emonerius c. 21. pro usu locutionis restrictæ contra nostram conclusionem, est ab incommodis, quæ alias imminerent, et solummodo vitari possent communiter tali locutione, ob quæ sane incommoda Auctores quasi coacti sibi videbantur admittere illas orationes restrictas. Primum incommodum est, quod alias non possit quis cavere manifesto periculo carissimi amici aut patris, cum scilicet quæreretur ab interfecturo, utrum esset esset domi, aut ubi esset ; si enim non negaret eum esse domi, aut scire se ubi esset, intelligendo ad dicendum interfectori, sed vel fateretur directe veritatem, vel taceret, aut responderet disparato modo, manifestum esset periculum, quod aut amicus vel pater interficeretur, aut ipsemet, nisi directe responderet. Secundum incommodum esset, quod uxor adultera, interrogata a marito interfecturo eam, si veritatem falla sit, aut non respondeat directe, an commiserit adulterium, non possit vitare

mortem aut mendacium. nisi posset respondere se non commisisse adulterium, intelligendo ad dicendum ipsi ; mortem quidem si fateatur veritatem, aut non respondeat directe ; mendacium autem si respondeat directe se non commisisse, nihil subintelligendo per restrictionem, aut etiam subintelligendo aliquid, si locutio sic restricta sit mendacium.

Tertium incommodum est de reo inique interrogato, an aliquid fecerit, quod revera fecit, qui si fateatur verum aperte, inferetur ei supplicium ; si non, inique licet, afficietur tormentis ipsa morte gravioribus, quo malorum labyrintho facile extricare se posset, utendo locutione restricta, et nullo alio modo.

Quartum incommodum est Confessarii, qui interrogatus de peccato aliquo in confessione audito, an scilicet illud unquam in confessione audiverit, nisi respondeat directe, interficiendus sit ; et si respondeat directe se audivisse, sit fracturus sigillum Confessionis ; mentiturus autem si directe neget se audivisse.

Ad hæc privata incommoda addi possunt multa etiam publica, sed unum tantum specificare sufficiet, nimirum si quis Reipublicæ Consiliarius, cui arcana quædam maximi momenti, ex quorum occultatione Reipublicæ salus dependeat, commissa sunt, interrogetur an noverit talia arcana, et statim interficiendus sit, nisi directe respondeat absque ambagibus : *novi*, vel *non novi*, quid faciat ? Si dicat, *novi*, jam Rempublicam supremo exponet, ut suppono, periculo ; si dicat : *non novi*, nihil subintelligendo, mentietur, imo et mentietur etiam in nostra sententia, aut saltem peccabit, si dicat, *non novi*, subintelligendo restrictionem mentalem ; sed si liceret uti locutione restricta, et Rempublicam, et se etiam tam a morte corporis, quam a morte animæ, et quocumque peccato indemnem servabit.

Hæc ergo, et similia gravissima tam publica quam privata incommoda, quæ vitari non possunt, nisi mediante locutione restricta, vel sola sufficere deberent, ut usus talis locutionis licere dicendum esset.

Sed certe ex dictis supra circa mentem Augustini de restrictionibus facilis est ad hanc objectionem responsio, nec enim fere graviora sunt hæc incommoda, quam quæ ipsemet Augustinus sibi tum imposuit, unde ad hæc responsiones ipsius ad illa accommodari possunt. 130. Responsio 1.

Respondeo ergo primo generaliter, nisi ostendatur locutionem restrictam non habere neque talem malitiam, qualem habet mendacium, neque malitiam aliquam intrinsecam, ut habet mendacium, sive ejusdem, sive diversæ rationis, vitationem prædictorum incommodorum, et quorumcumque aliorum, non sufficere ut licitus dicatur usus locutionum restrictarum ; nam quemadmodum si vitari non possent nisi per mendacium, nemo diceret mendacium licere in casibus, in quibus occurrerent prædicta incommoda, ex eo quod mendacium supponatur intrinsece et indispensabiliter esse malum, ita etiam qui putat locutionem restrictam esse mendacium, aut habere malitiam tam necessario et inseparabiliter annexam quam men- Nulla incommoda excusant locutiones restrictas, sicut nec ipsa mendacia.

dacium, consequentissime dicet non licere talem locutionem, quantumvis, nisi ea mediante non possent vitari prædicta, et quæcumque alia incommoda. Si autem ostendatur semel quod locutio restricta non habeat inseparabilem malitiam, quemadmodum habet mendacium, tum non erit difficultas quin licere possit ad vitanda prædicta incommoda ; nihil enim tum impediret. Non ergo probatur sufficienter, meo judicio, usus restrictæ locutionis per prædicta incommoda, nisi aliunde constaret quod non esset intrinsece malus ; id autem aliunde non constat, nisi ex aliis præmissis rationibus et auctoritatibus, quas abunde solvimus ; ergo hæc probatio ex incommodis non urget nostram sententiam. Sed breviter dici potest illa incommoda non esse vitanda, nisi possint vitari alio modo, quam per orationem restrictam, aut mendacium.

131. Quæ sunt intrinseca mala nullo modo possunt fie i bona.

Nam, ut optime Augustinus contra mendacium cap. 7. *sed ea quæ constat esse peccata, nullo bonæ causæ obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda sunt.* Quod cum probasset fusius, ibidem subjungit : *Quod enim sceleratissimum facinus, quod turpissimum flagitium, quod impiissimum sacrilegium non dicatur posse fieri recte atque juste, ut in eo perpetrando non solum supplicia nulla timeantur, sed sperentur et præmia, si semel concesserimus in omnibus malis operibus hominem non adeo quid fiat, sed quare fiat, esse quærendum, ut quæcumque propter bonas causas facta inveniuntur, nec ipsa mala esse judicentur.* Unde etiam in toto fere discursu istius libri, cum opponeret sibi Augustinus ex sententia eorum, contra quos arguebat, quod per perpetrationem mendacii possent vitari aliqua incommoda, et procurari emolumenta, semper respondebat quod similiter per perpetrationem furti et adulterii, ac aliorum criminum possent etiam vitari incommoda, et procurari emolumenta, et quod tamen non propterea ullus dicere posset quod liceret talia facere, et hinc inferebat quod similiter non licebat mendacium, quamvis illa incommoda per ipsum vitari possent, et procurari commoda, cum tamen si cognovisset usum restrictæ locutionis, facile posset ostendere quomodo possent vitari illa incommoda absque mendacio.

Respondeo secundo directius, nisi possint vitari illa incommoda per locutionem amphibologicam, aut declinationem responsionis, aut responsionem impertinentem, aut aliquo modo quam per locutionem restrictam, aut mendacium, non debere caveri ista incommoda, sed illa esse relinquenda Deo, in quo si quis spem collocaverit, non dubito quin pro sua bonitate et misericordia, sit iis incommodis remedium illud adhibiturus, quod magis opportunum est nolenti ex veritatis et non offendendæ divinæ majestatis amore, ea cavere per locutionem restrictam, aut mendacium ; et nunquam potius quam in similibus occasionibus urgere putarem præceptum spei secundæ virtutis Theologicæ.

Et hoc etiam videtur satis insinuare Augustinus *supra cap.* 17. ubi cum proposuisset responsionem quamdam veram, quam Raab daret iis,

quos fefellerat, et opponeret sibi quod interficeretur si sic responderet, et etiam quod forte invenirentur exploratores, subjungit : *Et ubi ponimus voluntatem ac potestatem Dei, an forte non poterat et illam, nec civibus suis mentientem, nec homines Dei prodentem, et illos suos, ab omni pernicie custodire.* Et ad confirmandam hanc spem proponit exemplum ex Scriptura, *Genes.* 19. ubi Deus miraculose custodivit Loth a Sodomitis volentibus per eum habere hospites Angelos, quos acceperat, et quos non negaverat domi suæ esse, quia nolebat mentiri, cum tamen posset forte mentiendo excusare omnem illam vim, quam intentabant Sodomitæ non minus quam excusavit Raab suo mendacio ulterius scrutinium domus suæ. *Nisi forte*, inquit Augustinus, *obliti sumus hoc fuisse in Sodomis factum ubi masculi in masculos nefanda libidine accensi, nec ostium domus in qua erant, quos quærebant, invenire potuerunt, quando vir justus in causa omnino simillima pro suis hostibus mentiri noluit, quos esse Angelos nesciebat, et vim morte pejorem ne paterentur timebat. Et certe poterat talia respondere quærentibus qualia in Jericho mulier illa respondit, nam prorsus similiter et illum interrogando quæsiverunt ; sed homo justus noluit pro corporibus hospitum animum suam suo mendacio maculari.*

Et subjungit quod ad totum hoc argumentum ab inconvenientibus valde conducere potest : *Faciat ergo homo etiam pro temporali hominum salute quod potest, cum autem ad hunc articulum ventum fuerit, ut tali salutis consulere, nisi peccando, non possit, jam se existimet non habere quod faciat.* Nisi ergo constet orationem restrictam non esse peccatum, non est adhibenda fides ad ulla incommoda vitanda, sed tum illorum incommodorum cura divinæ committenda est providentiæ.

Ex duobus autem incommodis, quæ in aliquibus ex prædictis casibus imminerent, mortis nempe propriæ, aut revelandi crimen auditum in confessione, vel prodendi arcana Reipublicæ, mortis propriæ periculum esset sine dubio postponendum illis aliis incommodis ; unde potius deberet quis pati mortem, quam fateri se aliquod peccatum determinatum audivisse in confessione, aut prodere arcana Reipublicæ, ut omnes fatebuntur. *Mors propria potius sustinenda quam revelandum peccatum in confessione auditum, aut revelanda secreta gravia reipublicæ.*

Dices paucissimos reperiri posse, qui non volunt potius peccare, quam exponere se tam manifesto periculo mortis. *Replica.* Respondeo, si hoc ita sit, paucissimos esse qui non peccabunt. *Responsio.*

Instabis, sed melius esset dare eis viam, qua possent vitare peccatum ; talem autem dant adversarii, concedendo usum orationum restrictarum, nos vero negantes talem usum, non damus talem viam. *Alia replica.*

Contra, si melius esset ipsis dare talem viam, deberemus dicere quod non peccarent mentiendo, quia si essent semel possessi hac doctrina, facile vitarent incommoda illa sine peccato. Itaque quemadmodum adversarii negarent esse melius dare ipsis viam evadendi ista incommoda per licentiam mentiendi, nos dicimus etiam non esse melius dare ipsis talem viam per licentiam orationis restrictæ ; sola enim illa via est danda, quæ *Rejicitur.*

potest iniri absque peccato ullo, talis secundum nos non est via orationis restrictæ, sicut nec est secundum ullos via mendacii.

134. Responsio 3. ad illud de Confessario et reo. Confessarius absolute interrogatus an aliquid novit auditum in confessione, potest negare. Idem est de reo injuste interrogato et de teste.

Respondeo tertio particularius, quotiescumque aliquid quæritur a Confessario, aut reo, vel teste, in publico examine absolute et simpliciter, si sit res, quam confessarius solum novit in confessione, aut quam judex non possit, qua talis peteret, posse et Confessarium et testem absolute dicere se non scire tale quid, et etiam si opus esset id negare cum juramento, nam ex communi omnium acceptione, interrogationes quæ fiunt Confessario circa cognitionem alicujus rei, intelliguntur de cognitione, quam aliunde, quam ex confessione scit ; et interrogationes, quas faciunt judex et ministri justitiæ, intelliguntur esse interrogationes competentes ipsis juxta præscripta legis ; unde et responsiones etiam ex communi usu intelliguntur esse proportionatæ interrogationibus, ita ut quemadmodum interrogatio facta Confessario, an scilicet cognovit aliquam rem, habet hunc sensum, an cognovit illam rem extra confessionem, eodem modo responsio, qua diceret quod non, habeat similiter hunc sensum, quod non cognovit extra confessionem, qui est verus, atque adeo licitus : et quemadmodum interrogatio facta a judice, teste, aut reo, an scilicet cognoverit, vel fecerit tale quid, habet hunc sensum, an cognoverit vel fecerit illud, sicut debeat illud interroganti tum fateri ; similiter responsio habeat hunc sensum, quod non cognoverit, vel fecerit, sic ut teneatur illud ei sic interroganti fateri. Itaque quemadmodum in casu venditoris frumenti, de quo supra, si quis quæreret ab ipso an habeat frumentum, id intelligendum esset, non de frumento quomodocumque, sed de frumento venali, ita in his casibus, interrogatio intelligenda est non de cognitione rei simpliciter et absolute, sed de cognitione rei, cum limitatione præmissa, quare qui responderet negative ad illas interrogationes subintelligendo in mente sua rem cum illis limitationibus, non uteretur oratione restricta, de qua agimus in conclusione, quia ipsa restrictio ex communi usu ab illis circumstantiis significaretur abunde, ita ut non esset opus verbali expressione ulteriori ejus. Non loquimur autem in conclusione, ut sæpe dixi, de restricta oratione hujusmodi, sed de ea cujus restrictio non esset significata sufficienter secundum communem acceptionem. In hoc sensu intelligo plures ex Doctoribus, qui videntur significare usum orationum restrictarum esse licitum, et præsertim qui illum concedunt in casu rei aut testis injuste examinatorum, et Confessarii interrogati de crimine audito in Confessione.

Ad hæc adjungo quando aliquis absolute et simpliciter quærit aliquid, nisi determinet in interrogatione quod velit illud scire quacumque ratione, sive peccando, sive non, intelligendum esse eum sic, ut non velit illud scire, si non potest id scire absque peccato, quia universaliter præsumendum est quod homines non sint mali, nec operentur male, nisi sufficienter appareat quod sint tales, aut quod taliter operentur. Unde si aliquis peteret a me, ut irem cum ipso quocumque vellet, posset absolute et simpliciter id promittere, sed si postea si-

Q pos uti ne t pra n con

gnificaret se velle ut irem ad domum pestis, aut meretricis, non deberem ire, nec ullus me æstimaret propterea violare promissionem, quia promissio ab omnibus intelligeretur prudentibus cum limitatione ad res, quæ possent fieri absque peccato. Præterea, si aliquis interrogaret absolute et simpliciter, an cognoscerem aliquid, ex eadem ratione omnes prudenter intelligerent quod non vellet illud scire cum magno aliquo respondentis detrimento, sed quod intenderet illud scire, ita ut non tenderet in tale detrimentum. Unde et responsio sic etiam intelligenda veniret, ita nimirum ut si negaret interrogatus se tale quid scire absolute et simpliciter, omnes prudentes existimarent quod id non sciret, ita ut posset illud dicere absque gravi detrimento, nisi aliud ex aliquibus circumstantiis constaret.

Ex his patet quod universaliter quoties peccaret quis interrogatus simpliciter respondendo sine restrictione, aut quoties incurreret magnum detrimentum, liceat ipsi uti oratione restricta, et quod restrictio significetur sufficienter ex circumstantiis interrogationis, quæ debet haberi de interrogante, nisi aliud constet, atque adeo quod talis restrictio non præjudicet nostræ conclusioni, et juxta hoc intelligendum puto esse Coninckum *disp.* 10. *de actibus supernaturalibus dub.* 3. *n.* 51. *et* 52.

At his non obstantibus nullo modo existimo posse quem uti responsione restricta in ullis casibus, in quibus significat interrogans se excludere restrictionem, quamvis revera alias teneretur eam excludere. Unde si judex quærat, an reus fecerit tale quid ulla ratione, sive sic ut debeat, aut possit aliud fateri, sive sic ut non debeat, nec possit, et sive ipsemet judex habeat auctoritatem interrogandi, sive non habeat; existimo tum reum non posse negare cum illa restrictione, *ita aut possim dicere*, aut, *ita ut debeam*, quia illa restrictio ex suppositione talis particularis interrogationis intelligitur exclusa ex communi omnium acceptione; quemadmodum in casu venditoris frumenti, licet si quis peteret absolute an haberet frumentum, cum non haberet vendibile, licet haberet non vendibile, posset respondere quod non; tamen si interrogaretur an haberet ullo modo frumentum, sive vendibile, sive non vendibile, non posset respondere, *non habeo*, quia ex natura interrogationis præcludebatur illa restrictio de vendibili. Similiter si quis quæreret a Confessario, audivisti ne, aut ut homo, aut ut minister Dei, aut vices ejus gerens tale peccatum in confessione hesterna a tali homine, sive possis, aut tenearis illud dicere, sive non, non credo quod possit dicere, quod non audivit illud, modo illud audiverit, quia restrictiones, quas alias adhibere posset ex simplici interrogatione, et præsertim illæ, quas communiter adhibere solent, nempe *non audivi. ita ut tenear, aut possim dicere, non audivi ut homo, non audivi ut subditus*, sunt præclusæ per ipsammet interrogationem sic limitatam, ita ut nemo prudens possit intelligere ex circumstantiis illius interrogationis quod locutio ejus esset restricta illis restrictionibus.

Quando non possit reus injuste interrogatus uti oratione restricta.

Quando item Confessarius non possit uti restrictione.

Et sane si id liceret supposita tali interrogatione, in casu confessionis, aut rei, liceret etiam universaliter in

omni occasione, in qua peccaret quis confitendo veritatem uti restrictione, et universaliter illa restrictio in omni tali occasione esset tam sufficienter nota ex circumstantiis interrogationis, ac esset in casu hoc Confessarii.

Si liceret restrictio in casu Confessarii et rei, liceret etiam ubicumque peccaretur fatendo simpliciter veritatem.

Unde in hoc convenio cum Emonerio, quod minus consequenter discurrant ii Theologi, qui concedunt usum restrictionis in casu confessarii et rei, et non concedunt illum universaliter in omni casu, in quo peccaretur confitendo veritatem sine restrictione, imo si liceret eam adhibere in casu Confessarii interrogati cum limitationibus a me propositis, omnino liceret ea uti omni prorsus casu, in quo sequeretur notabile detrimentum, si quis ea non uteretur, sive posset exponere se illis nocumentis, sive non absque peccato.

Nulla est differentia inter illas restrictiones, sic ut possum et sic ut debeam dicere.

Nec satis intelligo differentiam illam, quam adhibet Malderus in tractatu de abusu restrictionum mentalium *cap.* 10. *sect.* 2. inter has duas restrictiones, quæ conjungi possunt, et solent interne cum responsione negativa : *nescio* nempe, *sic ut debeam dicere*, et *sic ut possim dicere*, quasi prima liceret in casu aliquo, in quo altera non liceret, non enim dubito quin in quocumque casu in quo possit quis vere dicere : *nescio sic ut possim dicere*, possit etiam vere dicere : *nescio sic ut debeam dicere*, nam quando non potest quis aliquid facere, non debet illud facere ; unde in quocumque casu potest quis habere in mente hanc restrictionem, *sic ut possim*, potest etiam habere alteram, *sic ut debeam*. Imo et quotiescumque potest quis dicere vere, *nescio sic ut debeam dicere*, potest etiam dicere : *nescio sic ut possim commode*, quia debet non uti restrictione mentali, nisi in casu in quo non possit quis commode sine detrimento ea uti, et consequenter quoties potest habere hanc restrictionem : *nescio ut debeam dicere*, potest habere alteram *nescio ut possim*.

Non etiam intelligo differentiam aliam, quam assignat Sotus de detegendo secreto *in* 3. *q*. 3. *et lib*. 5. *de Just*. *q*. 9. *a*. 2. inter restrictiones, quæ fierent mediantibus verbis dicentibus ordinem ad loqui, et non dicentibus, quasi licerent restrictiones cum illis primis verbis, et non cum secundis, ita scilicet ut qui interrogaretur homicida, an fecerit homicidium, non posset dicere, *non feci*, subintelligendo sic, ut tenear illud fateri ; si vero interrogaretur an sciverit quis interfecerit, possit dicere, *non*, subintelligendo, sic ut debeam dicere ; non intelligo, inquam, hanc differentiam, nec dubito quin in quocumque casu liceat uti una restrictione, liceat etiam et altera ; nec credo ullum esse qui ex natura horum verborum, *nescio quis fecit*, potius intelligat, aut intelligere possit restrictionem illam, *ut dicam*, quam ex verbis, *non feci*, *non est domi* ; unde ruit fundamentum Soti, nempe quod ex communi hominum usu subintelligeretur illa restrictio in verbis quibusdam, et non in aliis. Adde necessitati illi, ob quam Auctores recurrant ad restrictionem, ut vitent scilicet præmissa incommoda, non satisfieri posse per restrictiones illas solas, quas admittit Soto, quia interrogantes possent facillime urgere ad responsionem in verbis illis, quæ dicit Soto esse incapacia restrictionis.

Quod si quæras, quid ergo faciendum sit testi aut reo, quando injuste

examinantur a judice excludente per modum interrogationis restrictiones? Respondeo ipsos respondere posse se non teneri alio modo, quam secundum formam juris respondere; secundum autem formam juris se negare quod fecerint; et quod si urgeantur ulterius, non debent ulterius respondere, sed repetere prædictam responsionem, aut tacere, vel divertere sermonem semper ad alia, et rogare ut agatur secum juridice, cæteraque committere Deo, quæ est doctrina Doctoris 4. *dist.* 15. *quæst.* 4.

Idem dico de Confessario, si interrogetur juridice, quamvis huic semper respondendum putarem, si interrogaretur an audiverit tale quid in confessione, se quæ audiverit in confessione nec debere, nec posse dicere, nec dicturum, etiamsi ad mortem esset damnandus, tale crimen, quamvis illud audivisset. Imo circa hoc adverto mihi videri periculosum Confessario dicere se non audivisse tale crimen in confessione, quamvis revera illud non audiret, quia hoc ipsum videtur esse aliqua revelatio confessionis.

Præterea puto non esse consultum ut Confessarii significent se per confessionem continuam Petri, verbi gratia, cognoscere quod nunquam peccavit, aut nunquam se audivisse ab illo in confessione peccatum mortale, quia præterquam quod aliquo modo significaret confessionem alterius; adhuc pauci crederent illis, et darent occasionem aliis malis hominibus mentiendi in confessione, et non significandi sua peccata, ut scilicet idem diceretur a Confessario de ipsis, quod facerent talia vel talia opera bona, et quod non peccaverint, et sic reputarentur boni. Sed præcipue moveor ad hoc sentiendum, quia eo ipso quo Confessarius soleret dicere de aliquibus quod ipsi non peccaverint mortaliter, toto eo tempore quo ipse audivit eorum confessiones, et non diceret hoc de aliis, eo, inquam, ipso significaret quod alii peccaverint mortaliter, et sic revelaretur aliquo modo aliorum confessio; posset enim unusquisque formare apud se hunc discursum, cur ille Confessarius diceret Petrum sibi confitentem tanto tempore non peccasse mortaliter, et non diceret idem de Paulo, nisi quia Paulus est ipsi confessus aliqua peccata mortalia, non vero Petrus.

Itaque consultum omnino existimo Confessariis, ut non solum non agant de peccatis particularium personarum, sed nec etiam de virtutibus, tanquam in confessione cognitis; sed quantum ad scientiam habitam in confessione eodem modo se gerant respectu omnium, nec hos magis laudantes quam illos, sed de omnibus eodem omnino loquentes modo quo loquerentur, si eorum confessiones non excepissent.

Quod si pati deberent mortem, nisi ad mentem interrogantis categorice responderent, audivisse se a Petro tale peccatum in confessione, aut non audivisse, tum occurrit obligatio persecutionem, tormenta, et mortem ipsam subeundi, et si senes sint, aut debiles propterea que suo, et aliorum judicio tormentis sufferendi impares, sperandum tum est in Domino, qui non confundit, nec derelinquit sperantes in se, nec patitur nos tribulari supra id quod possumus. Illis autem recolendum esset illud Augustini lib. contra mendacium cap. 17. *Sed in-* 139.

Si non possent Confessarii absque oratione restricta respondere de peccatis acceptis in confessione, deberent pati mortem.

quies, ipsæ morerentur. At vide quid sequatur, morerentur enim cœlestis habitationis incomparabiliter ampliori mercede quam domus illæ, quas sibi fecerunt in terra, esse potuerunt. Morerentur enim futuræ in æterna felicitate, mortem perpessæ pro innocentissima veritate.

140. Replica. Dices, si Confessarius non negaverit absolute se audivisse in confessione crimen, de quo interrogatur, eo ipso intelligetur, aut saltem vehemens suscipio habebitur, quod istud crimen audivit, quia alias simpliciter negaret se illud audivisse; nec in hoc difficilem se præberet; ergo tenebitur id negare.

Responsio. Respondeo negando sequelam, si significet se non posse dicere, nec audivisse se, nec non audivisse, sive audiret, sive non audiret; fateor quidem si esset talis, qui negare soleret audivisse se in confessione, quæ non audivit, quoties interrogaretur de illis, tum vehementem daturum eum de peccato suspicionem, de quo interrogatus nollet respondere se id non audivisse. Unde ex hoc ipso capite confirmo quod dixi, non debere homines negare, aut asserere quidpiam, de quo interrogantur, tanquam de re intellecta in confessione, quia si ita se gerant in casu prædicto cum negaverint se posse respondere negative aut affirmative ad interrogationem, non dabunt ullam suspicionem de audito crimine, alias autem dabunt.

141. Quod faciendum uxori interrogatæ de adulterio. Quantum ad casum uxoris interrogatæ a viro de adulterio, commode respondebit istius modi interrogationem esse impertinentem, ac talem, cui ipsa non deberet respondere; et quod si ipsa esset conscia istius criminis, et negaret ipsum, non deberet fides ipsi adhiberi. Quæ enim uxor conscia talis criminis vellet illud fateri? Hæc etiam responsio esset commoda: Marite mi, cur me de hoc interrogas? putasne me aut ullam aliam talis criminis consciam, fassuram illud; an non scis quod talia crimina difficulter confiteamur ipsi Deo? quid ergo putas nos ea fassuras extra confessionem, et quidem maritis, quibus minime omnium ea vellemus esse comperta.

Hæc ergo, et simili aliquo modo absque mendacio, aut restrictione deberet se extricare, et si non posset, patienda essent omnia.

Ego ultro fateor paucissimas fore mulieres, quæ, quamvis consciæ criminis, de quo interrogantur a marito, non statim id negabunt se unquam fecisse, et si quæ sit, quæ id non negabit, de ea posse dici merito: *Quæ est hæc, et laudabimus eam, fecit enim mirabilia in vita sua*, quod de viro justo, et contemptore divitiarum *Eccles.* 3. dicitur. Sed sum etiam certissimus, quod cum sic interrogantur, vix aut ne vix quidem, recordentur æquivocationis aut restrictionis, sed splendide et simpliciter mentiantur, et negent fecisse se quod fecerunt. Nec id pro fragilitate humana mirum videri debet, cum in eo mendacio non esset, ut communiter supponitur, aliud peccatum quam veniale, et meliores Christiani aliquando peccent venialiter sine occasione tam urgenti, juxta illud: *septies in die cadit justus:* miraculum potius esset, si fragilis mulier non peccaret venialiter mentiendo officiose, ad vitandam tam gravem calamitatem, quam pati deberet si veritatem fateretur. Unde imprudentissime a maritis, aut aliis proponuntur illis tales quæstiones, cum

debeant esse moraliter certi, quod ipsæ, si consciæ sint, non fatebuntur veritatem. Nec minus etiam prudenter, sed magis impie adigunt ipsas aliquando ad jurandum quod tale crimen non sint perpessæ, nam neque verisimile est eas juraturas, ex veritate saltem, juxta mentem eorum, qui illud proponunt, et præterea datur ipsis valde urgens occasio pejerandi sine emolumento ullo.

Quod si in his gravissimis casibus uti locutione restricta non liceat, multo minus ea uti licebit in aliis minoris momenti, et præsertim communiter, et ad singulas fere interrogationes, in quibus, quamvis quis posset absque magno incommodo fateri veritatem, mallet tamen eam occultare. In quo sane deplorandus est nimius quorumdam abusus, et quod pejus est, instructio, cum quibus quod ad me attinet, non alio modo conversor, quam cum mere mendacibus me gererem, nihil prorsus credendo ipsis, quam quod mea non refert credere, quamvis falsum esset. Nec negari potest quin æque ipsis ac mendacibus in omnibus, quæ dicunt credendum aut discredendum sit, nam vix mendaces etiam solent absque aliqua causa mentiri, et quoad eos, quibus aliquis loquitur, perinde prorsus est quod is utatur, aut non utatur restrictione.

Ex hactenus dictis, in solutione præsertim argumenti deducti ex incommodis, quæ oriri possent, nisi licerent orationes restrictæ, cum causa sufficienti, habemus regulas faciles ad discernendum, quando liceat uti restricta oratione, et quando non.

Nam quoties in ipsa interrogatione, aut ex circumstantiis locutionis excluditur omnis restrictio, non licebit ea uti, ob quantumvis gravem causam; quoties autem non excluditur restrictio, sed quæritur aliquid simpliciter, tum vix regula universalis dari potest, sed ex natura personarum ac interrogationis, ac aliarum circumstantiarum facile colligi potest hîc et nunc in particulari, quando restrictio subintelligi potest sufficienter, et quando non.

Quoties quis potest uti oratione restricta absque peccato, toties potest jam confirmare jurejurando absque perjurio.

Ubi obiter advertendum, quod quoties quis uti potest locutione restricta absque peccato, aut mendacio, toties possit, si opus sit, absque perjurio jurare mediante tali restrictione. Unde si judex interroget a reo aut teste, an fuerit tale quid, quod non tenetur fateri, quia potest ex dictis simpliciter dicere quod non fecerit, poterit etiam jurare quod non fecerit illud, quæ est sententia communis Auctorum, et fundamentum ejus est obvium, quia potest quis absque perjurio confirmare quamcumque orationem veram, quando est necesse; sed ex dictis illa oratio est vera in illis circumstantiis, ergo potest confirmari juramento. Idem est de Confessario dicendum, quando interrogatur simpliciter, an cognoverit aliquod tale, vel audiverit, licet enim audiverit illud in confessione, quia potest absolute dicere quod non audivit tale quid, potest etiam jurare quod illud non audiverit, subintelligendo extra confessionem.

144. Quomodo juratus non æquivocare, potest æquivocare.

Ad hæc, Auctores tenentes licere usum restrictionum mentalium, quotiescumque est urgens causa iis utendi, dicunt quod quamvis quis juraret se non æquivocaturum, possit tamen æquivocare; unde vidi cujusdam viri doctissimi conclusionem, quia asservit: *Juratus non æquivocare, æquivoca.* Quod tamen non ita intelligendum

est, ut si juraret absolute et simpliciter se non æquivocaturum, possit postea ullo modo æquivocare, quia hoc esset manifeste pejerare ; sed ita intelligi debet, ut in ipsomet juramento æquivocet, nimirum jurando externe absolute et simpliciter quod non æquivocabit, sed subintelligendo in mente, nisi quando possunt legitime æquivocare ; supposito autem hujusmodi juramento, eo non obstante, poterit postea æquivocare, quoties alias legitime id facere posset, quia non juravit tum se non æquivocaturum.

Verum hæc doctrina ad prædictam nostram doctrinam, ut vera sit, est accommodanda, nimirum sic, ut si quis absolute et simpliciter quærat juramentum de non æquivocando, possit tum quis id jurare cum subintellectione præmissa, quia in tali casu præsumendum esset de altero, nisi aliud constaret aliunde quod nollet alia ratione juramentum exhiberi. At si exigeret juramentum sic, ut juraret is, a quo exigeretur juramentum, quod nullo modo vellet æquivocare, nec si posset alias, nec si non posset, et quod etiam nulla ratione æquivocaret in ipsomet illo juramento, nec si posset, nec si non posset, existimo quod non posset tum æquivocare, nec inter præstandum illud juramentum, nec postea etiam, antequam absolveretur ab obligatione juramenti, quia per hujusmodi circumstantias sufficienter excluditur restrictio quæcumque, it aut non significetur ullo modo ex communi acceptione et intellectione hominum. Et hæc modo sufficiant de æquivocatione et restrictione mentali, ad quæ addi debent, quæ postea dicemus inter solvenda argumenta principalia. Nunc repetendus est Scoti textus.

SCHOLIUM.

Dividit mendacium in perniciosum, officiosum et jocosum, et explicat singula Primum docet esse mortale. Impugnat D Bonav. quatenus ait alia duo in perfectis esse mortalia, non tamen in imperfectis, quia perfecti non se obligarunt amplius quam alii.

Secundo, (f) videndum est quale peccatum sit mendacium, et licet distinguatur multiplex mendacium ad propositum, tamen sufficit distinctio trimembris, scilicet perniciosum, officiosum et jocosum.

Perniciosum est, (g) quod est nocivum ex se, vel nocet cui mentior, vel de quo mentior, et si nocumentum est quantum ad religionem Christianam, puta circa fidem vel mores, tunc est peccatum mortale ; si quantum ad vitam corporalem, vel quantum ad fidem conjugalem non servandam sibi ; vel quantum ad prolem vel personas quantumcumque, vel qualitercumque sibi conjunctas auferendas ; vel quantum ad alia bona temporalia, secundum quod plus et minus nocet, quod pensatur ex bono cujus est ablativum ; secundum hoc pensatur gravius, et minus grave, et universaliter omne tale mendacium ex deliberatione dictum, est peccatum mortale cuicumque. Prohibetur enim simpliciter illo præcepto : *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium*. Non enim testimonium est præcise in judicio, sed quando aliquis ex certa deliberatione asserit quod ignorat, vel cujus oppositum scit. Quicumque igitur cum intentione decipiendi illum, cui profert oppositum ejus

quod scit, vel credit esse verum, et sic dicendo intendit nocere illi cui loquitur, vel de quo loquitur, dicit falsum testimonium contra proximum. Utrum autem indeliberatio excuset, tangetur quæstione sequenti.

Officiosum est (h) quod nulli nocet, et alicui utile est. Jocosum (i) autem non est narrare fabulam, de qua omnes audientes sciunt quod non est verum, nec narratur tanquam verum, ubi nec audiens decipitur, nec loquens intendit decipere, nec sermo est de se deceptivus, quia non est talis, qui sit natus credi ab audientibus, sed magis, ut sciatur esse dictum sine opinione facienda alicui de veritate. Sed mendacium jocosum est, quando aliquis jocando intendit decipere, ita quod deceptus vere decipitur ; non tamen in aliquo in quo sibi nocumentum magnum inferatur, in quo etiam jocantur illi, qui sciunt ipsum decipi. Et similiter potest ipse jocari, quemadmodum dicit Augustinus fuisse de mendacio Joseph, qui veraciter voluit decipere fratres suos in verbis suis, dicens : *Exploratores estis*, etc. tamen ipse, qui scivit veritatem, jocari potuit de ipsorum deceptione et timore, quem incurrerunt decepti ; et si qui alii hoc scivissent, percepissent tandem ipsum non seriose, sed jocose fuisse locutum.

De istis duobus (k) officioso et jocoso, conceditur communiter quod neutrum est peccatum mortale in viris imperfectis, quia neutrum ex se est contra charitatem, nec contra aliquid de se requisitum ad statum talium personarum.

Sed in viris perfectis (l) dicitur a quibusdam utrumque esse peccatum mortale, quia auferunt eis auctoritatem ne credatur eis, et in hoc faciunt statum suum vilescere, et etiam obsunt audientibus propter scandalum.

9. Contra illud secundum arguitur, quia nulla circumstantia facit quod est veniale in uno, esse mortale in alio, nisi ille alius necessario obligetur ad illud ad quod non obligatur alter ; sed vir perfectus non obligavit se ad veritatem servandam in verbis, aliquo voto vel juramento, plus quam quicumque Christianus ; igitur circumstantia personæ, ex quo ipsa non est specialiter obligata, non transfert veniale in mortale.

COMMENTARIUS.

143. (f) *Secundo videndum est*, etc. Supposito ex præcedentibus quod omne mendacium sit peccatum, examinaturus jam quale peccatum sit, an scilicet mortale, vel veniale, ut videatur an aliqua mendacia sint venialia, et aliqua mortalia ; an vero omnia sint mortalia, vel omnia venialia, optime dividit *mendacium*, ut sic, in tria genera, nimirum in *perniciosum*, *officiosum* et *jocosum*, nam cum nullum prorsus sit mendacium, quod aliquod ex his non reducatur ex ratione peccati annexi his tribus generibus, patet sufficienter quale peccatum sit omne mendacium, et consequenter quale peccatum sit mendacium ut ; sic nam si illa tria mendacia sint peccata mortalia, mendacium ut sic, erit mortale, et si illa tria sint venialia, mendacium ut sic,

Divisio mendacii in officiosum, jocosum et perniciosum.

erit veniale ; si vero aliquod membrum ex his est peccatum veniale, et aliud mortale, tum mendacium ut sic, abstrahet a mortali et veniali.

Hanc eamdem divisionem mendacii habet Sanctus Thomas *q.* 100. *a.* 2. pro eaque citat glossam in illud Psal. 5. *Perdes omnes, qui loquuntur mendacium*, eamque approbant Doctores communiter, et valde idonea est ad solutionem propositæ jam difficultatis, nam cum hæc divisio sit mendacii per ordinem ad finem, quem habet mentiens ad proferendum mendacium, aut ad effectum ejus, et cum certum sit quod finis et effectus aggravet vel diminuat rationem peccati ; aggravet quidem si sit malus, diminuat si sit indifferens, ut colligatur gravitas malitiæ mendacii, optime recurritur ad fines seu effectus, propter quos solet fieri.

Illa divisio potest reduci ad trimembrem. Quod si cui displicet trimembris hæc divisio, ex eo quod putet omnem divisionem bonam debere esse bimembrem, quidquid sit de hac ipsa sententia, quod omnis divisio talis esse debeat, de quo in Logica, facile poterit hæc divisio ad bimembrem reduci, dividendo mendacium, ut sic, primo in perniciosum, et postea subdividendo mendacium non perniciosum in jocosum et officiosum.

146. Replica. Et si quis dicat ulterius non sufficienter ostendi posse quale peccatum sit mendacium ex natura sua, ex quod ostenderetur quale peccatum esset, ut fieret propter fines tales vel tales, vel ut haberet tales aut tales effectus, sicut non ostenderetur sufficienter quale peccatum esset furtum ex natura sua, per hoc quod ostenderetur quale peccatum esset, quando fieret ob tales ac tales fines, verbi gratia, ad occidendum, aut potandum, aut subveniendum pauperi ; aut quando fieret in circumstantiis, in quibus tales vel tales effectus sequerentur, et consequenter non satisfacere Doctorem propositæ difficultati, ostendendo qualia peccata sunt mendacia jocosa, officiosa et perniciosa.

Respondeo eo ipso quo ostendit Doctor mendacium aliquod in particulari conjunctum cum tali fine aut effectu, non esse peccatum mortale, sed veniale, sufficienter eum ostendere quod mendacium ut sic, ex se non sit peccatum mortale, sed vel veniale, vel certe tale peccatum, quod abstrahit a venialitate et mortalitate, et non habet esse nec mortale, nec veniale, nisi quatenus conjungitur cum fine aut effectu tali vel tali. Et sane sic etiam ostenderetur sufficienter an furtum ut sic, ex natura sua esset mortale vel veniale, ostendendo in particulari quod omnia furta particularia, quæ possunt fieri, essent talia ; hoc est ergo intentum Doctoris, qui, quia hæc divisio ad hoc ipsi sufficiebat, optime omittit alias mendacii divisiones, tanquam proposito suo non necessarias, quarum divisionum duas habet S. Thomas articulo supradicto. Prima est ex Aristotele 4. *Ethic.* II. qua dividitur in *jactantiam*, quæ est mendacium, quo quis majora de se prædicat quam ipsi conveniunt, ut si dicat se nobilem aut divitem, cum non sit : et *Ironiam*, quæ est mendacium, quo quis minora, quam sibi insunt, et de se dicit, aut laudabilia, quæ insunt, negat. Verum hæc divisio, ut advertunt Auctores communiter, non est adæquata divisio mendacii, et sic quandoquidem non comprehendat mendacia, quibus quis

negaret aliquem esse domi, qui revera est domi, et infinita alia, sed comprehendit tantum mendacia alicujus, spectantia ad laudem sui.

Secunda divisio est ex Augustino *lib. de mend. cap.* 14. qua dividitur in octo gradus, qui expresse habentur in textu Magistri, et propterea hìc non sunt repetendi.

Aliam divisionem tradunt alii ratione signi, quo quis significat falsum, quæ signa cum sint duplicia, nimirum vel verba vel facta, dividitur mendacium hoc modo in illud quod fit per verba, et vocatur proprie dictum mendacium. Sub verbis autem comprehenduntur scripta, et in illud quod fit per facta, et vocatur *simulatio*, de quo postea aliquantulum discurremus *num.* 201.

Alias mendacii divisiones brevitatis causa omitto, et ulteriorem harum ipsarum declarationem ad divisionem Doctoris accedens.

(g) *Perniciosum est*, etc. Ex tribus membris, in quæ divisit mendacium, explicat jam illud, quod ut ex ipso nomine patet, est gravius peccatum, et dicit esse illud mendacium, quod secum affert aliquod nocumentum ex natura sua, sive illud detrimentum afferatur ei cui dicitur mendacium, ut si diceretur ipsi quod equus, verbi gratia, quem emeret, esset optimarum conditionum aut qualitatum, cum revera non esset, et per hoc mendacium adduceretur ad illud emendum, sive ei, de quo diceretur mendacium, ut si quis diceret Paulo mendaciter quod Petrus esset fur, aut malus Christianus ; sive etiam alicui alteri, cui, nec de quo diceretur mendacium, ut si diceret quis mendaciter Petro habitaturo Romæ, verbi gratia, in ædibus Francisci, et hac ratione daturo emolumentum ipsi, quod si iret Romam, incurreret vitæ periculum, sive in via, sive in ipsa Urbe, ut scilicet sic averteret ipsum ab eundo eo, et consequenter impediret emolumentum Francisci. Nec refert quod Scotus non fecerit mentionem hujus tertii membri, sed solummodo duorum priorum,neque enim voluit omnia membra mendacii officiosi describere sed illa quæ communius fiebant, et ad propositum ejus sufficiebant.

Itaque uno verbo mendacium perniciosum est, quod affert secum detrimentum aliquod, distinctum a detrimento malitiæ in ipsomet inclusæ, præcisum a mentiente, vel saltem tale, quod præviderі ab ipso debuit, et prævideretur, nisi fuisset culpabiliter ignorans. Dico autem distinctum a malitia, quam intrinsece includit, quia si intelligeretur per nocumentum, in ordine ad quod describitur mendacium perniciosum, nocumentum malitiæ, quam intrinsece includit, omne mendacium esset perniciosum ; nam, ut suppono, omne mendacium est peccatum, et habet consequenter secum nocumentum malitiæ suæ intrinsecæ, et sic non sufficienter per hanc descriptionem distingueretur perniciosum mendacium a jocoso aut officioso. 149.

Quale nocumentum debet afferre mendacium ut sit perniciosum.

Imo propter eamdem rationem existimo quod nocumentum, quod specialiter dicit mendacium perniciosum, debeat esse nocumentum distinctum a deceptione ejus, cui fit mendacium, quia talis deceptio ex se comitatur omne mendacium, quamvis forte per accidens hìc et nunc non comitaretur, ex eo scilicet quod audiens mendacium non crederet.

150. Addidi etiam in descriptione ultima mendacii perniciosi, quod nocumentum sit, aut debuerit esse prævisum a mentiente, quia alias per accidens sequeretur, et non fieret voluntarie a mentiente sub ratione mendacii perniciosi, unde non esset ipsi mendacium perniciosum formaliter, sed tantum materialiter ; hìc autem agimus de mendacio pernicioso formaliter, ut scilicet habet rationem peccati distincti a peccato mendacii officiosi et jocosi. Et sane hanc conditionem intelligendam dedit Doctor, quando dixit hoc ipso paragrapho, quod omne tale mendacium, ex deliberatione dictum, sit peccatum, nam nisi prævideretur, aut prævideri deberet, et culpabiliter tantum omitteretur ejus prævisio, non fieret ex deliberatione, qua tale mendacium, scilicet qua perniciosum. Et dico *qua tale*, quia posset prævideri qua mendacium, et non prævideri qua perniciosum, et sic committeretur quidem peccatum mendacii formaliter, non vero peccatum mendacii perniciosi formaliter, sed vel officiosi vel jocosi.

151. Conclusio Doctoris de mendacio pernicioso. Omne mendacium perniciosum in materia gravi est mortale ex genere suo. Mendacium perniciosum afferens nocumentum parvi momenti non potest esse peccatum mortale.

Supposita hac descriptione, et enumeratis variis bonis, in quibus mentiendo nocumentum possit fieri alicui, concludit Doctor omne mendacium perniciosum cuicumque homini in quocumque gradu aut statu constituto, esse peccatum mortale ; quod tamen sine dubio limitandum est ad mendacia, ex quibus nocumentum grave sequitur ; nam cum ratio nocumenti sit, ex quo desumitur malitia mortalis mendacii, si nocumentum sequens sit tam leve, ut bene posset esse, ut nequeat refundere malitiam mortalem, mendacium, per quod affertur tale nocumentum, non potest esse mortale.

Confirmatur, quia licet furtum prohibeatur in Decalogo præcepto particulari, tamen non omne furtum est peccatum mortale, sed furtum rei notabilis, quia non videtur quod Deus vellet prohibere furtum rei parvi momenti sub peccato mortali. Ergo quamvis prohiberetur lege naturæ, vel positiva divina, mendacium omne, quod afferret nocumentum ; tamen nisi nocumentum esset grave, non debet dici quod mendacium esset peccatum mortale. Adde hanc esse sententiam communem.

Probat autem Doctor quod omne mendacium perniciosum, ex quo scilicet sequitur grave nocumentum, sit peccatum mortale, quia prohibetur præcepto illo Decalogi : *Non loqueris contra proximum falsum testimonium*, ubi non solum per *testimonium* intelligit illud quod datur in judicio, sed omnis testificatio falsi, ex quo proximo sequitur nocumentum, quo modo communiter Doctores intelligunt illud præceptum, et nominatim Lyranus in *Exod.* 20. Lorinus et Cornelius a Lapide *in Deuteron.* 5.

Probari etiam potest ulterius, quia velle malum grave proximo, est sine dubio peccatum mortale ; ergo et mentiri, quoties ex mendacio sequitur malum grave.

Probari etiam potest ulterius, quia aliquod mendacium est peccatum mortale, ut patet ex auctoritatibus supra citatis. *Os quod mentitur occidit animam*, Sap. I. *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*, Psal. 5. nam peccans venialiter tantum, non videtur occidere animam, nec Deus solet perdere sic tantum peccantes ; ergo significatur in illis locis mendacium aliquod, quod est peccatum mortale ;

sed nullum potius esse potest peccatum mortale quam perniciosum, ex quo sequitur grave nocumentum; ergo tale mendacium est peccatum mortale.

Confirmatur, quia glossa illum locum ex Psalm. 5. expresse intelligit de mendacio pernicioso.

Hîc posset tractari de mendaciis perniciosis, quæ fierent circa diversas materias, verbi gratia, circa materiam fidei, et circa mortem aut famam, aut bona temporalia, quodnam esset gravius, sed revera id non spectat per se ad præsentem materiam; nam dependet totaliter ex detrimento, quod ad mendacium sequitur, nam ut bene Doctor, quod illud detrimentum est majus aut minus, eo mendacium ex quo sequitur, est gravius, aut minus grave; cognitio autem gravitatis detrimenti, non spectat ad tractatum de mendacio, sed ad tractatum, ad quem spectat ipsum detrimentum.

Supponitur autem communiter quod mendacium in materia fidei sit gravissimum mendacium, et maxime perniciosum, ut si quis mentiretur, dicendo non esse faciendum, quod secundum fidem est faciendum, verbi gratia, si quis dicat, non esse bonum honorare Sanctos, aut si quis mentiretur, dicendo aliquid esse faciendum, quod revera non esset faciendum, ut si diceret esse superflue bibendum.

Ratio autem cur hujusmodi peccatum est gravius, quam alia mendacia (verbi gratia illud, quo quis mendaciter diceret Petrum furatum fuisse equum, ut suspenderetur) non est quod gravius inferret detrimentum ei, cui mentiretur per primum, quam per secundum mendacium, quia licet aliquando sic, ut si doceret aliquid non esse necessarium ad salutem, quod esset, non tamen semper; non enim videtur quod qui diceret alicui non esse malum inebriare se, tantum malum ipsi inferret, quantum si diceret ipsum esse furem, ex quo sequeretur ejus interfectio.

Ratio ergo videtur esse, quod docendo aliquid pertinere ad fidem, quod non pertineat, faciat injuriam Deo, dando ipsum pro auctore veritatis, cujus non est auctor. Sed certe hæc etiam ratio videtur difficilis, nam videtur quod non tantum inhonoraretur Deus, dicendo quod ipse revelavit materiam primam esse, aut non esse posse sine forma, quantum inhonoraretur interficiendo directe hominem contra ejus præceptum, præsertim cum non cognosceretur esse falsum, id cujus revelatio attribueretur Deo, et cum non sequeretur ex eo quod inducerentur homines ad discredendum aliis rebus necessariis, proponendis ab eodem, qui sic mentiretur. Itaque existimo, ut mendacium factum in materia fidei sit peccatum gravius quam alia peccata, considerandum esse ulterius quale damnum inferat proximo, et qualis irreverentia per ipsum exhiberetur Deo, et juxta hoc decidendum arbitror, quodnam mendacium sit gravius peccatum.

(h) *Officiosum est.* Describit hîc alia duo membra suæ divisionis, et dicit mendacium officiosum esse, ex quo non sequitur ullum detrimentum ulli, sed bene aliquod emolumentum alicui, ut si quis ad liberandum aliquem morte injusta, negaret ipsum esse domi, cum tamen revera esse domi. Dixi autem *morte injusta*, quia si juste esset plectendus morte, fortassis men- 155. Quid est mendacium officiosum.

dacium, quo servaretur ejus vita, non esset officiosum, sed perniciosum, quia cederet scilicet in damnum Reipublicæ, aut aliorum. Dicitur vero hujusmodi mendacium *officiosum*, quia fit officii causa, hoc est, ad utilitatem alicujus. Et ad hoc mendacium referri potest illud probabiliter, quo quis inferret aliquod detrimentum alicui, quod esset parvi momenti, et quod ipsemet, cui afferretur illud detrimentum, deberet rationabiliter postponere emolumenta, cujus gratia fieret mendacium, quia revera tale mendacium simpliciter officiosum vocari deberet, et quia Doctores communiter vocant mendacium Jacobi, quo finxit se esse Esau officiosum, cum tamen sine dubio fuerit præjudiciosum eidem Esau.

Cur dicatur officiosum.

Mendacium aliquod inferens nocumentum est officiosum.

156. (i) *Jocosum* mendacium est quod fit quidem animo decipiendi, sed tali tamen deceptione, quæ non affert decepto aliquod detrimentum ; si enim afferret magnum aut parvum detrimentum mendacium esset perniciosum et non jocosum. Quod tamen sic intelligendum est, ut detrimentum allatum sit majoris momenti, quam emolumentum joci, nam si sit minoris, mendacium censeri potest simpliciter jocosum ; quemadmodum censendum esset simpliciter officiosum, si detrimentum esset minoris momenti quam emolumentum, quod afferret, ut paulo ante dictum est.

Quid est jocosum mendacium.

Itaque unico verbo mendacium jocosum est, quod fit animo decipiendi in ordine ad jocandum, seu voluptatem capiendam, sine intentione per se aut per accidens ullius detrimenti, quod non recompensaretur per ipsum jocum. Unde inferri potest quod præmisit Scotus eos, qui referunt fabulas, quas omnes sciunt esse tales, non mentiri, quia istæ fabulæ sic narratæ non deducunt homines ex natura rei, aut communi acceptione ad judicia opposita conceptibus internis ejus, qui eas refert, et consequenter ille non mentitur, præsertim cum fabulas non referat ex se, sed ex aliis. Quando enim referimus mendacia aliorum, ipsi non mentimur, ut patet. Imo nec ipsi, qui primo invenerunt fabulas, easque scriptis prodidere, mentiti sunt nisi voluerint aliis per modum historiæ veræ eas persuadere ; sed fabulæ ab iis excogitatæ sunt intelligendæ per modum suppositionis, in qua scilicet convenirent cum aliis, quibus eas significant, faciendo scilicet esse vel fuisse tales res.

Addit ad hæc Scotus tanquam exemplum mendacii jocosi, mendacium Joseph, qui *Genes.* 24. dicebat suos fratres fuisse exploratores, dicitque ita sentire Augustinum, sed non citat locum, nec ego reperio ubi hoc dixerit Augustinus, sed quantum ad rem ipsam poterat sane illud mendacium fuisse jocosum, si animo jocandi fieret, et poterat etiam esse officiosum si fieret animo puniendi fratres propter sua demerita, aut reducendi ipsos in memoriam sui peccati, et dolorem de eo commisso, et poterat esse etiam partim jocosum, partim officiosum, si fieret ex utroque fine joci et officii, quamvis verisimilius sit Josephum, virum tam gravem, magis respexisse ad officium quam ad jocum ; nec circa hoc potest esse ulla controversia ullius momenti.

(k) *De istis duobus officioso et jocoso.* Concludit hic cum communi sententia, mendacia officiosa et jocosa non esse ex natura sua peccata mortalia,

Co D de ciis

quandoquidem ii saltem, qui non habent specialem aliquam obligationem perfectionis, nec habentur pro hominibus perfectis (hujusmodi enim intelligo per viros imperfectos, de quibus hìc agit Doctor) possent talia mendacia proferre sine peccato mortali. Hanc tenent Auctores communiter cum Doctore hìc D. Thoma 2. 2. *quæst.* 110. *art.* 4. et D. Bonaventura *hìc quæst.* 4. Probatur autem primo ex sancto Augustino super illud Psal. 5. *Perdes omnes qui loquuntur mendacium. Et hæc duo genera mendaciorum*, nempe jocosi et officiosi, *non sunt sine culpa, sed non cum magna.* Item Glossa in illa ipsa verba intelligit per mendacium, de quo fit ibi mentio, illud tantum quod est perniciosum ; sed non esset sic intelligendum, si illa alia mendacia essent ex natura sua mortifera, quia sic etiam occiderent animam, sicut perniciosum. Item Gregorius *lib.* 18. *Mor. c.* 2. loquens de peccato obstetricum, quod fuit officiosum, ait : *Hoc peccati genus de facili credimus relaxari;* sed peccatum, quod facile relaxatur, est veniale.

Probatur etiam ratione, quia non videtur unde esset tanta gravitas in mendaciis non perniciosis, ut essent peccata mortalia. Confirmatur, quia valde dura esset obligatio non mentiendi unquam sub pœna peccati mortalis, et cum tot occasiones ob communem conversationem quotidie adveniant mentiendi, sive officiose, sive jocose, vix posset ullus esse immunis a peccatis mortalibus in hoc genere. Confirmatur secundo ex communi Christianorum praxi, qui non existimant se peccare mortaliter per alia mendacia quam perniciosa. Confirmatur tertio, quia mendacia perniciosa in materia levi, sunt graviora quam officiosa, aut etiam jocosa ; ergo cum illa sint venialia, ut patet ex dictis, et hæc etiam venialia tantum erunt.

Objicies Augustinum super prædictum locum *Psal.* 5. si quis non vult hominem ad mortem prodere, verum taceat, sed non falsum dicat, ne pro corpore alterius animam suam occidat ; ergo secundum ipsum, mendacium officiosum, quale esset sine dubio illud quod fieret ad non prodendum hominem, occideret animam, sed quod peccatum occidit animam, sine dubio est mortale ; ergo mendacium officiosum est mortale. 158.

Confirmatur, quia *lib. de mendacio cap.* 6. aperte dicit eum qui mentiretur ad salvandum alterius vitam, occidere animam, et inde concludit : *Quomodo ergo perversissime dicitur, ut alter corporaliter vivat, debere alterum spiritualiter mori? nam et ipsa dilectio proximi ex sua cujusque dilectione terminum accepit. Diliges, inquam, proximum tanquam teipsum, quomodo ergo quisque diligit tanquam seipsum, cui ut præstet vitam temporalem ipse admittit æternam?* Ex quibus verbis, et toto discursu Augustini, videtur eum existimasse quod per mendacium officiosum amittatur vita æterna, et anima spiritualiter moriatur ; hoc autem non esset verum, si tale mendacium esset peccatum veniale ; ergo secundum Augustinum erit mortale. Confirmatio.

Respondetur primo, Augustinum non loqui de quocumque mendacio officioso, sed de eo quod esset etiam perniciosum ; et hæc responsio est conformis S. Bonaventuræ supra. Responsio 1.

Respondetur secundo, eum posse intelligi de morte spirituali animæ, non formali, qualis habetur pec- Responsio 2.

catum mortale, sed dispositiva; nam peccata venialia disponunt ad mortem animæ, et ad perditionem vitæ æternæ; et hæc responsio videtur insinuari in primo loco, ubi non dicit quod qui mentiretur pro salute alterius, animam suam occideret, sed suadet non esse mentiendum, nec occidatur anima.

Responsio 3. Respondetur tertio, particulariter ad confirmationem, illam doctrinam ibi proponi ab Augustino non assertive, sed inquisitive, ut patet ex cap. 9. ubi habet: *Sic ista quæstione ex utraque parte considerata, atque tractata, non tamen facile ferenda sententia est.* Loquitur autem de quæstione illa, quam proposuit ante, an scilicet mentiens pro vita corporali alterius, aut alio bono, perderet propterea vitam æternam.

Adde ipsum Augustinum 1. *Retract. ult.* dicere quod libri de mendacio magna pars in inquisitione versatur, et quod sibi ipsi non satisfecerit, quæ causa erat cur alium librum contra mendacium scripsit.

159. Objicies secundo, mendacium nullum est faciendum etiam pro vita alterius, aut quocumque commodo sive temporali, sive spirituali secundum omnes, sed omnino videtur esse gravissimæ malitiæ, quod pro talibus bonis committi non posset; ergo quodlibet mendacium est gravissimæ malitiæ, et consequenter peccatum mortale.

Confirmatur, quia Deus potest dispensare in homicidio et furto, quæ secundum se sine dispensatione sunt peccata mortalia; sed non potest dispensare in mendacio ullo, ergo videtur quod quodlibet mendacium sit gravioris malitiæ, quam illa peccata et consequenter quod sit mortale.

Respondetur negando minorem, nam nullum peccatum veniale potest fieri propter ullum bonum, eo enim ipso quo posset fieri licite, non esset peccatum veniale; non requiritur ergo ut aliquid non possit fieri licite propter ullum bonum, quod habeat gravissimam malitiam, sed sufficit quod habeat levissimam.

Ad confirmationem respondeo negando consequentiam; neque enim ex gravitate malitiæ, quæ est in mendacio ex se oritur quod sit indispensabile, nam gravius esset peccatum interficere innocentem, quam mentiri in ordine ad privandum ipsum centum scutis, et tamen potest Deus dispensare in interfectione illa, et non potest in mendacio. Illa ergo indispensabilitas oritur ex inseparabilitate malitiæ, sive illa malitia sit gravis, sive levis; unde non magis posset Deus dispensare in mandacio jocoso quam in pernicioso, quamvis evidens sit quod perniciosum sit ex se gravius peccatum quam jocosum.

Quod si ab aliis peccatis quibuscumque, etiam venialibus, non posset separari sua malitia, et a peccatis mortalibus posset, profecto Deus posset dispensare in mortalibus, non autem posset in venialibus.

(l) *Sed in viris perfectis.* Supposita hac communi conclusione, quantum ad venialem solummodo malitiam mendacii officiosi et jocosi ex natura sua, et ut proferuntur a viris imperfectis, examinaturus an illa mendacia essent mortalia ex circumstantia personæ perfectæ, seu an viri perfecti peccarent mortaliter mentiendo jocose vel officiose, proponit hic quorumdam, quos non nominat, sententiam

esse affirmativam cum suo fundamento, quod est, viros perfectos mentiendo hujusmodi etiam mendaciis reddere statum suum viliorem, auferendo sibi auctoritatem in dicendo, et præterea scandalizare audientes. Hæc sententia in margine Scoti tribuitur S. Bonaventuræ *hic quæst.* 4. sed certe non mihi videtur esse Seraphici Doctoris, nam ille non dicit absolute omnes perfectos peccare mortaliter mentiendo. Imo cum distinxisset duo genera perfectorum, unum eorum, qui habent perfectionem voti aut Religionis, quales sunt religiosi ; alterum eorum, qui habent perfectionem charitatis, per quam perfecte adhærent Deo quantum possibile est in hac vita, quam perfectionem vocat tranquillitatis, negat expresse ullos ex his perfectis peccare mortaliter mentiendo jocose aut officiose, ex ratione hujusmodi perfectionis præcise. Unde postea ipsemet distinguit alia duo genera perfectorum ; unum privatorum, sub quibus comprehendit sine dubio privatos habentes et perfectionem Religionis, et perfectionem charitatis seu tranquillitatis ; alterum publicorum. Et dicit mendacium jocosum aut officiosum, non esse mortale viris perfectis privatis, sed posse tamen concedi quod perfectis publicis esset mortale sic mentiri, quia tolleretur omnis fides, nam cum tales viri sint conservatores veritatis, si deprehenderentur mentiri, non haberetur ipsis fides, et multo minus aliis, quod esset magnum veritatis detrimentum, et valde scandalosum. Sed in fine ejusdem quæstionis de hoc ipso videtur dubius, ostenditque modum quo salvari possit, quod nec hujusmodi perfectis talia mendacia essent mortalia, et concludit quæstionem his verbis : *Quidquid autem horum sit* (peccentne scilicet, an non peccent perfecti publici) *viro tamen, qui perfectionem profitetur, summopere cavendum est omne mendacium.*

Ex quibus patet præmissam sententiam non esse in ea generalitate, in qua a Scoto proponitur, sancti Bonaventuræ ; sed cujuscumque sit, impugnatur breviter hìc a Doctore unica ratione, quia vir perfectus ex eo præcise, sive sit perfectus perfectione Religionis aut voti, sicut sunt Religiosi, sive perfectione charitatis et tranquillitatis, non habet obligationem specialem sub mortali vitandi jocosa mendacia aut officiosa ; sed talia mendacia non possunt esse ipsi peccata mortalia præ aliis hominibus, nisi haberet obligationem specialem ea vitandi ; ergo non sunt ipsi talia. Minor probatur, quia non potest ostendi ex quo capite haberet illam specialem obligationem. 161.

Impugnatur præmissa sententia.

Viri perfecti non habent obligationem specialem sub mortali vitandi omnia mendacia.

Dices ex capitibus præmissis pro fundamento dictæ sententiæ id colligi, quia habet quis obligationem non vilificandi statum suum, nec scandalizandi alios. Contra, quia non obligatur quis sub mortali ad non vilificandum suum statum leviter, nec ad non scandalizandum alios scandalo veniali ; nam si quis diceret se vix posse continere quin leviter excederet in aliqua curiositate, aut in somno, vel confabulatione, vilificaret aliquo modo suum statum, et aliquo modo leviter scandalizaret alios, nec tamen peccaret mortaliter ; ergo quod vir perfectus mentiendo vilificaret suum statum, aut scandalizaret alios, non sufficit ut propterea dicatur peccare mortaliter, nisi ostendatur quod id faciendo vilificaret graviter suum statum, aut

Replica.

Rejicitur. Non est peccatum mortale scandalizare leviter aut vilificare leviter suum statum.

scandalizaret alios graviter, sed hoc ostendi nequit ; ergo non est unde colligatur quod mentiendo sic peccet mortaliter, aut quod habeat obligationem sub mortali cavendi talia mendacia. Hæc confirmabuntur per sequentia.

SCHOLIUM.

Eum qui est in statu perfectionis exercendæ, ut sunt Prælati, judicando et prædicando, peccare mortaliter mentiendo officiose vel jocose. Ita Alens. supra, et D. Thom. art. 4. ad 5. et D. Bonav. supra. Ratio est, quia vilescit auctoritas per talia, in similibus actibus.

10. Quando Prælati peccant mortaliter mentiendo officiose vel jocose.

Hic potest dici distinguendo (m), quod quædam est persona perfecta in statu perfectionis exercendæ, sicut Prælatus ; quædam in statu perfectionis acquirendæ, ut Religiosus. De prima persona potest concedi quod exercendo actus, qui competunt sibi ratione talis status perfectionis, puta docere, judicare, prædicare, utrumque mendacium esset in eo peccatum mortale, quia aufert auctoritatem doctrinæ, quam prædicat, juxta illud Augustini in epist. ad Hieronymum : *Si ad Scripturas sacras admissa fuerint quantumcumque jocosa mendacia, nihil remanet in eis soliditatis.* Puta si Prælatus prædicans misceat mendacium jocosum, nihil soliditatis remanet in doctrina illa ; potest enim quilibet dubitare de quocumque dicto ab eo, sicut de mendacio ; vel qua ratione non assentiret illi mendacio jocoso, pari ratione, nec alii dicto ab eo ; et ita peribit auctoritas Doctorum in docendo, et utilitas populi audientis.

Consimiliter peribit auctoritas in judicio solemni, et intelligo ita, quod illud mendacium non percipiatur esse dictum seorsum ab actu docendi vel judicandi ; dum enim aliquis sedet ad judicandum, potest aliquam trufam miscere, quæ ex modo loquendi scitur non esse de judicio. Videtur tamen quod unicum mendacium jocosum vel officiosum non impediat auctoritatem docentis vel judicantis ; sed tale mendacium frequentatum, vel consuetudo sic mentiendi, sed tunc cum secundum Jura binus actus inducat consuetudinem, sequitur quod actus secundus sit peccatum mortale, et non primus, cum tamen secundus sit omnino similis primo, ut videtur secundum omnes circumstantias. Quidquid sit de uno, vel de pluribus in docendo, judicando et prædicando, saltem uti talibus mendaciis in actibus aliis a prædicando et judicando, non esset eis peccatum mortale, exclusa ratione scandali.

COMMENTARIUS.

(m) *Hic potest dici distinguendo, etc.* Supposito ex præmissa jam impugnatione quod omnis perfectus non peccet mortaliter mentiendo, ut ostendat an aliqui perfecti habeant obligationem sub peccato mortali non mentiendi officiose aut jocose, distinguit duo genera perfectorum ; unum eorum, qui sunt in statu perfectionis exercendæ, ut sunt Prælati, Doctores, Prædicatores, Confessarii ; aliud eorum, qui sunt in statu perfectionis acquirendæ, ut sunt Religiosi omnes, quantum ad rationem Religiosi, ut

sic ; quod addo, quia Religiosi particulares aliqui possunt esse in statu non solum perfectionis acquirendæ, sed etiam exercendæ, quia possunt esse Prælati, Doctores, Prædicatores et Confessarii ; imo possunt esse etiam in statu perfectionis acquisitæ. Existimo enim Prælatorum Religiosorum, maxime Generalium et Provincialium statum præsupponere in ipsis perfectionem respective, non minus quam aliorum Prælatorum. De his statibus perfectionis exercendæ, acquirendæ et acquisitæ plurima possent dici, sed quia id directe ad rem præsentem non spectat, et quia festinandum est, modo supersedendum duxi. Proponit ergo Doctor non tam assertive, et ex sua opinione, quam dubitative, et ex aliorum sententia, eos qui sunt in statu perfectionis exercendæ, hoc est, ut dixi, Concionatores, Doctores. Confessarios, Judices, dum actu exercent suum statum, hoc est, dum concionantur, docent, judicant, excipiunt confessiones, non posse mentiri jocose aut officiose absque peccato mortali ; quæ doctrina est Alensis 2. *part. quæst.* 139. D. Bonaventuræ *supra* probabiliter, nam per perfectos publicos intelligit hujusmodi perfectos, D. Thomas *quæst.* 110. *artic.* 4, *ad* 5. Cajetanus *ibidem ;* et quantum ad Concionatores, Doctores ac Confessarios, est Sayri *lib.* 12. *cap.* 2. ubi plures alios citat. Quantum vero ad Judices, non est tam communis, imo idem Sayr. videtur oppositum de iis docere, et Azorius 3. *part. lib.* 13. *cap.* 1.

Probatur autem conclusio, quia unusquisque tenetur sub mortali vitare omne illud, ex quo per se sequi natum est magnum detrimentum, sed si non vitarent hujusmodi homines mendacia in similibus actibus, sequeretur maximum detrimentum ; ergo sub mortali debent vitare mendacia in similibus actibus. Probatur minor, eo ipso quo cognosceretur quod in talibus actionibus mentirentur, tolleretur auctoritas eorum in dicendo, et dubitari posset utrum unquam proponerent verum, aut saltem dubitari posset quando id proponerent, et sic nec quidem, quando proponerent veram et necessariam doctrinam, crederetur illis.

Confirmat hoc Scotus per doctrinam Augustini *in Epistola* 8. quæ est ad Hieronymum, ex qua non verba, sed sensum proponit. Quemadmodum enim si admitteretur unicum mendacium vel officiosum vel jocosum reperiri in Scriptura, nihil in ea soliditatis remaneret, quia posset quis dicere quod quemadmodum auctor ejus mentitus est jocose aut officiose in illa parte, ita etiam et in reliquis ; sic si quis cognosceret quod Prædicator aut Doctor semel mentiti sunt, docendo aut prædicando, posset dicere quod pariter mentitus sit in reliqua parte, aut saltem posset optime de hoc dubitare, unde dictis ipsius merito non haberetur fides. Propria verba Augustini sunt : *Admisso enim in tantum auctoritatis fastigium officioso aliquo mendacio, nulla illorum librorum particula remanebit, quæ non, ut cuicumque videbitur, vel ad mores difficilis, vel ad fidem incredibilis eadem perniciosissima regula ad mentientis auctoris consilium, officiumque referatur.* Confirmatio.

Contra tamen hanc probationem facit primo, quod licet quis mentiretur inter docendum, et consequenter juxta propositam doctrinam, peccaret mortaliter, non tamen propterea per- 164. Contra prædictam probationem.

deret auctoritatem dicendi in aliis occasionibus, quia non deberet præsumi, aut etiam absque sufficienti causa dubitari quod peccaret mortaliter in aliis occasionibus, ex eo quod sic peccaret in una aut altera occasione ; ergo similiter quamvis cognosceretur quod aliquis inter docendum aut judicandum mentiretur semel aut iterum, non deberet perdere auctoritatem, nec absque causa deberet quis dubitare an mentiretur in aliis similibus occasionibus, quamvis mentiendo non peccaret nisi venialiter, quia non debemus absque causa præsumere quod aliquis hîc et nunc peccet venialiter ; ergo quamvis quis non peccaret nisi venialiter, mentiendo officiose vel jocose inter docendum, non perderet auctoritatem dicendi.

Quamvis aliquis peccaret semel aut iterum mortaliter, non deberet præsumi quod in aliis similibus occasionibus sic peccaret. Et idem est de peccante venialiter.

Confirmatur, quia quamvis habeat quis obligationem non mentiendi sub mortali, potest sine dubio mentiri ; ergo potest quis dubitare an hîc et nunc mentiatur, præsertim si talis sit (ut sæpe contingit) qui alias solet peccare mortaliter ; et tamen hoc non obstante, nisi subsit alia particularis ratio dubitandi, non debet dubitari an hîc et nunc mentiatur inter docendum, sed debet præsumi quod non, et consequenter non perdit auctoritatem ; ergo similiter quamvis non obligaretur, nisi sub veniali, licet posset peccare venialiter, et alias etiam sic peccaret, non deberet perdere auctoritatem in dicendo, et consequenter ad conservandam auctoritatem in dicendo, non est necesse inducere obligationem non mentiendi sub peccato mortali. Probatur ultima hæc consequentia, quia talem poterit habere per obligationem non mentiendi sub peccato veniali.

Mentiens semel aut iterum sive graviter sive leviter non perdet eo ipso auctoritatem in dicendo.

Confirmatur secundo, quia de facto credimus multa hominibus, quos aliquando mentiri solere cognoscimus ; ergo non perdit auctoritatem dicendi qui aliquando mentitur.

Secundo, facit contra eamdem doctrinam quod licet quis perderet auctoritatem dicendi si mentiretur jocose aut efficiose, quantum ad ea quæ non essent perniciosa audientibus, tamen non perderet eam quoad ea quæ essent præjudiciosa, quia licet posset absque peccato mortali mentiri jocose et officiose, non tamen perniciose. Neque enim qui audiret aliquem mentientem officiose aut jocose, deberet propterea existimare quod vellet mentiri perniciose, præsertim si esset tantum peccatum veniale mentiri officiose et jocose, esset autem mortale mentiri perniciose. Sed difficile est ostendere quod perdere auctoritatem, quantum ad non perniciosa, sit mortalis gravitatis ; ergo quamvis perderet quis auctoritatem quoad non perniciosa mentiendo inter docendum, tamen non peccaret mortaliter.

Nec est eadem ratio de hoc, ac de Scriptura sacra ; tum quia certum est quod nullis Doctoribus, Prædicatoribus aut Judicibus habeamus tantam fidem, quantam Scripturæ : tum quia si esset aliquod mendacium in Scriptura, illud deberet attribui Deo, et inde colligeretur evidenter quod mendacium non esset peccatum, quia Deus peccare nequit. Quod si semel haberetur quod mendacium non esset peccatum, non adesset ulla via colligendi quin omnia contenta in Scriptura essent mendacia, et quin si Deus mentiretur in una parte, mentiretur in omni. Sed quamvis Doctor mentiretur in una doctrina, esset ratio cur

non diceretur mentiri in aliis, nimirum quia cum mendacium esset peccatum, sive veniale, sive mortale quamvis mentiretur semel aut iterum, non tamen propterea præsumi deberet quod semper aut in aliis ullis occasionibus mentiretur, nisi adesset alia rationabilis causa id colligendi, præter alia ipsius mendacia.

Propter hæc fortassis, aut alia æquivalentia, Doctor videtur mansisse dubius circa præmissam doctrinam. Unde ipsemet hîc subjungit: *Videtur tamen quod unicum mendacium jocosum non impediat auctoritatem docentis*; et infra paulo : *Quidquid sit de uno vel de pluribus*, (nempe mendaciis) *in dicendo, prædicando et judicando, saltem ui talibus mendaciis in aliis actibus non esset eis* (scilicet hujusmodi hominibus perfectis) *peccatum mortale, exclusa ratione scandali.*

His tamen non obstantibus potest ulterius suaderi prædicta doctrina, quæ videtur communis, quantum ad Doctores, Prædicatores et Confessarios, quia quamvis ex his replicis habeatur sufficienter quod mentiendo officiose aut jocose, non perderent hujusmodi perfecti auctoritatem in dicendo omnimodam sic, quin deberent auditores ipsis credere, quoties non haberent aliam rationem dubitandi, quam quod aliquando in similibus occasionibus mentiti sunt. Hoc tamen non obstante, certum est quod minus esset multo dubitandum de veritate eorum, quæ dicerent, si nunquam mentiti fuissent in similibus occasionibus, aut si non possent etiam mentiri in iis sine peccato mortali, quia magis præsumere tenemur quod aliquis non committeret peccatum mortale, quam veniale, ut patet. Deinde videtur jam usu receptum ut illæ actiones habeantur pro actionibus, in quibus non liceat absque peccato mortali voluntarie mentiri, et simpliciores saltem communiter solent accipere omnia, quæ proponuntur ab hujusmodi personis in talibus occasionibus, tanquam certa, et si quæ occasio occurreret, multi exponerent se periculo pro eorum defensione ; unde vix possunt fieri talia mendacia absque aliquorum audientium detrimento, sed hæc sufficiunt ut sint perniciosa in talibus occasionibus, quamvis ex se et in aliis occasionibus non essent talia.

Addit tamen ad hæc Doctor, et 168.
bene, hæc intelligenda de mendaciis, quæ spectarent ad ipsummet actum docendi aut judicandi, non vero de aliis, quæ ex modo docendi cognoscerentur dici tanquam non pertinentia ad doctrinam, vel judicium.

Hæc intelligenda sunt de mendaciis spectantibus ad actum docendi, aut judicandi. Non sunt etiam intelligenda de mendaciis quæ fierent in citationibus unius Scripturæ loci pro alio.

Addi potest secundo ex Cajetano quod hujusmodi mendacia peccaminosa mortaliter non sint censenda illa, quæ fierent circa citationes locorum, aut Auctorum, ut si quis pro Paulo citaret Petrum, aut *pro lib. 2. Regum* citaret *tertium*, præsertim si hæc mendacia fierent ex oblivione, et quia turpe quis putaret, et indecens hærere in pulpito aut cathedra, quoties earum oblivisceretur. Ratio autem est, quia non posset ullo modo per hæc perdere auctoritatem, nam quamvis deprehenderentur illa mendacia, omnes deberent ea adscribere lapsui memoriæ, qui facilis est in eo genere, et non voluntati mentiendi, et præterea, quia perinde esset quantum ad auctoritatem conciliandam dictis, quod essent Pauli, vel Petri ; unde non posset fieri per errorem aut mendacium in similibus præjudicium aliquod Auditoribus.

Diligentia tamen adhibenda ne citatio majoris auctoritatis adducatur pro minoris.

Circa hoc tamen advertendum diligentiam adhibendam magnam ne talis variatio fieret in citatione, ex qua major auctoritas conciliaretur doctrinæ, quam competeret ipsi, verbi gratia, ne dicatur haberi in Scriptura, quod non habetur nisi apud Sanctum Augustinum aut Hieronymum, aut alium aliquem Patrem, aut Doctorem, nam hoc posset generare tantum detrimenti, quantum mendacium in ipsamet doctrina.

Prædicta doctrina non est intelligenda de aliis Doctoribus quam Theologiæ.

Adde tertio, quando loquimur hic de Doctoribus in actu docendi, id non intelligi a me de Doctoribus Philosophiæ, aut Medicinæ, aut Juris, inter docendum doctrinam mere sæcularem; nam quod hujusmodi perderent aliquid auctoritatis, et proponerent doctrinam falsam, indifferentem tamen et non perniciosam, parvi esset momenti. Intelligitur ergo de Doctoribus Theologiæ præcipue, et iis quibus competit docere mores et fidem.

SCHOLIUM.

Qui sunt in statu perfectionis addiscendæ, ut Religiosi subditi, non magis tenentur ad vitanda mendacia jocosa et officiosa, ex vi status quam alii, quia status tantum ligat eos ad ea quæ voverunt. Ita communis. Tenentur tamen strictius quam alii cavere ista ratione scandali. Quæ autem omittenda sunt, ne offendatur proximus, fuse tractatur 2. 2. quæst. 43. et a Summistis verbo *Scandalum*.

11\. In religioso neutrum mendacium esset mortale peccatum, secluso scandalo.

Sed de illo (n) qui habet statum perfectionis acquirendæ, non exercendæ, videtur aliud dicendum, quia talis non videtur obligatus ad aliqua, quæ sunt perfectionis plus cæteris, nisi ad illa quæ vovit; non enim assumpsit statum curæ pastoralis, et ideo nec actum pertinentem ad personam talem; igitur talis si non exerceat actus perfectionis, cujusmodi sunt docere, prædicare, et hujusmodi, non videtur plus peccare mortaliter in mendacio officioso vel jocoso quam alius Christianus, nisi forte propter scandalum, quia imperfecti possunt magis scandalizari de mendacio talis personæ, quam personæ communis; sed facta non debent judicari esse talia, qualia sunt ex scandalo consequente, vel non consequente.

De ... da... Cap. Cap.

Universaliter enim secundum legem Evangelicam vitanda sunt quæcumque scandala pusillorum, secundum illud Matth. *Væ homini illi, per quem scandalum venit.* Scandala autem Pharisæorum non data, sed accepta, non sunt vitanda, juxta illud *Matth.* dicentibus discipulis: *Scis quia Pharisæi, audito hoc verbo, scandalizati sunt?* Respondit Christus: *Sinite illos, cæci sunt, et duces cæcorum.* Sive igitur in factis indifferentibus ex se, quale est comedere carnes, de quo Apost. 1. Cor. 8. *Si frater meus scandalizatur, non manducabo carnes in æternum*; sive in factis, quæ habent aliquam malitiam, puta venialem, tamen nata sunt scandalizare occasionaliter pusillos præsentes, vitanda sunt propter scandalum; sed per hoc non possumus judicare quale sit istud factum ex natura facti in se.

Quantum est igitur ex natura mendacii officiosi et jocosi in factis, secundo modo dicti, non videtur quod talis obligetur ex professione sua ad vitandum tale peccatum, plus quam quicumque Christianus. Verumtamen si ratio recta dictet quod actus ejus unicus vel frequen-

tatus, sit scandalum audientibus, quamvis consimilis actus in alio non esset scandalizativus, ille tenetur ex charitate proximi vitare scandalum, sicut tempore persecutionis, tenetur pastor non fugere quandoque, juxta illud Joan. *Mercenarius autem, et qui non est pastor, videt lupum venientem, et fugit, etc.* quod Augustinus bene pertractat in Epistola illa. Quære Henricum *quodlib.* 15. *q.* 18. Alius autem, qui est in statu perfectionis acquirendæ, et qui non est Pastor, non tenetur ex necessitate non fugere, si potest aliter fieri, sed tenetur non scandalizare proximum fugiendo ; et quandoque ejus fuga scandalizativa esset, quando fuga infirmi non esset scandalizativa. Judicarent enim proximi ex fuga ejus, quod ex quo talis, qui tam arctam vitam eligit, non exponit vitam suam pro fide defendenda, non esset vita exponenda pro tali causa, vel quia non bene sentit de fide.

COMMENTARIUS.

(n) *Sed de illo qui habet.* Quod immediate ante asseruit de viris perfectis prioris generis, verbi gratia, de Prælatis, Doctoribus, etc. nempe eos non peccare mortaliter mentiendo officiose aut jocose in aliis actionibus, præter actiones docendi, prædicandi, consulendi aut judicandi ; id nunc de iis, qui tantum habent statum perfectionis acquirendæ, ut de Religiosis asserit ; et ratio est obvia ex dictis, quia obligatio particularis sui status non eos obligat ad cavenda talia mendacia, sub periculo peccati mortalis, nec potest assignari ex quo alio capite haberent talem obligationem magis quam cæteri fideles. Dico autem *magis quam cæteri fideles*, quantum ad hoc quod ubi cæteri fideles sic mentiendo non peccarent, ispi etiam similiter non peccarent, licet intra latitudinem peccati venialis gravius sine dubio, cæteris paribus, ipsi peccarent, quam reliqui fideles, tum ob majora beneficia a Deo recepta ; tum quia habent obligationem particularem cavendi malum exemplum in suis actionibus omnibus ; tum etiam quia sæculares exemplo religiosorum, de quibus solent habere bonam opinionem, facile sibi persuaderent talia mendacia non esse peccaminosa, aut saltem magni facienda.

Addit tamen ad hoc Scotus quod si ex mendacio tali alicujus Religiosi, scandalum aliquod pusillorum sequeretur, tunc non deberet committi ; quod sic intelligo, ut si scandalum sequens esset grave, tum prolatio mendacii, etiam gravis censenda esset, et consequenter peccaminosa mortaliter ; si autem scandalum sequens esset leve, tum levis, tantum mendacium ex quo sequeretur, quantum ad malitiam quam haberet, ut esset causa scandali. Nec in hoc est aliquid particulare spectans ad religiosos, magis quam ad reliquos Christianos, quilibet enim, ut bene Doctor, tenetur vitare scandalum pusillorum. Unde si tale scandalum sequeretur ex mendacio jocoso aut officioso sæcularis, is etiam deberet ex hoc capite vitare tale mendacium ; sed communiter tamen mendacia, sicut et cætera peccata Religiosorum, sunt magis scandalizativa, quam reliquorum sæcularium, cæteris paribus.

Peccarent vero mortaliter si sequeretur ex hoc scandalum grave.

Et sæcularis etiam peccaret in tali casu.

In particulari vero difficulter con-

170. *Difficulter potest sequi scandalum grave ex mendacio jocoso aut officioso extra actiones docendi aut judicandi. Casus in quo posset.*

tingere potest casus, in quo ex mendacio jocoso aut officioso extra actiones docendi aut judicandi sequeretur scandalum grave, quod sub peccato mortali esset vitandum. Casus tamen posset formari in eo, qui esset tantæ in sanctitate opinionis, ut communiter æstimaretur quod non faceret aliquid quod putaret esse peccatum; nam supposita hac opinione, si deprehenderetur hîc, et nunc officiose aut jocose mentiri, possent habentes talem de eo opinionem formare sibi conceptum, quod liceret proferre talia mendacia absque ullo peccato. Hic autem conceptus posset vergere in grave Reipublicæ detrimentum, ut patet; sed vix potest quis conciliare sibi tantam auctoritatem aut opinionem, nec certe potest apud peritos et doctiores absque speciali revelatione; his enim notum est septies in die cadere justum, et privilegium esse speciale paucissimorum non peccare venialiter.

Paucissimorum privilegium non peccare venialiter.

Unde est illud pulcherrimum S. Augustini dictum in lib. de natura et gratia contra Pelagianos: *Hac ergo Virgine* (scilicet Maria D. N.) *excepta, si omnes illos sanctos et sanctas, qui in Scripturis sanctis non modo non peccasse, verum etiam juste vixisse referuntur, cum hic viverent, congregare possemus, et interrogare utrum essent sine peccato, quid fuisse responsuros, putamus? Quantalibet fuerint in hoc corpore excellentia sanctitatis, si interrogari potuissent, una voce clamassent illud, quod ait Joannes Apostolus: Si dixerimus, quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est.*

Alius casus.

Alius etiam casus formari posset, si quis esset in magna opinione sanctitatis, et propterea magna fides ejus dictis haberetur, et homines communiter sequerentur ejus consilia et exhortationes, modo perderet hanc opinionem et auctoritatem mendacio officioso aut jocoso, peccaret mortaliter sic mentiendo, quia scilicet deperdita illa opinione et auctoritate non vitarent homines illa mala, nec facerent ea bona quæ eo exhortante vitabantur et fiebant, quod esset gravissimum incommodum. Sed et hic etiam casus vix potest contingere, nisi inter valde rudes, quia non deberent deponere opinionem magnæ sanctitatis de aliquo conceptam, ob mendacia aliqua, præsertim pauca, et jocosa aut officiosa.

Quæri posset hîc an mendacium leve in confessione dictum, sit peccatum mortale. Communior sententia est quod non sit, quamvis aliqui oppositum teneant. Auctores pro et contra citantur a Sayro et Azorio *supra*.

Mihi res distinguenda videtur, nam duo genera mendaciorum alias levium possent dici in confessione; unum eorum, quibus proponeretur in confessione aliquod peccatum, quod revera non erat commissum, ut si diceret quis advertenter quod furatus sit aliquid parvi momenti, quod revera non erat furatus; aliud eorum, quibus non proponeret aliquid tale, sed si quæreret ab ipso Confessarius, an commiserit furtum leve, aut an murmuraverit leviter, diceret quod non. Ex his duobus generibus videtur quod primum esset peccatum mortale, quia proponit aliquid tanquam materiam formæ Sacramenti, quod revera non est materia ejus, quod videtur sacrilegium.

Confirmatur, quia omnes concedunt

quod si sola talia peccata proponeret, peccaret mortaliter, propter rationem jam datam ; ergo videtur idem dicendum, si simul cum aliis peccatis illa proponant, quia ut quis peccaret mortaliter proponendo panem avenaceum solum consecrationi Eucharistiæ, ita peccaret proponendo simul cum triticeo talem panem ; ergo idem in proposito dicendum.

De secundo genere mendaciorum majus est dubium, et mihi videtur probabilior pars negativa, nimirum quod per talia mendacia levia non peccaretur mortaliter ; tum quia ita communior tenet sententia ; tum quia non video ex quo capite sequeretur malitia mortalis in illis mendaciis.

SCHOLIUM.

Ad primum, excusat Abraham a mendacio, quia speravit Isaac resuscitandum. Ita August. serm. 72. de temp. et serm de oblat. Isaac. Ad secundum, non esse laborandum ut salvetur Jacob a mendacio, tamen salvari potest, quia habuit jus primogenituræ, Genes. 25. et ea ratione potuit dicere se esse Esau, et primogenitum, sicut Christus Matth. II. dicit Baptistam esse Eliam. Ita Ambros. l. 2. de Jacob, August. 16 Civit. 37. Chrys. hom. 53. in Gen. Ad tertium, Joseph forte jocose mentitum, sed Alens. 3. part. q. 37. membr. 6. etiam hoc negat et ex August. l. contra mendacium cap. 10. Vide Pitigian. hîc art. 14. Major hîc quæst. 4. ait eum ironice fuisse locutum, quando dixit : *Exploratores estis vos.* Ad quartum, non excusat Raab, Rachelem, nec obstetrices, idque docet August. l. contra mendacium cap. 10. et Gregor. 12. mor. in id Job 26. *Donec superest halitus.* Sed Rupertus tuetur obstetrices in eod. cap. 7.

Ad argumenta (o). Ad primum dico, quod Abraham non dixit contra illud, quod habuit in mente ; nam sicut refert Josephus *in lib. Antiquit.* dum iret solus cum filio relictis pueris, informavit eum, qualiter fuerit miraculose conceptus, et qualiter si esset immolatus, Deus eum miraculose resuscitaret ; et hoc creditur firmiter expectasse, quia non dubitavit de promissione Dei : *In Isaac vocabitur tibi semen.* Ipse igitur licet intenderet immolare Isaac, credebat tamen illum miraculose resuscitandum a Deo, et secum reversurum ad pueros. Unde etiam, cum dixit, *revertemur ad vos,* dixit quod habuit in corde. Nec est imponendum faciliter mendacium aliquod Abrahæ, cujus vita fuit valde exemplaris.

Gen. 21.

13. Ad illud de Jacob (p), licet aliqui conentur multum salvare eum, et aliquos Patres veteris Testamenti non fuisse mentitos, cum tamen in aliis concedant eos habuisse legem imperfectam, et gratiam modicam respectu nostri, qui et legem habemus perfectam, et gratiam superabundantem, et de nostris non negatur aliquando mentiri, vel fuisse mentitos, non videtur multum rationabile negare illos quandoque fuisse mentitos, vel potuisse mentiri. Quod si ita est, etsi laudemus bona facta eorum, et illa sumamus in exemplum ; mala autem nec recipimus in exemplum, nec pertinaciter excusamus ; dicitur tamen quod tales sermones possunt figurative intelligi, vel sub alio intellectu, quam verba primo exprimant, sed circa tales intellectus non oportet immorari.

D. Thom. et Henric. Ad 2. Non excusat Jacob a peccato mendacii.

14. Ad illud tamen de Joseph (q), quia ipse erat perfectus servator legis divinæ, potest dici quod ejus mendacium contra fratres non fuit

Ad 3. Quære Lyranum.

nisi jocosum, quod patet ex eventu ; in fine enim aperuit fratribus veritatem, et interim dum terruit eos, punivit eos secundum quod meruerant puniri ; illa enim proditio, qua vendiderunt eum in Ægyptum, bene meruit, non tantum illo timore, sed majori pœna puniri.

Ad 4. Non excusat Raab, nec Rachelem, nec obstetrices a mendacio.

Ad aliud de Raab et Rachele (r) et obstetricibus, non oportet eas excusare ; non enim in Scriptura commendatur factum earum, quantum scilicet ad mendacium, licet prudentia ipsius Raab, qua sibi et suis procuravit salutem, commendetur.

Quod autem dicitur de obstetricibus (s) quod Deus ædificavit eis domum, de hoc sunt opiniones, sicut recitat Magister historiarum super illum locum, et forte illa est probabilior, quæ dicit illas habuisse bonum motum pietatis, et propter illum remuneravit eas Deus temporaliter, quia peccatum annexum demeruit ne remunerarentur æternaliter. Vel probabilius dici potest, quod mendacium illud fuit officiosum, quia utile ad salutem parvulorum Judæorum, et nulli nocivum ; et Deum remunerasse eas pro bono motu, et tamen non abnegasse eis vitam æternam pro illo peccato, quod erat in eis veniale.

Sed tunc esset dubium (t) si quandoque eligendum sit mendacium veniale cum magno motu pietatis, an simul utrumque fugiendum ? Secundum videtur, quod veniale nullo modo est eligendum. Primum videtur probari, quia veniale delebitur qualitercumque, vel in vita ista vel post ; motus autem magnus, qui est magnum meritum, mereretur aliquem gradum præmii, qui erit æternus ; sed propter qualecumque malum, quod est ex se temporale, non videtur omittendum aliquid, quod est ex se causa æterni boni. Hanc quæstionem dimitto. De obstetricibus autem teneri potest ad propositum, quod non peccabant nisi venialiter, quia mendacium earum erat penitus officiosum ; et motus pietatis, si fuissent ibi alia requisita ad meritum, fuisset meritorius vitæ æternæ, et etiam alicujus boni temporalis, quia Deus pro tempore illo remuneravit cultores suos bono temporali.

COMMENTARIUS.

17 Sol[utio] argum[en]tor[um] princ[ipa]lium

(o) *Ad argumenta.* Hic incipit solvere argumenta principalia posita in initio quæstionis pro parte negativa, quæ nobis etiam consueto modo ad lectoris commoditatem repetenda sunt. Primum argumentum est ex mendacio Abrahæ, qui *Genesis* 22. cum esset immolaturus ex præcepto Domini suum filium, dicebat suis famulis : *Ego et puer illuc usque properantes, postquam adoraverimus, revertemur ad vos* ; hoc enim non poterat dicere absque mendacio, nec vir tam perfectus verisimiliter mentiretur, nisi mendacium esset licitum, præsertim in illa actione, ob quam tantopere commendatur a Deo, et sanctis Patribus communiter.

Prim[um] argum[en]tum p[rin]cipal[e] mend[acium] Abra[hæ]

Respondet Doctor negando Abrahamum, dum protulit illa verba, mentitum fuisse, quia revera licet ipse proposuerit obedire Deo, et interficere filium, tamen non dubitavit quin Deus resuscitaret ipsum, quia jam habebat promissionem Genes.

Resp[ondetur] Abra[ham] non [men]tum [fuisse]...

21. *In Isaac vocabitur tibi semen.* Confirmat hoc Doctor ex Josepho *lib.* I. *Antiquitatum cap.* 22. referente quod Abraham ipsummet filium de hoc informaverit. Sed et confirmari potest ulterius ex Augustino *serm.* 72. *de tempore*, qui loquens de Abraham : *Non fecit sibi*, inquit, *quæstionem, quasi de contrariis et sibi adversantibus verbis Dei promittentis filium nasciturum, et postea dicentis* : *Occide mihi filium tuum* ; *sed erat in corde ejus semper fides inconcussa, et nullo modo deficiens ; cogitavit enim Abraham Deum, qui dedit ut ille de senibus nasceretur, qui non erat, posse etiam de morte reparare.*

Eamdem doctrinam habet idem Augustinus 16. *Civit. cap.* 32. dicens : *Non dubitavit quod sibi poterat reddi immolatus, qui dari potuit non speratus*, eamque probat ex Apostolo ad Hebr. 11. *Fide Abraham obtulit Isaac, in quo susceperat repromissiones, arbitrans quia et a morte suscitare potest Deus.*

Origenes et Alcuinus in prædictum locum Genesis, in eadem sunt sententia, quam sequitur Dionysius Carthusianus, Benedictus Fernandius, et alii.

Lyranus noster putat Abrahamum prophetice protulisse illa verba, licet ipsemet non adverterit ad hoc, quæ sententia licet impugnetur a Carthusiano *ibidem*, tamen non potest non esse probabilis, cum sit Chrysostomi *homil.* 42. *in Genesim.* Ambrosii *lib.* I. *de Abrahamo cap.* 8. quos præter Lyranum secuti sunt Tostatus et Salianus in eumdem locum Genesis. Juxta hanc etiam doctrinam posset excusari Abraham a mendacio, quia cum prophetaret ex instinctu Spiritus sancti sine advertentia, non voluit aliud significare quam habuit in mente, licet revera a parte rei aliud significaverit ; ad mendacium autem requiritur quod aliquis cum advertentia velit significare aliud, quam habet in mente. Cajetanus dicit Abrahamum verum dixisse, etiamsi non sciret, nec putaret eum resuscitandum, quia secundum communem cursum naturæ erant reversuri, licet secundum extraordinarium Dei jubentis, ut interficerentur, non essent reversuri, et hanc præfert priori expositioni, quia illa fides de resurrectione Isaaci multum elevaret de obedientia Abrahæ in eo interficiendo ; minus enim multo esset, inquit, immolare filium, quem statim resurrecturum sciret. Hæc doctrina videtur coincidere cum ea quam habet quidam Thomas Anglus quem Eborensem vocat Salianus in eumdem locum, teste Pererio, ibidem ; dicit enim Thomas ille quod dictum illud Abrahæ intelligi debet, nisi ex speciali Dei jussu aliud evenerit.

Aliter excusat eum Cajetanus.

Eamdem tenet Thomas Anglus opinionem.

Ego sane non dubito quin in hoc sensu absque mendacio vel restrictione, quæ non intelligitur communiter, quamvis non exprimatur, posset aliquis se facturum aliqua, quæ revera a parte rei non sit facturus, quia quando promittimus aliquid, semper subintelligi debet, tam ex parte nostra quam ex parte eorum, quibus promittimus, nempe quod illud promittamus, nisi Deus id impediat miraculose aut extraordinarie. Imo debet in hujusmodi promissionibus, quibus dicimus nos aut alios in propriis personis aliquid facturos, intelligi conditio illa *si vivamus* ; unde Abraham etiam subintelligendo illam con- 174.

Rejicitur.

ditionem, poterat tam bene verum dixisse, quam subintelligendo illam alteram ; quod etiam advertit idem Thomas Anglus seu Eborensis.

Sed non credo tamen potuisse Abrahamum uti hujusmodi oratione restricta in proposito, quia ipse sciebat ex suppositione prioris voluntatis divinæ ipsi antea significatæ, puerum secundum communem cursum naturæ non venturum, et sciebat ipsum non victurum ut rediret, unde ; nisi haberet illam aliam expectationem, aut de resurrectione, aut de impedimento aliquo miraculose ponendo, non poterat vere dicere quod reverteretur in sensu Cajetani aut Thomæ Eborensis, licet enim debeat subintelligi in promissionibus *si vivam*, aut *si potero*, tamen debet etiam non minus subintelligi quod promittens non dubitet probabiliter de vita sua aut facultate.

175. Alia via excusandi ipsum.

Alio modo Abraham poterat verum dixisse sine ulla restrictione aut amphibologia, quia non dixit absolute se reversuros, sed postquam adoravissent et Abrahamus poterat habere in animo interficere Isaacum, antequam ipse Isaac adoraret ; hoc autem supposito, verba illa absolute vera erant secundum se sine amphibologia aut restrictione, aut prophetia, aut cognitione resurrectionis.

Alia item via prædicti Thomæ. Rejicitur.

Idem Thomas Anglus alio modo exponit illud dictum, sic scilicet, ut *revertemur* capiatur figurate pro *revertar* ; frequens enim est usus hujusmodi formæ loquendi. Sed quamvis si sic loqueretur Abraham verum dixisset, tamen credo non esse aptam expositionem, quia illud *adoraverimus* et *revertemur* non potest referri bene nisi ad illa, *ego autem, et puer* ; unde non possunt habere illum sensum figuratum, et propter eamdem rationem non approbo aliam expositionem, quam insinuat Carthusianus, nimirum quod Abrahamus dixit *revertemur* in sensu illo in quo quod unus facit plures dicuntur facere : *Sicut*, inquit *quidam exponunt quod discipuli leguntur indignati propter effusionem unguenti*, Matth. 26. *et quod latrones improperabant Christo in Cruce*, Luc. 23. cum tamen solus Judas indignatus fuerit, et solus latro sinistri lateris improperaverit Christo.

Canus *lib.* 2. *de locis Theologicis* expresse fatetur Abrahamum mentitum fuisse, sed leviter, et favet ipsi aliqualiter tam Chrysostomus quam Ambrosius *supra* ; nec mihi videtur esse valde inconveniens, quod leviter mentiretur, nam sicut et alii æque Sancti non excusantur a peccatis venialibus, de quo postea, cur esset inconveniens quod ipse mentiretur. Nec refert quod in hoc facto multum laudetur a Deo, nam illa laus non debet extendere se ad omnes orationes, quas elicuit a tempore quo jussus est occidere filium usque ad ascensum montis, et elevationem manus ad occisionem ut nemo non fatebitur ; cur ergo deberet extendi necessario ad hoc factum particulare, quod erat impertinens ad factum principale, propter quod laudatur, nempe ad voluntatem efficacem interficiendi carissimi filii ?

Ex his omnibus dicendi modis magis in re placet is, quo utitur Scotus, quia et est facilis in se, conformior Augustino ac Apostolo, et magis communis.

(p) *Ad illud de Jacob.* Secundum argumentum principale est *in Genes.* 27. ubi patri interroganti Jacob quis es-

set, Jacob respondet: *Ego sum primogenitus tuus Esau, feci sicut præcepisti mihi; surge, sede, et comede de venatione mea.* In quibus verbis plurima videntur mendacia. Primum, quod dicat se primogenitum Esau. Secundum, quod dicat se fecisse quod præceperit ipsi Isaac, cum is nihil ipsi præceperit. Tertium, quod roget ut comedat Isaac de venatione sua, cum revera non fuerit venatio ulla, ut patet ex textu.

Circa hanc objectionem magna est inter Doctores controversia, quibusdam Jacob a mendacio liberare conantibus; quibusdam vero admittentibus mentitum fuisse, qua de re prolixe satis Pererius in illum locum, quinque satis longis agit disputationibus, et licet cum iis stare videatur, qui mendacia omnia a Jacob propellere laborarunt, quia tamen non satis aptum invenit modum excusandi duo posteriora mendacia, succumbit tandem *num.* 58. inquiens: *Ego non dissimulo sensum amici mei, nam ut non inficior dictum illud Jacob: Ego sum Esau, in quo uno ad verum intellectum interpretando purgandoque a mendacio, Doctores laborarunt, satis commode in verum sensum redigi posse; ita fateor duo alia ejusdem dicta:* Feci sicut præcepisti mihi, et comede de venatione mea, *perdifficiliter ad veritatis sententiam accommodari posse.*

Doctor noster concedit Jacob mentitum fuisse, nec id habet pro ullo inconvenienti, quandoquidem viris perfectis nostræ legis, quæ perfectior est, et gratiam habet uberiorem, quam lex ulla antiqua, non attribuamus tantam sanctitatem quin mentiri possint, sicut et alia peccata venialia committere, quam sententiam plurimi alii sequuntur, Lyranus, Tostatus, Cajetanus, Lypomanus, Salianus, Fernandius, Oleaster, Fonseca, del Rio *in eumdem locum,* Adrianus *quodlibeto primo.* Addo verba Fernandii quæ valde conformia sunt sententiæ Doctoris: *Sed quid opus est illius alteriusve ævi, etiam viros sanctissimos ita excusare, ut ab omni, vel culpa veniali fuisse immunes credantur? Numquid illi sanctiores Apostolis, qui levioribus reatibus non caruerunt?* Ad hoc facit quod habetur in Tridentino decreto de justificatione cap. 11. *In hac mortali vita quantumvis sancti et justi in levia saltem et quotidiana peccata, quæ etiam venialia dicuntur peccata, quandoque cadunt, nec propterea tamen desinunt esse justi; nam justorum illa vox est, et humilis et verax: Dimitte nobis debita nostra.* Quæ est doctrina expressa S. Augustini *lib. de natura et gratia,* contra Pelagianos, cujus verba supra exscripsi *num,* 170. Si ergo omnes justi, præter D. Virginem, incidunt in peccata venialia quandoque, cur esset liberandus Jacob a cæterorum Sanctorum communi sorte? Quod si admittatur talia peccata commisisse, ut certe nemo facile negabit, non est cur ullo modo tam anxie liberetur a mendacio, in quo committendo solum venialiter peccaret.

Omnes Sancti communiter peccant quandoque venialiter.

179\. Si quis tamen velit cum Augustino *quæst.* 78. *in Genes.* 16. *civ. cap.* 37. *et lib. contra mendacium cap.* 10. Theodoreto *quæst.* 80. *in Genes.* Gregorio *hom.* 6. *in Ezech.* Isidoro, Beda, Ruperto *in Genes.* 27. Innocentio III. cap. *Gaudeamus de divortis,* Gratiano 22. *quæst.* 11. *cap. Quæritur,* Alensi 2. *part. quæst.* 139. D. Thoma 2. 2. *quæst.* 110. Magistro *in hac distinct.* et pluribus ibidem sententiis. Si quis, inquam, cum his

2\. Sententia eam excusat.

auctoribus velit liberare Jacob mendacio et peccato, id non erit contra Doctorem, qui non negat ipsum posse excusari, sed asserit tantum id non esse necessarium. Quamvis etiam non posset excusari commode a mendacio, tamen non esset difficile ipsum excusare a peccato, quia posset dici quod licet omne mendacium sit peccatum a parte rei, ipse tamen non putavit, propter ignorantiam invincibilem, quam non est inconveniens ipsi attribuere, fuisse peccatum mentiri sic patri, jubente præsertim matre, quæ posset ipsi significare non referre sic mentiri et cui ipse poterat existimare se obligatum obedire.

Non est contra Scotum. Licet non excusaretur a mendacio posset excusari a peccato.

Si quis autem videre voluerit quomodo prædicti Auctores excusent Jacob a mendacio, adeat Pererium supra *disp.* 5.

180. (q) *Ad illud tamen de Joseph.* Tertium argumentum principale est *ex Genes.* 42. ubi Joseph dixit suis fratribus : *Per salutem Pharaonis exploratores estis vos*, cum tamen ipsemet sciret oppositum. Item ex *Genes.* 44. ubi idem Joseph dixit fratribus quod augurari solebat in scypho, cum tamen id non sit verisimile ipsum fecisse, cum fuerit prohibitum a Deo.

3. Argumentum principale. An Joseph mentitus sit suis fratribus.

Respondet Scotus Josephum jocose fuisse mentitum, et licet interea etiam afflixerit fratres, merito id eum potuisse facere, quia id peccato suo præterito in ipsum meruerunt. Hanc doctrinam amplectitur Lyranus, Tostatus, Salianus, Pererius et Fernandius. Quantum autem ad illud ex *Genesi.* 44. de scypho, non dixit absolute se augurari solitum in scypho, sed interrogative tantum : non potest autem mendacium committi interrogando, nisi quis utatur oratione interrogatoria pro absoluta.

1. Sententia est Doctoris concedens ipsum mentitum jocose et officiose.

Alii conantur mendacio liberare Josephum. S. Augustinus *quæst.* 139. *in Genes.* S. Bonaventura *hic.* Gratianus 22. *quæst.* 2. *cap. Quod autem*, Rupertus *lib.* 9. *in Genes. cap.* 3. Thomas Anglicus in ipsamet proposita verba. Facillima autem explicatio esset, si diceretur quod ipse dicebat suos fratres exploratores quantum ad id quod apparebat externe ; sic enim accipienda sunt communiter dicta judicum et examinatorum. Alias expositiones qui voluerit, videat apud Pererium.

2. Sen[tent]ia ex[cusans] ipsu[m a] mend[acio].

Fac[illima] explic[atio] verbo[rum] ejus i[n] sen[su]...

18[1]. Posset aliquis circa litteram Doctoris quærere, cur addiderit particulam adversativam, *tamen*, ad hoc factum Joseph, et illa alia verba, *quia ipse erat perfectus servator legis divinæ.* Ex his enim verbis posset aliquis existimare quod existimarit Jacobum, de quo ante, usum fuisse mendacio mortaliter peccaminoso ; nam si putaret ipsum usum fuisse mendacio veniali, cum tali etiam Josephum fuisse usum fateatur, ad nihil deserviret illud *tamen*, nec illa alia verba.

Diffic[ultas] circa [litte]ram D[octo]ri[s].

Respondeo, Doctorem nullo modo putasse Jacob mentitum fuisse mendacio mortaliter peccaminoso ; addidisse vero illud *tamen*, et illud de perfectione Joseph, quia volebat ipsum excusare a tam gravi mendacio, quam commisit Jacob, quod et fecit ; nam Josepho attribuit mendacium jocosum tantum aut officiosum, quod parum habet malitiæ : Jacob vero concessit serium mendacium, et aliquo modo perniciosum, quod majoris est malitiæ, licet intra latitudinem malitiæ venialis.

Solu[tio].

18[2]. Et si dicas Jacob mendacium non posse esse mendacium leve, cum fue-

An m[en]daci[um]...

rit valde perniciosum fratri suo Esau. Respondeo, quamvis in re fuerit perniciosum ipsi, quia abstulerat ei tam proficuam benedictionem, quam haberet alias a patre, tamen non erat ita perniciosum in opinione Jacob; tum quia non est necesse quod ipse sciverit benedictionem illam habituram secum primogenituram, aut ullam utilitatem specialem, quam non posset etiam Esau per aliam benedictionem acquirere; tum etiam, quia poterat existimasse quod licet afferret secum utilitatem aliquam, qua privaretur Esau, ipsemet tamen licite poterat, matre hortante, eam sibi procurare; tum denique, quia non est necesse ut cognoscerent Esau habuisse jus aliquod particulare ad benedictionem patris, ita ut ipse, et quicumque alius non posset absque injuria ejus eam quocumque licito modo procurare.

(r) *Ad aliud de Raab et Rachele.* Quartum argumentum principale comprehendit quatuor exempla ex Scriptura deprompta. Primum *ex Josue* 2. de Raab meretrice, quæ dicebat exploratores Israelitarum, quos habuit clam domi, discessisse, sed propterea videtur laudari in Scriptura, quod non esset verum, si mendacium ejus fuisset peccaminosum. Secundum exemplum est de Judith, *Judith*, 10. quæ multa mendacia videtur protulisse. Tertium exemplum est de Rachele *ex Genes.* 31. quæ ne reperirentur dii patris sui, quos clam secum abstulit, decubuit super ipsos, et dixit sibi accidisse secundum consuetudinem mulierum, quod tamen erat falsum. Quartum denique exemplum est de obstetricibus *ex Exodi primo*, quæ mentiebantur, dicentes mulieres Hebræas habuisse obstetricandi scientiam, et prius parere, quam ipsæ adveniebant, quod erat falsum; in quo mendacio non peccaverunt, quia subjungit Scriptura: *Bene ergo fecit Deus obstetricibus*, et postea dicit quod *ædificavit ipsis domum*, quod non esset verum, si mentiendo peccassent, neque enim Deus retribuit bona pro malis, omnia autem peccata sunt mala.

Ad hoc argumentum, quantum ad primum de Raab, et tertium de Rachele, ac quartum de obstetricibus, respondet universaliter non oportere eas excusare a peccato. Responsio ad 1. 3. et 4 exemplum.

Et quidem quantum ad Raab attinet, communis Theologorum sententia est, quod ipsa in eo mendacio peccaverit, sed peccato veniali, quia officiosum erat in ordine, scilicet ad salvandam vitam exploratorum. Ita Augustinus expresse *lib. contra mendacium cap.* 15. Lyranus, Carthusianus, Tostatus, Serarius, *in cap. 2. Josue.* Nec refert quod laudetur prudentia Raab, et quod fuerit affecta præmio, quia hoc non contingit propter mendacium, sed propter alios bonos actus, quos exercuit. Unde Augustinus supra: *Quod scriptum est, bene Deum fecisse cum Hebræis obstetricibus, et cum Raab Jerichuntina meretrice, non ideo factum est, quia mentitæ sunt, sed quia in homines Dei misericordes fuerunt; non est itaque in eis remunerata fallacia, sed benevolentia, benignitas mentis, non iniquitas mentientis. Sicut enim mirum absurdumque non esset, si alio prius tempore commissa ab eis aliqua opera mala, Deus propter posteriora opera vellet ignoscere; ita mirandum non est, quod uno tempore in una causa Deus utrumque conspiciens, id est, factum misericorditer, factumque fallaci-* 184. An mentitæ fuerit Raab. 1. Sententia quod sic, sed venialiter.

ter, et bonum remuneravit, et propter hoc bonum malum illud ignovit.

Ex quibus verbis patet quod etiam obstetrices mentitas esse putaverit, et quod non fuerint remuneratæ propter mendacium, sed propter alias actiones bonas ; quod etiam tenet S. Gregorius in 27. Job. cap. 4. *Nonnulli vero,* inquit, *de obstetricum fallacia, conantur asserere hoc genus mendacii non esse peccatum, maxime quod illis mentientibus scriptum est, quia ædificavit illis Dominus domos. In qua magis recompensatione cognoscitur quid mendacii culpa mereatur; nam benignitatis earum merces, quæ eis æterna potuit vita retribui, pro admissa culpa mendacii in terrenam, est recompensationem declinata, ut in vita sua, quam mentiendo tueri voluerunt, ea quæ fecerunt bona, reciperent, et ulterius quod expectarent mercedis suæ præmium non haberent, nam si subtiliter perpendatur, amore præsentis vitæ mentitæ sunt, non intentione mercedis, parcendo quippe conatæ sunt infantium vitam tegere mentiendo suam.*

Cæteri expositores et Doctores communiter in hoc conveniunt, quod obstetrices mentitæ fuerint.

185. Quo genere peccati peccaverunt obstetrices suo mendacio.

(f) *Quod autem dicitur de obstetricibus.* Respondet hìc ad illud, quod in argumento adducebatur, ad probandum quod in eo mendacio non peccaverint obstetrices, quia scilicet Deus ædificavit illis domum, quasi in præmium et mercedem sui facti ; hoc autem non esset verum, si peccavissent, saltem mortaliter. Respondet, inquam, Doctor secundum Magistrum historiarum, nempe Petrum Comestorem, esse controversiam de qualitate peccati, quod ab iis in eo mendacio commissum est, nam Magister ille dicit secundum Augustinum, eas solum venialiter peccasse ; secundum vero Gregorium in loco jam citato videri eas peccasse mortaliter, dicit enim quod *merces benignitatis earum, quæ eis in æterna vita potuit retribui, pro admissa culpa mendacii in terrenam, est recompensationem declinata.*

Quod ad rem præsentem attinet, dicit Doctor eas habuisse bonum motum pietatis in conservanda parvulorum vita, et propter illum bonum motum, non propter mendacium Deum eis mercedem ædificatæ pro ipsis domus dedisse, quod et Augustinus et Gregorius, et cæteri Doctores fatentur, et significatur in ipsamet Scriptura eo loci ; nam dicuntur timuisse Deum in initio capitis, et conservasse propterea mares, et postquam refertur earum mendacium, licet dicatur quod Deus benefecerit eis, non tamen dicitur quod propter mendacium id fecit, sed potius significatur quod propter timorem Dei benefecerit ipsis ; subditur enim expresse : *Et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificavit eis domos.*

An vero propter illum bonum motum remuneraverit illas solum temporaliter, an vero etiam æternaliter, nec spectat per se ad præsens, nec deciditur a Doctore, quia solum juxta duas illas sententias Augustini et Gregorii, significatas a Magistro historiarum, proponit duos modos dicendi probabiles. Primus est juxta sententiam, quam innuit Gregorius de mendacio mortaliter peccaminoso earum, nempe quod solum temporaliter eas remuneravit, quia peccatum mortale mendacii,

quod sequebatur illum bonum motum pietatis, impediebat remunerationem æternam. Secundus modus est juxta sententiam Augustini de mendacio officioso et veniali earum nempe, Deum non abnegasse illis præmium æternum boni motus propter mendacium sequens, quod erat tantum veniale, utpote officiosum. Et hunc modum præfert priori, quia ait § *seq.* quod *mendacium eorum erat penitus officiosum*, et quod motus pietatis earum, si fuissent reliqua requisita ad meritum, nempe status gratiæ, et ordinatio ex fine charitatis, fuisset meritorius vitæ æternæ, et etiam præmii temporalis.

Dixit autem optime, si fuissent illa alia requisita ad meritum, quia nolebat id resolvere, cum incertissimum sit ; poterant enim obstetrices illæ et timere Deum, et moveri aliquo pietatis motu ad conservationem puerorum sine gratia justificante, unde ex illo pietatis motu non sequitur eos fuisse justificatos. Rursus, quamvis fuerint Ægyptiæ, quemadmodum ex conversatione cum Israelitis, et gratia particulari Dei pervenerunt ad fidem et timorem Dei, ita etiam poterant pervenire ad justificationem, et cæteras dispositiones ad meritum de condigno requisitas.

Utcumque autem dicatur, fateor mihi sententiam Gregorii, quæ Pererio *disput.* 10. *in cap.* 1. *Ex.* visa est improbabilis, esse difficilem, nam si dicamus obstetrices dum timuerunt Deum, et conservarunt masculos, quod ante mendacium contigit, fuisse in gratia, et timuisse Deum non serviliter, sed timore filiali, sine dubio ipsarum meritum erat compensandum vita æterna, nec peccatum subsequens poterat ita tollere jus per illud meritum acquisitum, quin saltem deleto peccato si fuisset mortale (si autem fuisset veniale, nullo modo tolleret aut impediret illud jus), iterum resurgeret istud jus, ut suppono ex communi doctrina de reviviscentia meritorum ; unde autem poterat sanctus Gregorius habere quod quamvis in illo mendacio peccassent mortaliter, non essent postea pœnitentiam ejus peccati facturæ ?

Si vero dicatur eas non fuisse justificatas, dum conservarunt pueros, nec timuisse Deum timore filiali, aut adhibuisse conditiones requisitas ad meritum vitæ æternæ, tum non poterat esse verum quod dicit Gregorius, benignitatis earum mercedem, quæ potuisset eis in æterna vita retribui pro admissa culpa mendacii in terrenam commutationem declinasse. S. Thomas 2. 2. *quæst.* 110. *art. ult.* sic videtur exponere Gregorium, ut velit dicere quod mendacio obstetricum considerato quantum ad effectum benevolentiæ in Judæos, et quantum ad reverentiam divini timoris debebatur remuneratio æterna ; sed eidem mendacio considerato, quantum ad actum exteriorem mendacii, non debebatur præmium æternum, sed remuneratio aliqua temporalis : *Et sic*, inquit, *intelligenda sunt Gregorii verba, non autem quod per illud mendacium mererentur amittere remunerationem æternam, quam ex præcedenti affectu meruerunt.* Expositio S. Thomæ.

Hæc doctrina a Pererio *in cap.* 27. *Genes. disp.* 2. graviter censuratur

188. Censuratur a Pererio. nempe ut dissona sacræ historiæ, non consentanea rationi, cum Gregorii sententia verbisque dissentiens et discrepans ab ipsius S. Thomæ doctrina, quam paulo ante tradiderat ; sed quidquid sit, an mereatur totam hanc censuram, quod ego non credo, certe mihi nullo modo arridet. Primo, quia nec Gregorius, nec ullus dicit quod quidpiam meruerint propter mendacium. Secundo, quia secundum Gregorium, mendacium nullo modo erat factum ex motu pietatis, aut reverentia divini timoris ; ait enim Gregorius : *Nam si subtiliter perpendatur, amore vitæ præsentis mentitæ sunt, parcendo quippe conatæ sunt infantium vitam tegere, mentiendo suam ;* ergo mendacium earum non debet considerari ut includens aut dicens affectum benevolentiæ in Judæos, aut reverentiam divini timoris. Tertio, quia illa merces, quam Scriptura asserit ipsis concessam, non adscribitur, ut supra dixi, mendacio, sed timori divino et pietati præcedenti.

Rejicitur 1. 2. 3.

189. Alia melior expositio. Alio modo forte salvari potest quod dicit Gregorius, si dicatur non voluisse eum, quod per peccatum subsequens mendacii fuisset impeditum præmium æternum istius motus boni. sed quod ipse motus pietatis obstetricum erga parvulos, fuit affectus aliqua mala circumstantia, quia scilicet erant dispositæ ita salvare eos, ut si etiam opus esset mentiri, id facerent ad eos salvandos. Quia ergo mendacium sequens includebatur in hoc actu in causa, propterea dixit Gregorius quod illud mendacium impediebat præmium æternum, quod daretur ipsi motui pietatis, si non includeret illam voluntatem conditionatam mentiendi, scilicet, si fuisset necesse.

Hoc modo intellecto Gregorio, habet bonum sensum ejus doctrina, nec ex ea sequitur quod mendacium obstetricum fuerit mortale, quia ad illum effectum, quem intendit Gregorius, sufficeret malitia venialis ; nam communis sententia est quod nullus actus malus, etiam venialiter, sit meritorius vitæ æternæ, ut docetur in materia de merito. Sed tamen, si hoc modo intelligatur, favet maxime sententiæ, quæ dicit quod per actum venialiter malum possit quis mereri præmium temporale, de quo in eadem materia agi solet.

Absolute autem et simpliciter S. Hieronymus *in cap.* 56. *Isaiæ*, Procopius *in primum Exod.* Rupertus *in Ex. lib.* 1. *cap.* 7. Pererius supra, et Salianus probabiliter *an. mundi* 2463. asserunt obstetrices meruisse vitam æternam ; at, ut supra dixi, id omnino incertum est, saltem loquendo de merito de condigno, de quo ipsi videntur agere. Et idem Salianus ostendit quomodo possint excusari a mendacio, quia scilicet poterat esse verum quod mulieres Hebrææ scirent obstetricandi artem, et quod ex iis plurimæ parerent antequam accederent istæ duæ obstetrices, quæ interrogabantur, et de quibus hic agimus. 190 Sent... ass... meru... obst... vitam... na...

(l) *Sed tunc esset dubium.* Occasione istius, quod immediate ante dixit, Deum non negasse præmium æternum propter bonum motum, quamvis adesset peccatum veniale, proponit hic dubium, an si quando esset conjunctus magnus pietatis 191

affectus cum circumstantia malitiæ venialis, nec possent separari, melius esset illum motum elicere quam relinquere, et proposita ratione dubitandi pro utraque parte, nihil vult resolvere.

Absolute tamen dicendum est quod potius deberet illum motum relinquere, quia absolute et simpliciter sunt fugienda, et nullo modo facienda mala ob quæcumque bona, vitæ etiam æternæ, quæ ad ea sequerentur. Unde Augustinus lib. contra mendacium cap. 15. *Et Raab quidem ex Jericho liberata in Dei populum transitum fecit, ubi proficiens posset ad æterna et immortalia munera pervenire, quæ nullo sunt quærenda mendacio.* Quod si nullo sunt præmia æterna quærenda mendacio, quandoquidem aliqua mendacia sint peccata solum venialia, sequitur nec per ullum peccatum veniale esse quærendam vitam æternam.

Hæc de mendacio obstetricum, et Raab sufficiunt, quas tamen si quis vult a peccato liberare, meo judicio facile id poterit, dicendo quod invincibilem ignorantiam non putaverint fuisse peccatum sic mentiri, neque enim tanta scientia illis concedenda est, ut non habuerint talem ignorantiam. Quam doctrinam satis insinuat S. Augustinus *prædicto cap.* 15. *contra mendacium*, et applicari potest etiam ad Rachelem, Jacobum, Judith, non minus convenienter. Verba Augustini sunt : *Utrum autem sit aliquando, vel pro cujusquam salute mentiendum, cum quæstio sit, in qua dissolvenda etiam doctissimi fatigantur, valde illarum muliercularum,* (obstetricum scilicet et Raab) *in illis populis constitutarum, et illis moribus assuetarum excedebat modum. Itaque hanc earum ignorantiam, sicut aliarum rerum, quas pariter nesciebant, sed sciendæ sunt a filiis non hujus sæculi, sed futuri Dei potentia sustinebat.*

Nihil speciale dicit Doctor de mendacio Rachelis, nec erat necesse ; communiter enim admittunt expositores quod mentita fuerit, mendacio saltem officioso, a quo nulla ratio est ob quam excusetur, quamvis, ut jamjam dixi, ob ignorantiam facile excusari posset a peccato. Rachel mentita est officiose, forte tamen non peccavit ob ignorantiam.

SCHOLIUM.

Non esse excusandam Judith a mendacio. Hic videtur negare licitum usum æquivocandi ; sed eum licere quando injuste interrogaris, et respondere cogeris. Tenet 4. d. 15. quæst. 4. art. 3. et dist. 21. quæst. 2. Et est communis DD. Thom. 2. 2. quæst. 70. art. 1. et 4. dist. 21. quæst. 3. S. Anton. 2. part. tit. 1. cap. 1. § 17. Soto 5. just. quæst. 7. art. 1. ad 1. et relect. de tegen. secreto. membr. 3. quæst. 3. Sylv. v. *Testis* quæst. 8. et v. *confessio*. 3. num. 10. Nav. cap. 8. num. 3. et cap. 12. fin. et cap. 18. num. 51. Assor. tom. 1. lib. 8. cap. 27. quæst. 2. Petr. Navar. lib. 2. de rest. cap. 4. part. 2. Sanchius in Decalog. lib. 2. cap. 4. Pitigianis hic art. 11. citans multos. Victor. sum. num. 184. Adrian. quæst. ult. de confess. uti signis vel rebus indifferentibus ; ex quibus scis alios decipiendos, mendacium non est, alioquin omnia stratagemata essent peccata, nec ars militaris, quæ maxime circa stratagemata occupatur, posset licite exerceri.

Ad illud (a) de Judith dicitur quod ipsa in nullo mentiebatur, quia verba illa excessiva, quæ dixit, non dixit Holoferni, sed Deo ; non tenebatur autem necessaria loqui extraneo secundum intentionem recipientis, sed poterat loqui secundum propriam intentionem loquentis. Loquendo tamen Prælato, cui tene- 15. De facto Judith.

tur bona fide loqui et respondere, videtur quod oportet loquentem loqui et respondere ad intentionem quærentis, ita quod si ei respondendo dicat aliqua verba quæ sunt falsa, si dirigantur ad audientem, vera autem, si dirigantur ad Deum, non loquitur veraciter, quia in casu illo non licet alloqui Deum. Sed hoc posito, nihil videtur certum in humana loquela, nec aliquis videretur habere certitudinem de loquela proximi loquentis, saltem nullus videtur mentiri quidquid dicat in secunda persona, dum tamen illud possit verificari dirigendo illud in Deum, et non ad extraneum. Quod si tenear tibi Prælato dicere verum, et non extraneo, tunc non dicendo tibi verum, possum esse inobediens vel mentiens ; non dicendo autem extraneo, non ero inobediens vel mentiens; sed non videtur quomodo sim plus mentiens loquendo tibi quam alteri. Si igitur verba ista excessiva dicta ibi non videntur rationabiliter posse salvari aliquo modo, non videtur magnum inconveniens concedere eam fuisse mentitam officiose genti suæ, sed perniciose illi, cujus mortem intendebat ; ista tamen officiositas præfertur illi perniciositati, quia bonum reipublicæ maxime colentis Deum, præfertur bono temporali privatæ personæ, maxime infidelis.

Huic etiam (b) non obviat quod in bellando contra quemcumque oportet servare fidem, ita quod infidelitas vel mendacium cujuscumque Christiani in bello contra infidelem, damnatur, licet possit uti aliquibus cautelis belli, quæ per se non repugnant veritati, nec includunt mendacium.

Sed ipsa (c) etiam se ornavit ea intentione, ut Holofernes caperetur in aspectu suo, et hoc volendo ipsum velle peccare secum mortaliter, et velle alium velle peccare mortaliter est peccatum mortale. Unde non videtur omnino certum quod excusata sit ab omni peccato mortali, et licet factum ejus narretur in Scriptura, et recitetur in Ecclesia tanquam laudabile quantum ad aliqua, quæ erant ibi religiositatis, aliqua tamen ibi annexa, nec laudantur, nec licent.

COMMENTARIUS

(a) *Ad illud de Judith.* Respondet jam ad secundum exemplum adductum in argumento quarto principali ; imprimis ponit sententiam aliquorum, dicentium eam non mentitam fuisse, quia verba illa excessiva, quæ loquebatur, dirigebat ipsa Deo, non Holoferni, nec tenetur quis loqui ad intentionem ejus cui loquitur, sed ad intentionem suam, maxime si is cui loquitur, non sit Prælatus cui teneatur loqui secundum intentionem ejus, Contra hanc sententiam, quatenus dicit non debere loqui quem secundum intentionem respondentis, opponit Doctor quod sic nihil esset certi in humana conversatione, quia posset semper dubitare quod respondens loqueretur Deo, aut secundum aliquam aliam intentionem distinctam ab intentione interrogantis, quod est illud ipsum inconveniens, quod supra urgebam contra locutiones restrictas. Unde videtur mihi Doctor hic valde favere nostræ sententiæ neganti usum talium restrictionum, quod etiam advertit Scholiastes, quamvis enim uta- 19

An m… ta fu… Judith Sente… nega…

Debet loqui cum inte… nem cui lo… tur, h… prout debet cip… ver…

Favet Doc… sente… n… locuti… restric…

tur nomine *æquivocationis*, sub eo tamen comprehendit, ut credo, orationes restrictas, nam contra eas facit hìc Scotus, non contra orationes amphibologicas, quibus solis favet in aliis locis citatis a Scholiaste.

Deinde contra eamdem sententiam, quatenus dicit teneri quem respondere ad intentionem Superioris, non vero ad intentionem aliorum, quibus non tenetur respondere, optime arguit sic : Si tenetur quis Prælato respondere ad intentionem ejus, nisi respondeat ad eam intentionem erit inobediens et mendax. Si vero non tenetur respondere ad intentionem alterius, quamvis sic non respondeat, non erit inobediens, nec mendax, secundum præmissam sententiam, sed nullo modo apparet quomodo magis mentiatur, aut eat contra suam mentem, respondendo Prælato æquivoce aut restricte contra Prælati mentem, quam respondendo ei, qui non est Prælatus ; unde vel in utroque casu, vel in neutro mentietur, et sic prædicta sententia involvit contradictionem.

Præmissa hac impugnatione, ponit sententiam suam, quod Judith usa fuerit mendacio aliquo, officioso quidem genti et patriæ suæ, pernicioso vero Holoferni et Assyriis, hoc est, tali mendacio quod ipsis erat magno detrimento, licet fuerit tale detrimentum, quod justissime poterat ipsis infligi, et quod consequenter non fecerit ut mendacium Judith fuerit perniciosum simpliciter, saltem in eo sensu in quo mendacia mortaliter peccaminosa dicuntur perniciosa. Hæc sententia Doctoris, circa verba Judith, quam præter eum tenet D. Thomas 2. 2. *quæst.* 110. Tostatus *quæst.* 6. *in cap.* 1. *Exodi*, Lyranus et Salianus *in cap.* 10. *Judith*, Carthusianus probabiliter *ibidem*, qui tamen putat eam posse excusari, quia loquebatur ironice ; sed hæc expositio nullo modo placet, nam manifestum est ex ipso contextu eam non sic locutam. Quoties enim quis loquitur ironice, externe id apparet, sed certe nihil magis cavit ipsa quam ullam externam facere locutionis ironice demonstrationem. Quod si posset ironica locutione salvari absque externa aliqua denotatione, nihil facilius esset quam excusare omnia mendacia.

Non potest excusari a mendacio per locutionem ironicam.

Oppositam sententiam excusantem Judith a mendacio tenent expresse Serarius *quæst.* 10. *in cap.* 13. *Judith*, Sanctius *in cap.* 10. *num.* 19. Salianus *an. mundi* 3346. et alii quibus favet Augustinus *serm.* 229.

2. Sententia negans mentitam.

Ex his sententiis utraque probabilis est, sed prima, quæ Doctoris est, longe facilior, cum nulla prorsus sit ratio, ob quam tam anxie excusetur, aut a mendacio, saltem officioso aut a peccato. Quod si a peccato quis eam liberare voluerit, recurrere poterit facillime ad ignorantiam invincibilem, propter quam ipsa poterat existimare in tali casu belli injustissimi illati suis civibus, se, ut iis consuleret, mentiri potuisse.

Prima est præferenda.

195. Neque sane satis apte Serarius respondet ad aliqua ex mendaciis, quæ Judithæ opponuntur, quod pro majori nostræ sententiæ confirmatione breviter ostendendum est. Unum ex mendaciis, quæ opponuntur Judithæ, est illud quod dixit exploratoribus Assyriorum cap. 10. *Filia sum Hebræorum, ideo ego fugi a facie eorum, quoniam futurum agnovi quod dentur vobis in deprædationem*. Respondet Serarius id

Impugnatur. Explicatio Serarii excusantis ipsam. Primum mendacium Judith.

Excusatio ejusdem. vere dictum, quia celeriter venit, et fugientis instar, et quia scivit Hebræos dandos in prædam, nisi consilio suo, et auxilio divino subveniretur ipsis.
Rejicitur. At in primis licet qui instar fugientis se haberet, posset dici ab aliis non cognoscentibus intentum ejus fugere; tamen ipsemet id vere dicere non posset, nisi vere fugeret, ut patet ex ipso communi omnium loquendi modo. Deinde utut daremus ipsam potuisse vere dicere quod fugerit, et quod cognoverit etiam deprædandos Judæos, non ostendit Serarius quomodo potuerit dicere cum veritate quod ideo fugerit, quia id cognovit. Sanctius et Salianus hujus mendacii excusationem prætermittunt, quamvis ille id proposuerit et dixerit orationem esse ambiguam, sed non ostendit ullum sensum verum ejus, quem tamen aliquem debet habere oratio ambigua, quæ licita est.

196. 2. Mendacium. Aliud mendacium ipsi impositum est, quod dixit cap. 11. *Denique hoc ordinant*, scilicet Hebræi, *ut interficiant pecora sua, et bibant sanguinem eorum, et Sancta Domini Dei sui, quæ præcepit Deus non contingi in frumento, vino et oleo, hæc cogitaverunt impendere, et volunt consumere, quæ nec manibus deberent contingere.* Ad hoc
Excusatio. respondet Serarius potuisse Hebræos ea cogitasse et determinasse; aut si ea ab iis facta non sunt, rerum cursus eo ut fierent tendebat. Sanctius
Rejicitur. eodem fere modo respondet. Verum aliud est potuisse ista fieri, aliud est facta fuisse, nec sane verisimile est, Judæos ea fecisse, cum constet eos potius resolvisse tradere civitatem. Quod autem rerum cursus exigebat, ut ea facerent, nisi dedissent se, non facit ad hoc ut possit vere dici quod ea fecerint aut proposuerint facere. Salianus ait hæc verba per ampliationem explicanda esse, sic scilicet, ut facile adduci possent Hebræi ad ea facienda, fame et siti coacti, non vero quod de facto ea fecerint. Sed, ut jam dixi, quamvis hoc verum esset, non excusaret Juditham, quæ de facto ea fecisse Hebræos asseruit, et si hujusmodi ampliatio talia verba excusarent, nullus mentiendi relinqueretur locus, quin omnia mendacia nullo negotio possent excusari.

Tertium mendacium est in eodem capite, iis verbis: *Et dicet* (scilicet Deus) *mihi, quando eis reddat peccatum suum, et veniens nuntiabo tibi, ita ut ego adducam te per mediam Jerusalem, et habebis omnem populum Israel, sicut oves, quibus non est pastor.* Hæc omnia completa esse dicit Serarius, atque adeo vera fuisse, nam ictu, inquit, lethali, ei quæ nuntiavit Dominus indicavit, et ipsum in curru per medium Jerusalem deduxit, quando de ipso Jerosolymæ triumphatum est; et tanquam oves, quibus non est pastor, Judæos egit, quando ad Assyrios fugientes huc illuc discurrerunt.

Quis non miretur hanc hujus auctoris responsionem? Ego certe facilius excusare possem Judith a mendacio, quam hanc explicationem Judith verbis ad sensum accommodare, nam imprimis, certum est quod quando interfecit Judith Holofernem, nihil ipsi indicavit magis quam ego jam hæc scribens indico aliquid magno Turcæ. Deinde si aliquid indicaret, non certe quod promisit, nempe quod Deus redderet Hebræis peccatum. Neque cum corpus ejus Jerosolymam adduxit, observavit adhuc promissum, quia promisit nuntiare ipsi,

quando Dominus redderet peccatum Hebræis, ita ut adduceret eum per mediam civitatem, quod tamen tum non fecit, nec Holofernes habuit Judæos tanquam oves sine pastore, quando post mortem ipsius sequebantur fugientes Assyrios, ut explicat Serarius ; aut quando spectabant ipsum cum adduceretur Jerosolymam, ut explicat Sanctius, qui eodem fere modo explicat hoc mendacium, quod Serarius, et si quid speciale dicit, ex dictis facile confutari potest.

Circa cujus tamen doctrinam addo magis ad pulpitum pro concionatoribus curiosis hujus temporis, quam ad verum Scripturæ sensum, deservire quod dicit, Deum scilicet reddidisse peccatum suum Hebræis, cum Holofernem interfecit, quasi istud beneficium esset pœna debita peccatis eorum ; nam licet vere dixit, et apte Bernardus *serm.* 15. *in Psal. qui habitat*, etc. quod onerat nos cum exonerat peccato, tamen ut idemmet Bernardus *ibidem* asserit, illud onus est onus leve, et nemo unquam recte dicet quod impositio talis oneris, sit castigatio competens peccato ; et quod ad me attinet, non puto Juditham de tali redditione vel cogitasse. Sufficit hæc tria mendacia examinare ad nostræ doctrinæ confirmationem.

(b) *Huic etiam non obviat.* Respondet hîc objectioni, quæ posset fieri contra doctrinam a se immediate ante propositam, nempe quod bonum populi fidelis præponi deberet temporali bono privatæ personæ, maxime infidelis, verbi gratia, in proposito nostro, bonum Judæorum bono Holofernis. Objectio autem contra hanc doctrinam est, quod in bello etiam fidelium cum infidelibus, non licet uti mendacio, sed quod debeat servari fides, ergo non potuit Judith mentiri Holoferni, aut ipsum decipere. Respondet Doctor hoc non obstare præmissæ doctrinæ ; quamvis autem non assignet ipse rationem, tamen facile assignari potest, quia licet nunquam liceat mentiri cum hoste quocumque, tamen si quis mentiatur hosti injuste belligeranti, non committet nisi peccatum mendacii venialiter peccaminosi, nam non posset illud mendacium esse peccatum mortale, nisi ratione damni, quod inferretur per eum hosti ; sed damnum illatum per mendacium non aggravat malitiam ejus, nisi quatenus injuste inferretur ; at non infertur injuste in casu nostro, potest enim talis hostis licite occidi cum exercitu suo, ut patet.

Licet in conventionibus publicis non possit decipi hostis absque peccato mortali, potest tamen in aliis occasionibus.

Quod ad deceptionem autem attinet, licet verum sit quod hostis hostem, etiam injuste aggredientem, non possit decipere in conventionibus publicis, quas faciunt inter se communi consensu, quia si id liceret, nunquam fierent tales conventiones, et sic nunquam finirentur bella ad summum rerum publicarum detrimentum, tamen privata persona nomine suo proprio veniens potest optime decipere hostem communem. Judith autem erat privata persona, aut saltem tanquam talis agebat cum Holoferne ; unde poterat eum absque peccato saltem mortali decipere, imo et absque veniali, si alio modo deciperet, quam mentiendo, aut aliud aliquod peccatum committendo.

Cur licuit Judith decipere Holofernem.

200.

An peccaverit Judith mortaliter ornando se.

(c) *Sed ipsa etiam se ornavit*, etc. Proponit hîc Doctor aliam difficultatem, ob quam videri possit quod Judith non solum mentita fuerit officiose, sed etiam peccaverit mortaliter, quia sci-

licet ornavit se quantum potuit, ut caperetur Holofernes amore ipsius, perduceretur que ad desiderium cum ipsa peccandi, hoc autem non poterat facere absque peccato mortali. Ad hoc respondet Doctor non esse certum quod ipsa in eo facto non peccaverit mortaliter, et id quidem mihi certum est, sed tamen probabilius longe judico cum Lyrano, Carthusiano, Serario, Sanctio, Saliano, et Doctoribus communiter, quod sic non peccaverit, quia satis facile excusari potest, et tam celebri ac optimæ vitæ, ac conversationis mulieri non est facile imponendum peccatum mortale.

Nihil certi est de hoc.

Probabilius est non peccasse.

Quomodo excusari possit.

Excusatio autem ejus breviter consistit in hoc, quod ipsa non intendit aliud quam quod Holofernes caperetur amore ipsius, et inde flecteretur ad eam in uxorem concupiscendam, ut sic viam haberet ad ipsum interficiendum, prout bene poterat sine peccato.

Adde quod quamvis non speraret amorem, ex quo assumeretur in uxorem, poterat tamen absque peccato mortali desiderare ut amaretur in ordine ad copulam non maritalem, quia imprimis ex parte sua poterat confidere in Domino, quod ipsamet nunquam in hoc consentiret, et quod Deus eam præservaret, et deinde quantum ex parte Holofernis, poterat existimare quod ipse talem actum non haberet pro peccato, et consequenter non peccaret eum desiderando, aut procurando ; unde nec peccaret ipsamet, nec concurreret ad peccatum alterius, formaliter loquendo. quod si etiam concurrere materialiter ad peccatum, non esset ipsi licitum, poterat excusari a sic concurrendo ob ignorantiam invincibilem. Qui plura desiderat adeat Serarium et Sanctium.

SCHOLIUM.

Licere simulare quandoque, et quandoque non ; et ponit quinque rerum genera, in quibus contingit simulatio.

Ad ultimum (d) de simulatione, dico quod aliquis potest simulare multipliciter : Uno modo, per aliqua signa probabilia, ostendendo se habere aliqua bona, quæ non habet, ut per genuflexiones et orationes potest ostendere devotionem sibi inesse, quæ non inest ; et talis simulatio est hypocrisis, et est peccatum. Alio modo potest aliquis simulare mala non inesse sibi, et hoc dupliciter ; vel ostendendo signa opposita illis malis ; vel non ostendendo signa, quæ communiter consueverunt sequi mala illa. Primum istorum videtur pertinere ad hypocrisim, puta si aliquis luxuriosus audiens loqui de mulieribus spuat in signum castitatis, ostendens se habere oppositum in corde. Secundum non est aliquod malum, imo si qua potest esse laus in malo, est laudabile, quia vituperabile est prædicare peccatum proprium, eo modo quo dicitur de quibusdam : *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt.* Etsi enim malum sit esse malum interius in corde, addere tamen malum signum exterius est addere malum malo. In indifferentibus autem potest aliquis facere aliqua facta, quæ ex natura sua sunt signa alicujus, sicut sudare ex natura rei est signum fatigationis, vel alicujus resolutionis corporalis ; et aliqua, quæ

De s[...] tion[...] hypo[...]

Is[...] Qu[...] lat[...] m[...]

ex natura rei non sunt signa, sed scit ea concipi a circumstantibus tanquam signa ; sicut spumare, ita quod saliva decurrat per barbam, ex natura sua non est signum insanæ mentis ; tamen potest aliquis scire illud judicari a circumstantibus tanquam signum furiæ, puta quia talia consueverunt esse signa furiosorum in terra illa.

Universaliter ergo de prima et secunda simulatione, dico quod sunt peccata, et frequenter mortalia, quia hypocrisis ; simulatio tertia, dummodo aliud malum non concomitetur, est laudabilis, ita quod homo non ostendat unum malum per aliud malum. In indifferentibus simulatio prima in aliquibus licet esset forte mala, non tamen graviter, puta si quis posset se facere sudare sine labore prævio, sicut quidam joculatores utuntur suis corporibus ad aliquos motus significantes aliquas dispositiones, quæ non insunt eis, nec præcesserunt. Simulatio quinta, quæ est secunda in indifferentibus, nullum peccatum est, et talis fuit simulatio David. Simulationem vero Jehu non oportet excusare, quia præter illam simulationem, quæ forte posset excusari, adduxit mendacia, dicens : *Sacrificium mihi magnum est Bahal.* Quod mendacium licet secundum intentionem suam esset quodammodo officiosum, quia destructivum cultus Bahal, tamen ex ratione sua erat perniciosum, non solum quia procurativum mortis illorum, sed etiam provocativum, quantum erat ex se, ad cultum Bahal ; et licet ipse commendetur inquantum detestabatur, et prosequebatur cultum Bahal, vituperatur tamen, quia non recessit e cultu Jeroboam, nec fuit verus cultor Dei Israel.

COMMENTARIUS.

(d) *Ad ultimum de simulatione*, etc. 201.
Ultimum argumentum principale erat, quod mendacium in verbis non habet majorem rationem peccati, quam simulatio in factis ; sed hæc non est peccatum, ergo nec mendacium in verbis. Probatur minor, quia David 1. *Reg.* 21. simulabat se furere, sed non est dicendum quod peccavit ; ergo simulatio in factis non est peccatum. Deinde Jehu 4. *Reg.* 10 simulavit se culturum idola Bahal, nec propterea vituperatur, sed potius laudatur ; ergo simulatio semper non est peccatum.

Quartum, et ultimum argumentum principale. An simulatio liceat.

Ut respondeat Doctor huic argumento, proponit quinque species simulationis, quas optime explicat, et doctrina ipsius tantopere placuit Pererio, ut integram fere ad verbum exscripserit *d.* 1. *in c.* 27. *Gen.* ad probandum quod simulatio Jacobi præ se ferendo se esse Esau, et ad hunc finem vestiendo se pellibus hœdinis et vestibus Esau, non fuerit illicita. Malderus etiam in libello de abusu restrictionis mentalis eosdem quinque modos simulandi ponit.

Quinque species simulationis.

Supponendo ergo quod dentur istæ quinque species simulationis, quarum prima est, quando quis per aliqua signa significaret se habere bona, quæ non haberet. Secunda, qua quis per signa aliqua denotantia bonitatem significaret se non habere mala, quæ revera haberet. Tertia, qua quis non significaret mala quæ haberet, per hoc, quod non uteretur iis malorum signis, quibus ii qui mali sunt, utun-

1. Species.

2.

3.

4. tur. Quarta, qua quis uteretur signo, quod ex natura sua denotaret aliquem effectum indifferentem moraliter, propter quam scilicet non esset quis
5. bonus aut malus moraliter. Quinta denique, qua quis uteretur aliquo signo, quod licet ex natura sua non denotaret aliquid particulare, sciretur tamen circumstantibus significaturum aliquid particulare, quod tamen particulare non esset tum, cum quis uteretur illo signo, aut facto. Supponendo ergo has quinque species, sive dentur plures, sive pauciores, quod parum refert, sequentibus dictis explicabimus difficultates communes pertinentes ad simulationem, et postea in forma solvemus argumentum quartum jam propositum.

202. Assertio 1. De simulatione. Non licet significare falsum aliquo signo non vocali ex institutione ordinato ad significandum. Probatio.

Dico ergo primo simulationem, qua quis uteretur signo aliquo non vocali, quod ex communi institutione, haberet significare aliquod determinatum, quando in mente sciret illam rem significatam, non esse, prout illud signum id significaret, esse peccatum. Hæc est expresse D. Thomæ *quæst.* 111. *art.* 1. et patet manifeste, quia æquivalet quoad omnia talis simulatio proprie dicto mendacio vocali; eatenus enim mendacium tale est peccatum, quia per ipsum significatur aliquid aliter esse quam est, per signa vocalia ex communi usu ad aliquid determinatum significandum instituta; nec ratio peccati habetur ex eo quod fiat per signa vocalia potius quam per quæcumque alia, alias Angeli non possent mentiri, quia non utuntur signis vocalibus, aut saltem si mentirentur, non peccarent, quo nihil est absurdius.

Ex his habetur quod qui annuunt nutu interroganti, an aliquis sit domi, quem scit non esse domi; aut qui renuit nutu sic interroganti, cum scit eum esse domi, peccet peccato mendacii, et alias certe muti non possent, quamvis vellent, mentiri, quod absurdum est.

Dico secundo, quotiescumque licet uti amphibologica oratione habente duas significationes, unam veram et unam falsam; tum cum cognoscitur intelligenda in sensu falso, toties licere uti facto, quod ex se habet duas significationes, unam veram, et alteram falsam; et quoties non licet uti oratione sic amphibologica, non licet uti facto amphibologico. Patet hæc assertio quoad primam partem, quia in facto amphibologico non potest esse ex se major malitia, quam in verbis; ergo quando talia verba licita sunt, licita etiam erunt facta. Patet etiam secunda pars, quia æqualiter it contra mentem, et facit detrimentum per factum, quo per dictum; ergo quoties non licet dictum tale, nec licebit tale factum.

Dico tertio, licet uti simulatione in bello, verbi gratia, præ se ferendo fugam ad retrahendos post se hostes, cum nihil minus cogitatur quam fugere, et idem est de similibus aliis stratagematibus et astutiis.

Hæc est communis sententia, et probatur *ex Josue* 8. ubi Josue jussit Israelitas fugam et metum simulare, quia arte etiam usi sunt *Judicum* 20. pugnantes contra Gabaonitas. Et ab eo tempore jam communi omnium gentium usu ita receptum est, ut absque ullo scrupulo hujusmodi simulationibus utantur, et qui iis dexterius hostes circumvenire possunt, bello aptiores judicentur, et magnis laudibus ac præmiis affici solent, nec ip-

simet, qui circumveniuntur hostes, aliis, quod circumventi sint, imponere solent, quam sibi ipsis, et suæ incuriæ, qui omnes actiones inimicorum suspectas habere deberent, et ita fugientes insequi deberent, ut a fraude, si quæ esset, tuti esse possent. Illustris est autem locus Chrysostomi *lib.* 1. *de Sacerdotio sub finem,* in hujusmodi simulationis commendationem, quam etiam fraudem et imposturam vocat, licet postea temperet illum dicendi modum, ac ne fraudem quidem nominandam putat.

Brevior est locus Augustini *quæst.* 11. *in librum Jos.* et propterea eum transcribam : *Hinc,* inquit, *admonemur non injuste fieri ab his, qui justum bellum gerunt, ut nihil homo justus præcipue cogitare debeat in his rebus, nisi ut justum bellum suscipiat, cui bellum fas est, neque enim omnibus fas est. Cum autem justum bellum susceperit, utrum aperta pugna, utrum insidiis vincat, nihil ad justitiam interest.*

Ratio autem hujus conclusionis esse potest, quod ex duobus tantum capitibus hujusmodi simulatio esse posset illicita ; unum est, quatenus habet rationem mendacii ; alterum, quatenus haberet annexum detrimentum hostium ; sed ea neutro capite potest esse illicita, ergo vera est conclusio. Probatur minor, quoad rationem detrimenti, quia ex suppositione belli justi licet ipsis, omni, quo possunt, detrimento afficere suos hostes, juste enim eos occidunt, et privant bonis omnibus, ac in servitutem etiam redigunt, ut omnes fatentur.

Probatur eadem minor quoad rationem mendacii, quia revera, dum recedunt instar fugientium, non proprie significant se fugere, nam talis recessio non est imposita ad fugam solummodo significandam, nec fere in bello frequentius fit usus ejus ad vere fugiendos hostes, quam ad eos circumveniendos ; unde ex se jam est signum indifferens ad significandam fugam, ac ad significandam voluntatem circumveniendi hostes ; ergo qui eo discessu utuntur, cum habeant talem voluntatem circumveniendi, significant illud quod habent in mente, licet etiam aliud significent, nempe fugere, quod non habent in mente.

Confirmatio 1.

Confirmatur per ea, quibus *supra* probavimus usum orationis æquivocæ habentis duos sensus.

205.

Confirmatio 2. Fuga hostium non significat determinate fugam.

Confirmatur secundo, quia illa recessio, et exterior demonstratio metus licet ex se significaret fugam, tamen ut provenit ex hostibus, non habet hoc significare ; ergo non significant per hoc recedentes fugam. Probatur consequentia, quia verba quæ ex se habent aliquid significare determinate, possunt ex circumstantiis personæ utentis illis, aut aliis adjunctis, ita determinari, ut moraliter id non significent, quod alias significarent. Probatur antecedens, quia eo ipso quo aliquis soleret uti aliquo verbo, vel modo loquendi in duobus sensibus distinctis, non significaret sufficienter ullum ex ipsis determinate, et unusquisque id cognoscens non deberet prudenter existimare quod in uno potius quam altero sensu proferret ipsa, nisi aliunde id cognosceret, et si in uno potius quam in altero id intelligeret, sicut si id cederet in suum emolumentum, non deberet gratias agere loquenti, sed sibi ipsi aut aliis, qui informarent ipsum ; ita si in detrimentum vergeret, similiter non deberet aliis id imputare, quam sibi

Hostes fugiendo, aut simulando fugam non significant proprie fugam.

ipsi. Sed hostes solent plerumque cedere loco, et fingere metum, ac præ se ferre multa, aliquando vere, aliquando simulate ; ergo id faciendo non significant determinate quod fugiant, aut timeant vere, potius quam quod simulant fugam et metum, et consequenter si alii intelligant ipsos de vera fuga, cum illi non prætendant aliud quam simulare fugam, sibi ipsis id adscribere debent, nec potest vere dici quod simulantes fugam significaverunt falsum absolute et simpliciter potius quam verum.

206. Confirmatio 3. Componens se externe ad metum quando non metuit, non significat aliud quam habet in mente.

Confirmatur tertio, quia revera ille solus mentitur, qui significat aliud quam habet in mente, sed qui componit se externe eo modo quo solent metuentes, etiam quando non metuit, non significat metum proprie; ergo non mentitur, et idem est de simulantibus fugam et tristitiam, aut lætitiam, aut similia. Probatur minor, quia qui vere metuit, et habet illam compositionem externam, non significat proprie suum metum ; ergo nec sic componens se, cum non metuit, significat metum. Probatur secundo eadem minor, et ultimum antecedens, quia illa compositio non est imposita ad significandum metum, sed significat tantum ex se illum improprie, quatenus deducit in cognitionem metus, quemadmodum effectus deducit in cognitionem suæ causæ, et quemadmodum si duo aliqua soleant connecti, aut semper, aut communiter, unum ex ipsis significat alterum, ut, verbi gratia, si canis aliquis semper comitaretur aliquem hominem, eo ipso quo videretur canis, colligeretur esse vicinus dominus, et e contra ; et sic et canis significaret aliquo modo adventum istius hominis, et istius etiam adventus adventum canis, sed certum est hoc non esse significare, nisi valde improprie. Unde nemo diceret quod qui talem canem proponeret alicui, per hoc significaret illi adventum hominis illius, quem tamen canis significaret ; nec ullus diceret quod si non adveniret iste homo, is qui proponeret canem, mentiretur, licet deciperet, si ex proposito saltem id faceret ; et ratio a priori est, quod ut aliquis significet aliquid sic, ut mentiri dicendus sit, si id non ita se habeat quemadmodum significatur, debeat uti signis, quibus utuntur homines ad significandum. Unde quia non utuntur homines ad significandum adventum hominis propositione canis, aut ad significandum ignem propositione caloris, verbi gratia, ideo si proponant canem, aut calorem, non debent dici sic significare hominem, aut ignem, ut mentiri dicendi sint, nisi proposito cane aut calore, adsit homo, aut ignis. At quia solent homines significare quod aliquid sit, vel non sit, per nutus determinatos capitis, aut manus, propterea, si talibus nutibus factis res non sit conformis, mentietur utens illis nutibus, non minus quam si uteretur verbis.

Dico quarto, simulationem primam Scoti, qua quis per signa aliqua concomitantia bonitatem, vellet alios perducere ad opinionem de sua bonitate concipiendam, quam tamen non haberet, esse peccatum, non tamen mendacii, sed hypocrisis. Hæc est communis, quoad primam partem, qua dicitur talem simulationem esse peccatum, et quoad tertiam partem, qua dicitur esse hypocrisis ; et probatur illa prima pars ex tertia parte, quia hypocrisis est peccatum, ut pa-

tet; ergo illa simulatio, si sit hypocrisis, erit peccatum. Probatur ipsamet tertia pars, quia nihil aliud intelligi potest potius per hypocrisim quam fictio, seu simulatio bonitatis aut perfectionis spiritualis, præsertim quæ non est a parte rei.

Probatur denique secunda pars, qua dicitur quod non sit mendacium ex probationibus assertionis præcedentis. Quibus tamen non obstantibus fatendum est, quod talis simulatio sit aliquo modo contra veritatem, quia ad veritatem spectat, ut aliquis se præbeat in vita et moribus, qualis est, sic saltem, ut mores externi non sint difformes moribus internis.

Dico quinto, simulationem secundam, qua quis scilicet simularet mala sibi non inesse per signa illa positiva, quæ solent comitari virtutes oppositas, esse etiam peccatum hypocrisis, quia revera sic significat inesse sibi virtutes, quæ sibi non insunt, et consequenter tam mala erit illa simulatio quam præcedens. Hoc tamen sic intelligo, quando per illa signa non solum intenderet cooperire sua mala, sed etiam manifestare bona. Quod si præcise intenderet cooperire mala, existimo quod eodem modo peccaret, vel non peccaret, quo per simulationem tertiam; et id certum est, si non videret sequi ex illis signis opinionem de bonitate opposita malo, quod cooperire vellet. Quod si etiam videret illam sequi adhuc ita, si in detrimentum vergeret, similiter non deberet aliis id imputare, modo non intenderet illam, probabile puto quod non peccaret, nisi eo modo quo peccaret per simulationem tertiam, præsertim si non posset alio modo cooperire sua mala.

Dico sexto, simulationem tertiam, qua quis cooperiret sua mala, non exhibendo illa signa, quæ concomitantur mala, non esse peccaminosam, sed potius esse bonam. Hæc est communis, et probatur, quia exhibere illa signa esset malum; ergo non est malum illa non exhibere. Probatur antecedens; tum quia id reprehenditur Isaiæ 3. *Peccatum suum, quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt*, et aliis multis locis; tum quia id faciendo scandalizarentur alii, et infamaretur exhibens illa signa; ergo est malum id facere. Advertendum autem hîc, quod si per non exhibitionem illorum signorum prætenderetur opinio de bonitate opposita malitiæ, quæ adesset, tum committeretur peccatum hypocrisis, verbi gratia, si quis interius esset iratus, et comprimeret istos motus externos, quos iracundi solent habere, id facere posset, vel ut non ostenderet illam imperfectionem suæ interioris iræ, ne offenderet alios, aut infamaret se, et sic faciendo non peccaret, sed potius bene faceret; vel id facere posset, ut conciliaret sibi opinionem patientis, et talis qui non moveretur interne per occasionem tum exhibitam, et sic peccaret peccato hypocrisis. 209.

Assertio 6. Simulatio, qua quis cooperiret sua mala non exhibendo signa ipsa concomitantia, non est peccaminosa, sed bona. Limitatio conclusionis.

Dico septimo, simulatio quarta, qua quis exhiberet signa naturalia alicujus rei indifferentis in ordine ad significandam præsentiam istius rei, cum tamen non esset præsens, ut si quis procuraret sudorem ad significandam fatigationem quæ non esset, aliquando potest esse bona, aliquando mala, secundum scilicet quod ordinatus ad bonum aut malum. Probatur, quia sic simulans non mentitur, ut patet ex supra dictis; hoc autem supposito, 210.

Assertio 7. Significatio rei ex se indifferentis per signa naturalia talem rem aliquando est bona, aliquando mala. Non est mendacium.

non potest habere rationem aliquam boni aut mali, nisi quatenus bonum vel malum sequitur ad ipsum, aut intenditur per ipsam; ergo si sequatur aut intendatur bonum, simulatio erit bona; si malum, simulatio erit mala. Nec refert quod causaret semper errorem, nam error etiam potest aliquando esse bonus alicui, ut egregie more suo Augustinus lib. de mendacio: *Nonnulli, qui sibi mortem intulissent, si aliquid mali, quod vere contingeret, de charis suis cognovissent, falsum putando sibi pepercerunt, atque ita falli iis profuit, sicut aliis obfuit vera cognoscere.*

Hinc patet quomodo possit aliquis licite simulare tristitiam cum tristibus, et gaudium cum gaudentibus, ut posset instar Apostoli *gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus, et omnibus omnia fieri, ut omnes lucrifaciat.*

211. Assertio 8. Significatio rei indifferentis per signum indifferens non est ex se mala.

Dico octavo, simulatio quinta qua quis per signum indifferens simularet aliquem effectum indifferentem, ut si per erectionem spumarum, aut salviarum aliosve motus, et gesticulationes præ se ferret quis insaniam, quam non haberet, non est peccatum, nisi ordinetur ad malum. Patet, non solum ex rationibus præcedentis assertionis, sed etiam particulariter, quia illa signa, cum sint indifferentia, non significant talem effectum, tam determinate, quam signa, de quibus in assertione præcedenti; unde minus habent aliquo modo de significatione falsi ex se.

212. Qualis erat simulatio David quando præ se tulit insaniam. Non peccavit. Non recte Abulensis

Addit autem Doctor talem fuisse simulationem, qua David 1. *Regum.* 21. finxit se insanum, atque adeo inferendum est ex ipsius sententia, quandoquidem David non habuerit ad illam simulationem ullum finem malum, sed potius bonum, eum non peccasse in illa simulatione. Quod tenent interpretes communiter, et specialim Abulensis, qui tamen non recte probat eum non peccasse, ex eo quod dicatur 3. Reg. cap. 15. *Eo quod fecisset David rectum in oculis Domini, et non declinasset ab omnibus, quæ præceperat ac cunctis diebus vitæ suæ, excepto sermone Uriæ Hebræi.* Ex hoc, inquam, loco non recte probat ipsum non peccasse in illa simulatione, quia certum est David peccasse aliis peccatis, quam peccato Uriæ, ut 1. *Reg.* 25. quando cogitavit interficere Nabal, et omnem domum ejus, in quo ipsum peccasse fatetur ipsemet Abulensis *ibidem*, et expresse tenet Augustinus *lib. contra mendacium cap.* 9. inquiens: *Sed certe David nullo modo recte dicitur jurare debuisse se esse facturum quod postea cerneret se facere non debere.* Deinde, quamvis id Abulensis negat, communis interpretum consensus est Davidem peccasse 2. *Reg.* 24. dum curavit populum enumerari, quod peccatum ipsius tam severe postea punitum est, et ab ipsomet Sancto, alias Rege, eodem loci agnitum est, ipsemet enim dicit: *Peccavi valde in hoc facto, sed precor Domine, ut transferas iniquitatem servi tui, quia stulte egi nimis.* Quomodo autem cum his aliis David peccatis stare possit veritas istius loci 3. *Reg.* 15. non est hujus loci, sed videri potest Sanctius 1. *Reg.* 25.

Quod itaque David non peccaverit in hac simulatione, melius probatur per alias rationes quas idem Abulensis adducit, et ex dictis sufficienter constat, quia nulla est ratio, ob quam illa ipsius simulatio, sive sit reducenda ad quintam speciem simulationis, ut dicit Doctor; sive reduceretur etiam ad quartam, dicenda sit pecca-

minosa, cum fuerit facta intuitu vitandæ mortis, et sine ullo aliorum detrimento, quod merito non deberet procurare, ut vitaret pœnam mortis injuste affligendam, ut timebat, nisi ea simulatione eam prudenter declinaret.

Adverto autem hîc obiter, cum David, vir secundum cor Dei tantopere laudatus in Scriptura a Deo, non semel tantum peccaverit mortaliter, etiam ab inito regni gubernio, non debere esse mirum quod alii celebres antiquæ legis homines, ut, verbi gratia, Abraham, et Jacob, et Joseph, peccarent etiam mortaliter, ut mirum sit quanto studio et labore conentur aliqui eos excusare a mendaciis officiosis, quibus proferendis non peccarent, nisi venialiter.

Ex his nunc breviter respondeo in forma ad argumentum principale ultimum propositum *num.* 201. distinguendo majorem ; simulatio in factis, per quam proprie significatur aliquid esse, quod cognoscit simulans non esse, qualis est illa, quæ fieret ab annuente aut renuente capite, ubi tales nutus sunt accepta pro signis instar vocum, concedo majorem ; simulatio in factis proprie dicta, per quam aliud proprie significatur, quales sunt istæ quinque simulationes, quas proponit Doctor, præsertim quarta aut quinta, semper, nego majorem ; et similiter distinguo minorem, simulatio in factis, per quam aliquid, quod non est proprie significatur, sicut per verba, nego minorem ; simulatio, per quam non proprie significatur aliquid quod non est, sed quæ sit talis rationis, qualis sunt simulatio quarta et quinta jam explicata, concedo minorem, et nego consequentiam.

Ad primam probationem minoris respondeo, concessa majori et minori, et distinguendo consequens ; ergo simulatio in factis, qualem diximus in distinctione minoris, non esse peccatum, concedo consequentiam ; talis enim erat simulatio David, qualem diximus in eadem distinctione, esse peccatum, nego consequentiam, quia talis non erat simulatio David. Quod si esset eadem ratio de simulatione David, ac de mendacio quoad rationem peccati, tunc dicendum esset quod simulatio David esset peccatum veniale, nec illud esset inconveniens. Vel posset dici quod non esset peccatum, propter ignorantiam invincibilem, quam poterat habere David. 215.

Quæ simulatio in factis est peccatum.

Ad aliam probationem minoris, de simulatione Jehu, si erat talis, qualis erat simulatio David, aut si ex ea non sequebatur nocumentum aliquod, quod non posset juste intendi et procurari, respondetur eodem modo quo responsum est ad primam probationem de David. Si autem non erat talis simulatio, sed mediante ea aliquod malum est commissum, tum dicendum est quod erat mala, et sic non facit ad propositum.

An simulatio Jehu fuerit peccatum.

In rei autem veritate Doctor dicit non esse necessarium, ut excusetur, quia licet secundum se simulatio ejus posset bene excusari, tamen conjungebatur cum effectibus malis, occisionis nempe Prophetarum Bahal, et provocationis ad cultum Idoli, et ideo non est excusanda ; quæ etiam est sententia Divi Thomæ 2. 2. *quæst.* 111. *ad secundum.* Abulensis quidem in eumdem Scripturæ locum dicit non peccasse Jehu, nec occidendo Prophetas Bahal, nec insidiose etiam eos interficiendo, sed bene tamen peccasse 216.

Sententia Abulensis impugnatur.

venialiter, mentiendo officiose. At imprimis, si non peccavit insidiose occidendo, non peccavit mentiendo, et si non peccavit mentiendo, nec occidendo, nec peccavit insidiose ocidendo, quia insidiæ omnes, quas hìc posuit, quibus decipiebat, et circumveniebat Sacerdotes Bahal, consistebant in mendaciis principaliter.

Et præterea sententia expressa est Augustini *in libro contra mendacium, cum in facto illo peccasse graviter*, ita enim ait, cap. 2. *illum vero Jehu mendacio impio, et sacrificio sacrilego occidendos impios et sacrilegos, inquirentem non imitarentur, nec si de illo, qualis fuisset, Scriptura tacuisset. Cum vero scriptum sit eum rectum cor non habuisse cum Deo, quid ei profuit quod pro nonnulla obedientia, quam de domo Achab omnino delenda, pro cupiditate suæ dominationis exhibuit, aliquam tamen mercedem transitoriam regni temporalis accepit.*

217. In quibus verbis tota Doctoris nostri sententia hìc de facto Jehu exprimitur, quod ad ejus confirmationem sufficit.

Scoti, et Augustini sententia de Jehu conveniunt.

Advertenda autem est specialiter ponderatio Augustini, quod scilicet Jehu non esset imitandus in eo facto, quamvis Scriptura non commemoraret malitiam ipsius, et deinde quod multo minus imitandus sit, quia Scriptura significat ipsum fuisse usquequaque justum, Præterea advertendum est, quod videatur sanctus Augustinus sentire facta aliqua peccaminosa, præmio affici temporali, quia dicit quod pro obedientia exhibita ex cupiditate dominationis fuerit regni temporalis mercede donatus.

Deinde in ipsa Scriptura eodem loci, cum post hoc factum Dominus significat Jehu, quam mercedem esset ipsi daturus, non dicit eam esse dandam propter hoc factum, sed potius propter præcedens, quo interfecit progeniem Achab, verba Scripturæ sunt : *Dixit autem Dominus ad Jehu, quia studiose egesti, quod rectum erat, et placebat in oculis meis, et omnia, quæ erant in corde meo, fecisti contra domum Achab, filii tui usque ad quartam generationem sedebunt super thronum Israel.*

Itaque laudatur et præmiatur Jehu, quia delevit domum Achab, non quia interfecit Sacerdotes Bahal dolose, aut cum mendacio, unde non est cur excusetur a peccato in ea occisione.

Fateor sanctum Hieronymum approbasse videri illam Jehu simulationem *in cap. 2. epistolæ ad Galatas*, dum dicit utilem simulationem, et in tempore assumendam Jehu Regis Israel, nos doceat exemplum. Quæ verba retulit in Decreta 22. *quæst.* 2. Gratianus ; sed Hieronymi auctoritati opponimus Augustini. Nec refert quod, ut dixi, verba Hieronymi sint relata in Decreta, quia per hoc non accipiunt auctoritatem majorem, ut bene notat Malderus *in libello de abusu restrict. ment. cap.* 6. et alii plures.

Hìc posset commode agi de simulatione in causa fidei, quomodo et quatenus licere possit, aut fugiendo aut tacendo, aut respondendo, aut assumendo vestes contrarias professioni, aut assistendo cæremoniis falsæ religionis, sed supra de hoc egi *d.* 25. *quæst.* 1.

DISTINCTIO XXXIX.

(Textus Magistri Sententiarum).

De perjurio

Nunc de perjurio videamus. Perjurium est mendacium juramento firmatum. Hîc quæritur, utrum sit perjurium, ubi non est mendacium? Quod quibusdam videtur ex auctoritate Hieronymi dicentis : « Advertendum est, quod jusjurandum tres habet comites : veritatem, judicium et justitiam ; si ista defuerint, non érit *juramentum*, sed *perjurium*. Ubi autem falsum juratur, veritas deest. » Si ergo falsum juretur, etsi non sit ibi intentio fallendi, videtur esse perjurium, quia deest veritas.

An sit perjurium quod non est mendacium.

Quibusdam placet non esse *perjurium*, ubi non est mendacium, et sicut dicitur aliquando falsum sine mendacio, ita juratur falsum sine perjurio. Falsum forte dixit Apostolus, cum se venturum ad Corinthios promisit ; nec tamen, sicut ei imponebatur, culpam mendacii contraxit, quia sic animo sentiebat. Et si juramento illud confirmasset, non perjurium incurrisset, quia, quantum in ipso fuit, verum dixit ; et si jurationem addidisset, quantum in se foret, verum jurasset, etsi aliter evenerit, quam dixit. Ideo sicut quis non est *mendax*, nisi aliter sentiat animo, quam dicit, sive ita sit, sive non ; ita videtur quibusdam, neminem *perjurum* constitui, nisi aliter sentiat animo, quam loquitur, sive ita sit, sive non.

De triplici modo perjurii.

B. Judicium Magistri. August. de verbis Apostoli serm. 28.

Sed melius creditur et ille pejerare, qui falsum voluntate fallendi jurat ; et qui falsum, putans quod verum est, jurat ; et qui verum, putans quod falsum est, jurat. Unde Augustinus : « Homines falsum jurant, vel cum fallunt, vel cum falluntur ; aut putat homo, *verum* esse quod falsum est, et *temere* jurat, aut scit vel putat, *falsum* esse, et tamen pro vero jurat ; et nihilominus *cum scelere* jurat. Distant autem ista perjuria duo, quæ commemoravi. Fac illum jurare, qui *verum esse putat* pro quo jurat ; verum putat esse, et tamen falsum est ; non *ex animo* iste pejerat, sed *fallitur*. Hoc pro vero habet, quod falsum est ; non pro falsa re sciens jurationem interponit. Da alium, qui *scit* falsum esse, et *dicit* verum esse ; et jurat, tanquam verum sit, quod scit falsum esse ; videtis, quam ista detestanda sit bellua. Fac alium qui *putat* falsum esse, et jurat, tanquam verum sit ; et forte verum est, verbi gratia, ut

intelligatis, *pluit* in illo loco : interrogas hominem, et dicit pluisse ; et tunc pluit ibi, sed putat non pluisse, perjurus est. Interest, quemadmodum verbum procedat *ex animo* : ream linguam non facit nisi rea mens. » His evidenter traditur, quod tripliciter pejerat homo, ut supra diximus, dum vel *sciens* falsum jurat, vel *putans falsum* quod verum est, jurat, vel *existimans verum* quod falsum est, jurat.

Objectio. Sed hoc extremum non videtur esse *perjurium*, vel si *perjurium* nominetur, eo quod falsum juratur, non videtur esse *reus perjurii* qui sic jurat, quia *non est mens ejus rea*, et

Responsio. ideo nec lingua. Imo ejus *mens rea est*, dum jurare præsumit quod perspicue verum non deprehendit. Non ergo *omne* perjurium *mendacium* est, nec *omnis* qui pejerat, *mentitur* ; sed omnis mentiendo jurans pejerat, et omnis qui falsum jurat, sive mentiens, sive non, pejerat.

Alius casus ponitur. Cum vero quis jurat quod verum est, existimans esse falsum ; quæritur, quid sit ibi *perjurium* ? Ipsa enim significatio vocis vera est, quia verum nescienter loquitur. Non igitur ipsa significatio vel *falsum* vel *mendacium* est, quia vera est ; et quod verum est, perjurium non

Solutio. videtur esse. Ad hoc dicimus, loqui sic, scilicet *contra mentem*, sub *attestatione juramenti* esse perjurium. *Mentiri* ergo, adhibita *juratione*, perjurium est. Perjurium ergo est vel jurando *loqui falsum cum intentione fallendi*, vel jurando *loqui falsum sine intentione fallendi*, vel jurando loqui *verum cum*

Oppositio. *intentione fallendi*. Hic opponitur : Si omnis qui falsum jurat, pejerat, tunc qui alicui promittit dare sub certo termino aliquid, quod tamen non faciet, ex quo juravit, pejeravit, quia falsum juravit. Non enim ita futurum erat, ut juravit. Ad hoc dici potest, quia non omnis qui jurat quod falsum est, *ex quo jurat* perjurus est, sicut iste, de quo agimus : sed *ex quo propositum mutat*, vel *terminum transgreditur*, juratio talis fit perjurium reatu.

An juratio sit malum.

Si autem quæratur, utrum jurare sit malum ; dicimus aliquando malum esse, aliquando non. Sponte enim et sine necessitate jurare, vel falsum jurare, peccatum grande est. Ex necessitate autem jurare, scilicet vel ad asserendam innocentiam, vel ad fœdera pacis confirmanda, vel ad persuadendum auditoribus quod est eis utile, malum non est, quia necessarium est. Unde Augustinus : « Juramentum faciendum est in necessariis, cum pigri sint homines credere quod eis est utile. Juratio non est bona, non tamen mala, cum est necessaria », id est, non est appetenda sicut bona, nec tamen fugienda tanquam mala, cum est necessaria. « Non est enim contra præceptum Dei juratio, sed ita intelligitur Dominus prohibuisse a juramento, ut, quantum in ipso est, quisque non juret, quod multi faciunt, in ore habentes jurationem tanquam magnum atque suave aliquid. Apostolus enim novit præceptum Domini, et tamen juravit. » Prohibemur ergo jurare vel cupiditate, vel dilectione jurandi. « Quod

ergo Christus ait in Evangelio : *Ego dico vobis*, *non jurare omnino* ; ita intelligitur præcepisse, ne quisquam sicut *bonum* appetat juramentum et assiduitate jurandi labatur in perjurium. » Quod vero addidit : *sit sermo vester, est, est ; non, non* ; bonum est et appetendum. *Quod autem amplius est a malo est*, id est, si jurare cogeris, scias, de necessitate venire infirmitatis eorum quibus aliquid suades ; quæ infirmitas utique malum est, unde nos quotidie liberari precamur, dicentes : *Libera nos a malo.* Ideoque non dixit : Quod amplius est *malum* est. Tu enim non facis malum, qui bene uteris juratione, sed *a malo est* illius qui aliter non credit, » id est, ab *infirmitate*, quæ aliquando *pœna* est, aliquando *pœna et culpa*. Ibi ergo Dominus prohibuit malum, suasit bonum, indulsit necessarium.

De juramento quoa fit per creaturas.

Quæritur etiam, utrum liceat jurare per creaturam ? Quod non videtur, cum in lege scriptum sit : *Reddes autem Domino juramenta tua ;* et Christus in Evangelio præcipiat, *non jurare omnino, nec per cœlum, nec per terram, nec per Jerosolymam, nec per caput tuum.* « Judæis quasi parvulis *concessum* fuit jurare per Creatorem, et *præceptum*, ut, si jurare contingeret, non nisi per Creatorem jurarent, non per creaturam ; quia jurantes per Angelos et elementa, creaturas venerabantur honore ; et melius erat hoc exhiberi Deo quam creaturis. » Infirmis ergo illud prohibuit, Sanctis vero, qui in creaturis Creatorem venerabantur tantum, non prohibuit. Unde Joseph per salutem Pharaonis juravit, « Dei judicium in eo veneratus, quo positus erat in infimis. » Christus vero ita per creaturas jurare prohibuit, ne vel aliquid divinum in eis crederetur, pro quo reverentia eis deberetur ; vel ne per eas jurantes falsum homines se juramento teneri non putarent.

Quæ juratio sit gravior, an quæ fit per Deum, an quæ fit per Evangelium, vel per creaturas ?

Si autem quæritur, quis magis teneatur, an qui per Deum, an qui per Evangelium, vel per creaturas jurat ? Dicimus, qui per Deum, quia per eum hæc sancta facta sunt. Unde Chrysostomus : « Si qua causa fuerit, modicum videtur facere qui jurat per Deum ; qui vero per Evangelium, majus aliquid fecisse videtur. Quibus dicendum est ; Stulti, Scripturæ propter Deum factæ sunt, non Deus propter Scripturas » ; ita et creaturæ factæ sunt propter Deum.

E. Chrysost. in opere imperfecto super Matth. circa illud 23. cap. Quicumque juraverit per templum.

Quid est dicere : Per Deum juro ?

Hic quæritur, quid sit dicere : *Per Deum juro* ; hoc est, testem adhibere Deum. Juravit enim Apostolus dicens : *Testis est mihi Deus* ; ac si dixisset : Per Deum ita est. Unde Augustinus : « Ridiculum est putare hoc, si dicas : *per Deum*, juras ; si dicas : *Testis est mihi Deus*, non juras. Quid est enim *per Deum* nisi *testis est mihi Deus* ; aut quid est *testis est Deus* nisi *per*

F. Rom. 1. 9. August. de verbis Apost. serm.

Deum? Quid est autem *jurare* nisi *jus Deo reddere*, quando per Deum juras »? jus scilicet veritatis et non falsitatis. Item : « Ecce dico charitati vestræ : Et qui per lapidem jurat falsum perjurus est, » quia non lapidem, qui non audit, sed ejus Creatorem adhibet testem. Hoc est ergo jurare per quamlibet creaturam, scilicet Creatorem ejus testem adhibere.

Ibidem circa finem. Super Psal. 7. circa illud : Si reddidi retribuentibus, In serm. prius adducto.

« Est etiam quoddam genus juramenti gravissimum, quod fit per *execrationem*, ut cum homo dicit : Si illud feci, illud patiar, vel illud contingat filiis meis. » Secundum quem modum accipitur etiam interdum, cum aliquis jurando dicit : Per salutem meam, vel per filios meos, et hujusmodi. Obligat enim hoc Deo. Unde Augustinus : « Cum quis ait : Per salutem meam, salutem suam Deo obligat. Cum dicit : Per filios meos, oppignorat eos Deo, ut hoc eveniat in caput eorum, quod exit de ore ipsius ; si verum, verum ; si falsum, falsum. Et sicut per hoc jurans, aliquando hoc Deo obligat, ita per Deum jurans ipsum adhibet testem. » In omni ergo juratione aut *Deus testis* adhibetur, aut *creatura Deo obligatur* et oppigneratur, ut hoc sit jurare, scilicet Deum *testem adhibere*, vel Deo *aliquid oppignerare*. Hoc est ergo jurare per quamlibet creaturam, scilicet Creatorem ejus testem adhibere.

De illis qui jurant per falsos deos.

G. August. ad Publicolam epist. 154.

Post hæc quæritur, utrum fide ejus utendum sit, qui per dæmonia vel idola juraverit ? De hoc Augustinus scribens ad Publicolam ait : « Te prius considerare volo, utrum, si quispiam per deos falsos juraverit, et fidem non servaverit, non tibi videtur bis peccasse ? Bis utique peccavit, quia juravit per quos non debuit ; et contra pollicitam fecit fidem, quod non debuit. Ideoque qui utitur fide illius, quem constat jurasse per deos falsos, et utitur non ad malum, sed ad bonum, non peccato illius se sociat, quo per dæmonia juravit, sed bono pacto ejus, quo fidem servavit. Et sine dubitatione minus malum est per deos falsos jurare veraciter, quam per Deum verum fallaciter. Quanto enim per quod juratur magis sanctum est, tanto magis est pœnale perjurium. »

Quod juramentum, quo incaute juratur, non est observandum, nec votum nec promissio injuste facta.

Nunc superest videre, utrum omne juramentum implendum sit ? Si enim quis aliquid juraverit contra fidem et charitatem, quod observatum pejorem vergat in exitum, potius est mutandum quam implendum. Unde Ambrosius : « Est contra officium nonnunquam promissum solvere sacramentum, ut Herodes fecit. » Item Isidorus : « In malis promissis rescinde fidem, in turpi voto muta decretum. Quod incaute vovisti ne facias, impia est promissio, quæ scelere adimpletur. » Idem : « Non est observandum sacramentum, quo malum incaute promittitur, ut si quis adulteræ perpetuam fidem cum ea permanendi polliceatur. Tolerabilius enim

H. Ambr. de offic. l. ... ultim. 22. ... Est et Marc. ... Isidor. 2. de ... nonv... rum ... 27. L... de s... bon. 31. Sent. ibid. Non observ... dum. ... homil. ... ibid. ... aliqui... Reg. ... In serm. quoda... Dec... Joan. ... I. c. ... Dav...

est non implere sacramentum quam permanere in stupro. » Item Beda : « Si quid nos incautius jurare contigerit, quod observatum pejorem vergat in exitum, libere illud salubriori consilio mutandum noverimus ; ac magis, instante necessitate, pejerandum esse nobis, quam pro vitando perjurio in aliud crimen gravius esse divertendum. Denique juravit David *per Deum* occidere Nabal, virum stultum ; sed ad primam intercessionem Abigail, fœminæ prudentis, remisit minas, revocavit ensem in vaginam, nec aliquid culpæ se tali perjurio contraxisse doluit. » Item Augustinus : « Quod David juramentum per sanguinis effusionem non implevit, major pietas fuit. Juravit David temere, sed non implevit jurationem majori pietate. » Ex his aliisque pluribus ostenditur, quædam juramenta non observanda esse. Et qui sic jurat vehementer peccat ; cum autem mutat, bene facit ; qui autem non mutat dupliciter peccat ; et quia injuste juravit, et quia facit quod non debet.

Si est perjurus qui non facit quod incaute juravit.

Qui vero mutat, utrum perjurus debeat dici, solet quæri. Beda supra tale juramentum vocavit perjurium. Joannes enim Apocrisarius Orientalium sedium dixit : « Sermo patris nostri Sophronii significat, quod melius est, jurantem pejerare quam servare Sacramentum in fractione sanctarum imaginum. » Sed *perjurium* dicitur tale juramentum non observatum, et *pejerare* dicitur qui non implet quia falsum jurat, non quia inde reus sit quod non observat, sed quia juravit injustum, ex quo reus est, sicut ille qui pejerat.

De eo qui verborum calliditate jurant.

Hoc etiam sciendum est, quod « quacumque arte verborum quis juret, Deus tamen, qui conscientiæ testis est, ita hoc accipit, sicut ille cui juratur, intelligit. Dupliciter autem reus fit, qui et nomen Dei in vanum assumit, et proximum dolo capit. » K.

Isidor. lib. 2, de sum. bon. cap. 31. et allegantur 25. quæst. 2. c. Quæcumque.

De illo qui cogit aliquem jurare.

Quæritur etiam, si peccet qui hominem jurare cogit ? De hoc Augustinus ait : « Qui exigit jurationem, multum interest, si nescit illum juraturum falsum, an scit. Si enim nescit, et ideo dicit : Jura mihi, ut fides ei sit, non est peccatum, tamen *humana tentatio est*. Si vero scit, eum fecisse, et cogit eum jurare, homicida est. » Idem : « Qui provocat hominem ad jurationem, et scit, eum falsum jurare, vincit homicidam, quia homicida corpus occisurus est, ille animam, imo duas animas, et ejus quem jurare provocavit, et suam. » L.

August. de verbis Apost. serm. 28. non longe a fine. In serm. de Decoll. Joan. 22. q. 5. c. Ille qui hominem.

Ex Concilio Aurelianensi.

Sancta Synodus decrevit, nisi pro pace facienda, ut omnes fideles jejuni ad Sacramenta accedant. M.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum omne perjurium sit peccatum mortale?

Alens. 2. *part. q.* 148. *m.* 5. D. Thom. 2. 2. *q* 98. *art.* 3. *et hic q.* 1. *art.* 1. D. Bonavent. *art.* 1. *q.* 3. Richard. *art.* 3. *q.* 2. Durand. *q.* 5. Gabr. *q.* 2. Suar. *tom.* 2. *de relig. lib.* 3. *de juram. cap.* 4. Sanchius *lib.* 3. *in Decal. cap.* 4. Sayrus *l.* 5. *cap.* 4. Navarr. *cap.* 12. *num.* 6. Lessius *lib.* 2. *c.* 42. Pitigianis *hic art.* 6.

1. Arg. 1. Circa istam distinctionem (a) trigesimam nonam, in qua Magister agit de perjurio, quæritur, utrum omne perjurium sit peccatum mortale? Quod non, quia potest quis jurare quod illicitum est implere; quod autem est de se illicitum, non fit licitum per juramentum; igitur post juramentum illud remanet illicitum, et ita implendo quod juravit, peccat mortaliter; igitur non implendo illud, non peccat mortaliter, quia nullus est perplexus in lege Christiana, ut scilicet faciendo aliquid, vel non faciendo, peccet mortaliter, quod videtur dicere perplexum; et tamen iste non implendo quod juravit, perjurat; igitur illud perjurare non est peccatum mortale.

Arg. 2. Præterea, gravius est jurare per Deum quam per Evangelium, sicut patet per Salvatorem *Matth.* 23. majus est jurare per templum quam per aurum, quia majus est templum, quod sanctificat aurum, quam aurum quod sanctificatur per templum, et hoc quantum ad reverentiam; igitur si perjurare est peccatum mortale, perjurare per Deum erit maximum peccatum mortale; igitur communes personæ tota die peccant mortaliter, quia pro nihilo habent jurare per Deum, etiam asserendo falsum, quod videtur durum.

Præterea, non omne juramentum promissorium obligat necessario; igitur nec ibi perjurium est peccatum mortale. Antecedens probatur, primo de juramento coacto, *Extra de jurejurando cap. Verum*; de juramento autem doloso patet quod jurans non intendit se obligare; nullus autem se obligat, nisi intendat se obligare. De istis duobus simul probatur per simile de matrimonio, nam consensus coactus et dolosus non obligant aliquem vel aliquam ad matrimonium. De juramento incauto probatur, quia si impleat illud, fit in pejorem exitum; igitur malum est implere.

Contra, Matth. 5. *Non perjurabis, reddes autem Domino Deo juramenta tua,* et in Psalm. 75. *Vovete et reddite*, etc.

SCHOLIUM.

Definit juramentum, et docet perjurium esse mortale, et dat hujus rationem clare.

In ista quæstione primo videndum est de ratione juramenti; et secundo ex hoc, quod perjurium est peccatum mortale; tertio de distinctione juramenti, et qualiter juramenta specialia sint peccata.

Quantum (b) ad primum dico, quod juramentum est assertio dicti humani, quod ipsum sit verum, et hoc ultimate, juxta illud ad Hebr. 6. *Omnis controversiæ finis ad confirmationem est juramentum.* Homo enim sciens hominem esse menda-

cem et ignorantem, et per consequens posse fallere et falli, non potest certam fidem adhibere dictis suis, et ideo inventus est modus asserendi dicta, adducendo alium in testem, qui est verax et sciens, qui nec fallere, nec falli potest, quod fit dum in jurando adducitur in testem assertionis jurantis ipse Deus, qui scit veritatem, et mentiri non potest.

Et ex hoc sequitur (c) propositum de perjurio, quia adducere Deum tanquam testem falsi, est facere irreverentiam Deo, vel adducere eum tanquam ignorantem veritatem, et ita non omniscientem, vel adducere eum tanquam volentem testificari, quod falsum est ; utroque autem modo fit irreverentiam Deo immediate contra illud præceptum
0. primæ tabulæ : *Non accipies nomen Dei tui in vanum,* et ideo utroque modo, si ex deliberatione fiat, est peccatum mortale.

COMMENTARIUS.

(a) *Circa istam distinctionem, etc.* In hac quæstione hæc tractat Doctor : Primo, proponit tria argumenta pro parte negativa. Secundo, definit juramentum, et inde infert perjurium esse peccatum mortale ex genere suo. Tertio, docet indeliberationem efficere ut perjurium non sit mortale, etiam iis, qui assuescunt mentiri. Quarto, ostendit quomodo juramentum de veritate rei, de qua dubitaretur, sit peccatum. Quinto, dividit primo juramentum in assertorium et promissorium, et deinde promissorium in dolosum incautum aut coactum,

a
-
ac
ie.

Sexto denique, solvit argumenta principalia. Ad hæc si quæ alia sunt ad tractatum de juramento et perjurio spectantia, quorum cognitio deservire possit ad praxim aut speculationem, ea ego, sed quam possum breviter, et clare adjungam.

(b) *Quantum ad primum dico*, etc. Varias solent afferre auctores *juramenti* descriptiones, sed omnes bene explicatæ in idem tendunt, et præsertim descriptio Scoti hoc loco, qua dicit, quod *juramentum* sit assertio dicti humani, quod ipsum sit verum, et hoc ultimate, id est, assertio ultimata veritatis dicti humani, coincidit cum descriptione Sancti Thomæ 2. 2. *q.* 89. *art.* I. qua communiter utuntur Scholastici Doctores, nempe quod *sit assumptio Dei in testem veritatis, quam quis loquitur*, nam ultimata assertio veritatis consistit in assumptione Dei in testem. 2. Quid sit juramentum.

Quod ut melius intelligatur, advertendum, *assertionem* posse capi dupliciter. Primo, pro oratione quacumque, in qua aliquid de alio diceremus, et sic coincidit cum propositione, et in eo sensu solemus vocare nostras conclusiones *assertiones*. Alio modo potest capi pro confirmatione aliqua speciali alicujus propositionis, non quidem pro confirmatione rationis alicujus, qua scilicet per argumentationem probaremus, aut significaremus veritatem propositionis, quam vellemus asserere, seu confirmare, sed pro confirmatione aliqua speciali, qua adducendo aliquem in testem istius quod confirmare volumus, inducimus alios ad id credendum, quantum est ex parte nostra. Quando ergo dicitur quod juramentum sit assertio dicti humani, intelligitur de asser-

Assertio dupliciter capitur. Primo pro propositione.

Secundo pro confirmatione propositionis.

tione non primo, sed secundo modo accepta.

3. Sola adductio Dei in testimonium est ultimata assertio veritatis.

Quia vero potest aliquis confirmare propositionem, quam dicit, assumendo aliquem hominem alium in testimonium, ut homo est, et si id faceret, non sufficienter confirmaret suum dictum, quia ille alius homo posset aut ignorare veritatem dicti illius, aut circa eam mentiri ; hinc fit ut merito possit exquiri ulterior confirmatio, et consequenter sequitur quod talis assertio non esset ultimata assertio. At si quis confirmet propositionem, assumendo Deum in testem, quia Deus nec fallere, nec falli potest, non potest ulterior talis confirmatio propositionis assertæ requiri, sicut posset assumendo quemcumque alium a Deo, et propterea sola invocatio seu assumptio Dei in testimonium propositionis asserendæ est ultimata assertio ejus ; ergo, a primo ad ultimum, idem est ultimata assertio dicti seu propositionis alicujus, ac assumptio Dei in testem ejus ; nec potest esse ultimata assertio dicti, quin sit talis assumptio, nec talis assumptio quin sit talis assertio. Unde Scotus ipse explicat qua ratione asserat quis ultimate, seu confirmet sua dicta, dicendo quod id fiat adducendo alium in testem, qui est verax et sciens, quæ est expressa doctrina D. Thomæ. In hoc tantum videntur differre, quod Scotus magis explicet et exprimat effectum formalem, quem præstat juramentum dicto, seu propositioni, quæ juratur ; qui effectus consistit in confirmatione illa particulari, quam jam explicavimus propositionis, et intenditur a jurante in ordine ad faciendam fidem iis quibus jurat.

Addit autem Scotus, et bene, quod juramentum debeat esse assertio dicti humani, ut significet quod debeat esse actus humanus, hoc est, liber, libertate indifferentiæ et contingentiæ, quia alias nec esset moralis, nec bonus aut malus ; et sine dubio Sanctus Thomas, quando dicit juramentum consistere in assumptione Dei, ut testis veritatis, loquitur de assumptione humana et libera.

4 Cur juramentum debeat ultima assertio veritatis.

Quod si quæratur cur requiratur ad juramentum assertio ultima rei, et non sufficeret ut quis juret, afferre hominem aliquem, ut homo est, in testimonium suæ veritatis ? Responderi posset primo, id colligi ex communi hominum sensu, qui intelligunt per juramentum ultimam assertionem. Secundo, posset illud probari ex illo Apostoli loco, quem adducit Scotus ex Hebr. 6. *Omnis controversiæ finis ad confirmationem est juramentum*, id est, ultima confirmatio, quam potest quis dare per testificationem suam alicui parti controversiæ cujuscumque, consistit in juramento ; hoc enim non esset verum de testificatione quam quis exhiberet adducendo alium hominem, ut homo est, in testimonium veritatis a se dictæ, quia posset ulterior confirmatio rationabiliter requiri, qua scilicet adduceret Deum in testem. Dixi autem *adducendo hominem, ut homo est*, quia, ut postea dicam, si adduceret ipsum, ut creatura Dei est, propriissime juraret.

Clara descriptio juramenti.

Est ergo, ut ad rem ipsam veniamus, juramentum assumptio Dei in testimonium alicujus propositionis seu enuntiationis, quam jurans profert. Nec hæc descriptio alia probatione indiget, quam quod nihil aliud intelligant homines per juramentum, quam hujusmodi assumptionem seu

invocationem, et declarabitur magis per solutionem sequentium objectionum.

Dicitur autem hujusmodi invocatio, seu assumptio Dei, juramentum, secundum Sanctum Thomam supra, quia quasi pro jure introductum est, ut quod sic confirmatur, habeatur pro vero ; vel quia, ut ait Augustinus *de verbis Apostoli*, *sermone* 28. qui juramento utitur, jus veritatis Deo reddit.

Objici potest primo contra præmissam juramenti descriptionem, quod aliqui jurent sæpe per idola, et per creaturas, unde prohibetur juramentum per creaturas, Jacobi 5. *Nolite jurare omnino, neque per cœlum, neque per terram.* Respondetur primo, quod ad idola attinet, neminem per illa jurare, nisi qui opinatur ea habere aliquid divinitatis ; idem autem est sic opinanti per ea jurare ac per ipsum Deum ; ubi autem non est talis opinio de illis, nemo confirmaret sua dicta, ea testificando per idola, sed potius id faciendo ea infirmaret. Non fit ergo juramentum, nisi vel per Deum verum, aut in opinione, aut in re.

Respondeo secundo quoad creaturas, neminem per eas proprie jurare, nisi quatenus sunt aliquid creatoris, ut sic autem qui jurat per ipsas, jurat aliquo modo per Deum. Unde Augustinus de verbis Apostoli, sermone 28. *Ecce dico charitati vestræ, et qui per lapidem jurat falsum, perjurus est*, quia (ut explicat bene Magister) non lapidem, qui non audit, sed ejus creatorem adhibet testem. Et sane si alio modo quis adduceret lignum aut lapidem, aut cœlum in testimonium veritatis, quam loqueretur, nullo modo magis confirmaret sua dicta audientibus, quam simplici assertione sine juramento faceret. Dices, simplices homines, qui sæpe jurant per cœlum et terram non apprehendere ea per modum creaturarum formaliter, neque per modum alicujus pertinentis ad Deum ; ergo nulla responsio.

Simplices etiam jurantes per creaturas aliquo modo concipiunt se jurare per Deum.

Respondeo distinguendo antecedens, quoties vere jurant ex deliberatione per illa non apprehendunt illa per modum spectantis ad Deum distincte et explicite, concedo ; in confuso et imperfecte, nego antecedens ; nam eo ipso quo volunt per talem testificationem ultimate conciliare fidem suis dictis, non possunt non uti isto modo confirmandi sua dicta, quatenus habet vim ea confirmandi ultimate. Unde quia non habet vim confirmandi, nisi ut creaturæ illæ spectant ad Deum, volunt sine dubio jurare per creaturas, ut sic.

Objicies secundo, quando quis dicit : Peream nisi ita sit, aut per salutem meam, vel per salutem Regis ita est, jurat ; sed non videtur quod adducat Deum in testem veritatis, neque enim illa verba habent sensum talem ; ergo non descripsimus sufficienter juramentum, ut sic. 6.

Objectio 2.

Respondeo negando minorem, quia per prædicta verba significat se esse contentum quod Dominus Deus, qui scit an dicat verum, necne, et potens est castigare falsitatem, puniat ipsum, vel morte, ut pereat, vel infirmitate, ut non sit sanus, nisi dicat veritatem. Unde Augustinus in sermone 28. de verbis Apostoli : *Cum quis ait, per salutem meam, salutem suam Deo obligat. Cum dicit per filios, oppignorat eos Deo, ut hoc eveniat in caput eo-*

Responsio. Confirmans veritatem per suam, aut per imprecationem, aliquo modo jurat per Deum.

rum, quod erit de ore ipsius : si verum, verum ; si falsum, falsum. Hoc autem faciendo etiam Deum in testem vocat, volendo scilicet ut testificetur Deus aliquando an ipse dixerit veritatem per inflictionem illarum pœnarum, si non dixerit, et per non inflictionem, si dixerit.

Objectio 3. Objicies tertio, potest quis jurare absque verbis : ergo saltem juramentum non consistit in invocatione verbali Dei ad testimonium veritatis.

Juramentum non debet necessario esse vocale. Respondeo concedendo totum, neque nos dicimus invocationem Dei, qua quis jurat, debere esse vocalem ; sicut enim non requiritur ut quis mentiatur, aut verum dicat, quod utatur verbis, sed sufficit uti signis æquivalentibus verbis, ita etiam sentiendum est de juramento, quod ut quis juret verum aut falsum, non requirantur necessario verba, sed sufficiant signa, et hoc non solum respectu eorum qui loqui non possunt, sed eorum etiam qui possunt. Nec est ulla ratio, aut auctoritas, quæ vel leviter suadeat contrarium, ut mirum sit apud Covarruviam aliquos sensisse verba universaliter requiri in omni juramento, et alios ea quidem requiri apud potentes loqui, non apud impotentes.

8. Objectio 4. Objicies quarto, Concionatores et Doctores non jurant, dum confirmant suam doctrinam, ostendendo quod Deus eam revelavit in Scriptura tali vel tali loco, sed tum invocant Deum, et adducunt ipsum in veritatis suæ testimonium ; ergo prædicta descriptio juramenti non est bona, quia convenit alicui, quod non est juramentum.

Responsio. Dicentes Respondeo negando minorem, quia non invocant tum Deum, neque volunt ut ipse testificet veritatem, sed ostendunt tantum ipsum antea testificasse illam veritatem. Adductio autem Dei in testimonium, in quo consistit juramentum, debet esse mediante invocatione seu voluntate, qua quis sit contentus, et velit ut Deus de novo testimonium perhibeat veritati, quam loquitur.

Dices, ille qui jurat falsum, non potest habere voluntatem talem, et tamen proprie jurat ; ergo non requiritur talis voluntas ad jurandum. Respondeo distinguendo antecedens ; non potest habere talem voluntatem interne, aut saltem eam de facto non habet, concedo ; sum enim certus quod de facto potius habeat oppositam voluntatem ; non potest habere illam significatam per verba aut signa, quibus mediantibus jurat, nego antecedens. Et similiter distinguo consequens ; non requiritur ad juramentum talis voluntas, quæ revera sit in jurante, concedo, neque id asserui in præmissa doctrina ; non requiritur talis voluntas significata, seu significatio talis voluntatis, nego consequentiam.

Et hinc potest deduci quænam voluntas requiratur ad jurandum, quod examinatur a Suario *tom.* 2. *de relig.* I. *de juramento cap.* I. *num.* 7. dum quærit quænam intentio voluntatis requiratur ad juramentum, et an solum sufficiat intentio proferendi verba illa aut signa, quibus communiter juramentum concipi solet ; an vero ulterius requiratur alia aliqua intentio, qua mediante velit proferre illa verba, per modum juramenti ? Quam difficultatem sic resolvit *num.* 8. ut non sufficiat voluntas proferendi illa verba, dicitque separabilem esse

utramque intentionem, ita ut possit quis bene proferre libere verba ea, sine eo quod vere juraret, licet non posset vere jurare quin proferat illa verba vel signa æquivalentia.

Sed licet hoc ultimum verum sit, nimirum, quod non possit quis mentiri quin proferat talia verba, aut æquivalentia signa, tamen illud primum quod possit proferre illa verba significative (de hac enim significatione ipse loquitur, et est illa quæ facit ad rem, nam materialis prolatio, aut recitativa verborum, per quam non intelligitur quis significare suum conceptum, non facit ad rem), quod, inquam, possit proferre verba, quibus jurari solet significative, dicendo, verbi gratia, per Deum ita est, quin juret omnino difficile est ; primo, quia quemadmodum non potest quis dicere, Petrus est domi, significative, quin vere et proprie non solum loquatur, et significet Petrum esse domi, sed etiam vere mentiatur, si putat ipsum non esse domi, quamvis nullam haberet intentionem proferendi illa verba significative ; ita qui diceret : Per Deum Petrus est domi, significative non posset non jurare et pejerare, etiam si id putaret esse falsum, quamvis nullam aliam haberet intentionem præter intentionem illam, quæ requiritur, ut dicat illa verba significative.

Secundo, quia voluntas jurandi non est aliud, quam voluntas proferendi significative verba, quæ ex se significant voluntatem testificandi per Deum ; sed voluntas omnis proferendi verba, quibus juratur significative, est talis voluntas ; ergo non potest esse talis voluntas absque voluntate jurandi, et absque ipso juramento, si sequatur actu prolatio illorum verborum.

Tertio, quia si talis voluntas pronuntiandi significative verba, quibus concipitur juramentum, possit esse absque voluntate jurandi, aut juramento, nemo unquam juraret falsum cognitum, ut tale, nec consequenter sic jurando pejeraret, quod videtur absurdum, et contra communem sensum. 11.

Voluntas jurandi est voluntas proferendi significative orationem qua significat per Deum se confirmare aliquam propositionem.

Probatur sequela, quia quandoquidem non constet aliis an habeant illam voluntatem particularem jurandi, quam putat Suarez requiri, quidquid possent ea mediante persuadere aliis, possent sine ipsa per ipsam voluntatem præcisam proferendi verba juramenti significative ; ergo ad nihil deserviret ipsis illa voluntas specialis, et consequenter quandoquidem eam non habendo non jurarent, nec pejerarent, dicendum est quod, nisi sint imprudentissimi, eam non habent, quoties confirmant falsum, atque adeo quoties id faciunt, dicendum est quod nec jurent, nec pejerent.

Nec refert fundamentum Suarii, nempe quod qui profert verba, quibus solent homines vovere, sine animo vovendi, non voveat vere ; ergo qui profert verba, quibus juramus, sine animo jurandi, non jurat vere. 12.

Solvitur fundamentum Suarii.

Respondetur enim supposito antecedenti, de quo modo non curo, negando consequentiam, quia votum consistit principaliter in voluntate obligandi se ad faciendum aliquid illa speciali ratione, qua quis obligatur ex voto, unde quia quis posset bene significare se habere talem animum, cum revera ipsum non habeat, bene potest proferre verba, quibus median-

Cur requiratur intentio particularis ad votum, et non ad juramentum.

tibus vovemus, sine eo quod vere voveat (loquor semper ex suppositione, quod antecedens sit verum), et bene consequenter sequitur quod quis habere possit voluntatem proferendi illa verba, etiam significative, sine eo quod habeat voluntatem vovendi. At jurare nihil aliud est quam adducere Deum in testem ; hoc autem fit per verba illa, quibus juramus, ut quando dicimus : Per Deum ita est : Testis est mihi Deus quod ita est ; ergo implicat voluntas proferendi illa verba significative sine voluntate jurandi.

13. *Objectio menti. Responsio 1. Responsio 2. Distinctio juramenti ab oratione.*

Objicies ultimo contra descriptionem juramenti, quod ex ea sequeretur juramentum esse orationem, quia oratio est invocatio Dei. Respondeo, quamvis admitteretur juramentum esse speciem quamdam orationis, id non esse absurdum. Respondeo secundo, posse illa distingui, quia oratio est invocatio Dei, ut bonus et potens succurrere et dare beneficia ; juramentum vero est invocatio Dei, ut verax in testimonium veritatis.

Juramentum non consistit in actu intellectus.

Ex hactenus dictis facile patet juramentum non consistere in actu intellectus, quidquid dicat Suarez *supra num.* 5. Ratio est, quia consistit principaliter in signo illo, quo mediante significatur quod Deus est testis istius veritatis, quam juramus ; illud autem signum non consistit in aliquo actu intellectus, nam licet quandoque habeamus actum in intellectu, quo judicamus Deum esse testem veritatis, quam dicimus, tamen per illum actum non juramus ; tum illum quia possemus habere necessario, si proponerentur motiva determinantia intellectum ad eum habendum ; tum quia per illum actum nihil significamus ; tum denique, quia aliquando juramus sine tali judicio, ut quando juramus id quod cognoscimus esse falsum ; tum enim non judicamus Deum esse testem istius rei, quam asserimus.

Advertendum autem, quod illud signum non habeat rationem juramenti, nisi quatenus libere et significative producitur, sicut nec actus mentiendi habet rationem mendacii, formaliter loquendo, nisi quatenus producitur libere a voluntate.

Quæres primo circa naturam juramenti, an sit actus honestus ex se. Respondeo breviter, juramentum, ut sic, non esse illicitum aut inhonestum, et juramentum verum cum debitis circumstantiis prolatum esse licitum et honestum.

Hæc responsio est communis omnium Catholicorum contra Hæreticos Albanenses et Bagnolenses, et Catharistas seu Catharos. Probatur autem prima pars ex secunda, quia si aliquod juramentum sit honestum et licitum, juramentum ut sic non potest esse in honestum et illicitum, ut patet. Probatur secunda pars ex Deuter. 6. *Dominum Deum tuum timebis, et illi soli servies, ac per nomen illius jurabis*, ubi vel præceptum vel consilium datur jurandi per nomen Domini, quod non daretur, si juramentum omne esset illicitum et inhonestum. Nec hoc præceptum aut consilium, est contra secundum præceptum Decalogi, quod habetur Exod. 20. *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum ;* sed potius est conforme ipsi, quia in illo præcepto non prohibetur assumptio nominis Domini simpliciter, sed assumptio ejus frustra, per quod insinuatur non prohiberi omnem assumptionem ejus. Deinde *Psal.*

62. vertitur laudi quod quis juret in nomine Dei, *laudabuntur*, inquit, *omnes qui jurant in eo*, Psal. 14. ponitur tanquam una ex conditionibus ejus, qui est habitaturus in tabernaculo Domini, *qui jurat proximo, et non decipit.* Item *Psal.* 23. ponitur tanquam conditio requisita ad ascendendum ad montem Domini : *Nec juravit in dolo proximo suo.*

Adde adhuc exempla Sanctorum, qui juraverunt, de quibus passim fit mentio in Scriptura. Loca citantur abunde in Indice biblico et Concordantiis, ut non sit opus hìc plura apponere, sed tria tantum ex novo Testamento citabo. Primum est *ex Roman.* 1. ubi Paulus jurat illis verbis : *Testis enim est mihi Deus.* Secundum 2. *Cor.* 1. *Ego autem testem Deum invoco in animam meam.* Denique ex Gal. 1. *Quæ autem scribo vobis ecce coram Deo, quia non mentior.*

Probatur etiam auctoritate Patrum, Clementis Alex. 7. Strom. *Jam vero recte et vere jurans, non autem proclivis ad jurandum, est is qui est præditus cognitione (id est, perfectus) qui raro quidem accedit ad jurandum.*

Augustinus serm. 28. de verbis Apostoli : *Ecce verum jura, non peccas ;* et paulo post : *Non peccat, qui verum jurat.* Videatur Basilius *hom. in Psal.* 14. Ambrosius *serm.* 14. *in Psal.* 118. Hieronymus *in Zachar.* 8. Auctor imperfecti *hom.* 12. *in Matth.* 5. Chrysostomus *hom.* 17. *in Matthæum.*

Probatur ratione, quia non potest ostendi ex quo capite esset juramentum debito modo prolatum illicitum.

Deinde, quandoquidem controversiæ sunt quotidie de veritate aliquarum rerum, quæ sciri non possunt a nobis nisi per dicta alicujus, et quia homines solent mentiri, et consequenter ausi confirmarent sua dicta, facile discrederet quis eorum dictis, quandoquidem secundum Apostolum *Hebr.* 6. omnis controversiæ finis ad confirmationem est juramentum, valde utile censeri debet usus aliquis juramenti. Præterea, ut postea dicam, juramentum est actus Religionis ; ergo ex se est licitus, si non afficiatur indebitis circumstantiis.

Probatur tertio ex communi omnis Reipublicæ, tam Ecclesiasticæ quam civilis praxi, nulla enim est in qua non exigatur hìc et nunc juramentum, quod sane judicium evidens est non esse illicitum juramentum.

Objectio 1.

Objicies primo ex Matth. 5. *Audistis quia dictum est antiquis, non pejerabis : reddes autem Domino juramenta tua ; ego autem dico vobis non jurare omnino.* Et infra : *sit autem in sermo vester est, est, non, non, quod autem his abundantius est, a malo est.* Et ex Jacobi 5. *Ante omnia fratres mei nolite jurare neque per cœlum, neque per terram, neque aliud quodcumque juramentum ; sit autem sermo vester, est, est, non, non, ut non sub judicio decidatis.*

Responsio. Non prohibuit Christus jurare nisi ubi non esset necessitas. Vitatur juramentum partim ad vitandum perjurium.

Respondeo cum Patribus paulo ante citatis, hìc non esse prohibitum absolute et simpliciter jurare, quando adest magna necessitas ; sed jurare absque necessitate, et hoc si non principaliter, certe partim in ordine ad vitandum perjurium, quod a frequenter jurantibus vix vitari potest. Unde Auctor imperfecti supra, *nisi juramentum interdicatur, non possunt amputari perjuria, ex juramento enim perjurium generatur ; nemo enim est qui frequenter jurat, et non aliquando per-*

juret. Et Augustinus lib. 1. de sermone Domini in monte : *Ita ergo intelligatur præcepisse Dominum ne juretur, ne quisquam sicut bonum appetat jusjurandum, et assiduitate jurandi ad perjurium per consuetudinem delabatur. Quapropter qui intelligit non in bonis, sed in necessariis jurationem habendam, refrenet se quantum potest, ut non ea utatur nisi necessitate, cum videt pigros esse homines ad credendum, quod eis utile est credere, nisi juratione firmentur.*

Quando utendum juramento.

17. Quomodo intelligendum illud sit sermo vester est est, non non. Quomodo quod his abundantius est de malo est.

Illud autem quod subjungitur de *est, est,* et *non, non,* juxta hoc intelligendum, nimirum nisi cum necessitas aut utilitas magna exigit juramentum ; et illud alterum quod additur, *quod autem his abundantius est, a malo est,* pulchre et subtiliter explicat idem Augustinus tum in eodem loco, tum etiam *in serm.* 28. *de verbis Apostoli,* ita scilicet, ut sensus sit quod quoties ultra affirmationem simplicem addendum est juramentum, id oriatur ex malo, nimirum ex imperfectione hominum, qui quia solent mentiri, non solent etiam credere sæpe, nisi interposito juramento.

Fundamentum hujus explicationis.

Fundamentum autem totius hujus explicationis, optimum adest, quod Apostolus juravit, ut patet ex dictis, quod tamen sine dubio non fecisset in ea occasione, si fuisset id prohibitum a Christo ; unde signum optimum est ad colligendum quod Christus non prohibuerit absolute usum juramenti, Apostolum jurasse.

19. Maldonati sententia rejicitur quatenus dicit quod Christus non prohibuerit juramentum in ordine ad vitandum perjurium.

Maldonatus *in* 5. *Matth.* supra prædictum locum objectionis fatetur prædictos Patres existimare Christum prohibuisse juramentum, ut caveretur perjurium ; sed nimis confidenter asserit id ita se non habere, esseque contra usum Ecclesiæ, quasi scilicet ex hoc usu colligeretur ipsius sententia, quæ est quod non propterea prohibeatur juramentum ut caveatur perjurium, sed quia ex se malum est jurare absque necessitate.

Verum non ostendit ex quo usu Ecclesiæ id constet, et pace ipsius, nos potius usum et sensum Ecclesiæ ex tot Patrum sententia colligendum putamus, quam ex ipsius dictis, qui etiam ulterius in hoc deceptus est, quod putarit dictos Patres existimasse solam occasionem hujus præcepti fuisse vitationem perjurii ; quamvis enim aliam non exprimerent sola illa contenti, non inde sequeretur quod aliam negarent, aut non agnoscerent.

Quod si etiam solam illam occasionem hujus præcepti vel consilii (nam forte præceptum illis verbis Christi non continetur, sed potius consilium, aut admonitio, ut sentire videtur Augustinus *epist.* 154. *ad Publicolam.*) Patres dedissent, omnemque aliam expresse negarent, cum iis potius sine dubio, quam cum Maldonato sentiendum esset, qui nullo nititur fundamento ad aliam occasionem probandam præter, nescio quem, usum Ecclesiæ, quam ipsemet non declarat.

Per hæc patet ad confirmationem ex Apostolo, et ad quascumque Patrum auctoritates, quæ opponi possent contra conclusionem. Quod si qui ex illis non possent sic exponi (ut noster Castro v. *Juramentum hæres.* 1. existimat de Hieronymo et Theophylacto) eorum auctoritati aliorum Patrum pro conclusione citatorum auctoritas opponenda est, et cætera fundamenta nostræ conclusionis.

Quæres secundo, quænam conditiones requiruntur ad honestatem juramenti. Imprimis certum est libertatem et cognitionem consequenter requiri, ut juramentum sit honestum, quia honestas non competit, nisi actui humano, qualis non est, nisi actus liber procedens ex cognitione. Rursus, non minus certum est non sufficere quamcumque cognitionem etiam deliberatam, ut sit honestum, sed requiri cognitionem aliquam bonitatis honestæ in ipso, aut bonitatis utilis conducentis ad honestatem aliquam, quia eatenus actus aliquis est honestus, quatenus cognoscitur esse affectus honestate ; non potest autem cognosci ut sic, nisi cognoscatur, aut secundum se esse bonus bonitate honesta, aut utilis in ordine ad consecutionem aut positionem honestatis.

Difficultas ergo præsens est de aliis conditionibus, et potissimum de tribus illis vulgaribus, *veritate, justitia* et *judicio*, quæ comites juramenti dicuntur ex illo Jeremiæ 4. *Jurabis, vivet Dominus, in veritate, et in judicio et in justitia.* In quæ verba Hieronymus : *Animadvertendum,* inquit, *quod juramentum hos habeat comites, veritatem, judicium et justitiam.*

At ex his ipsis auctoritatibus et communi Theologorum consensu, facile probatur has conditiones requiri, nec id habet aliquam difficultatem, quam ut quid per has conditiones, seu comites juramenti intelligatur, explicetur.

Itaque per *veritatem* intelligitur quod juramentum omne, ut non sit malum, debeat esse verum, et hoc quidem tam certum est, quam quod omne perjurium sit malum ; nam juramentum falsum est propriissimum perjurium, solum circa hoc advertendum, quod cum in juramento promissorio, quo scilicet jurat quis se aliquid facturum, duplex veritas considerari soleat. Una, quæ est de præsenti, nimirum quod habeat jurans animum faciendi quod promisit, quam vocat Suarez veritatem dicti. Altera de futuro, quam idem Auctor vocat veritatem facti, nimirum, quod revera faciet illam rem ; cum, inquam, in juramento promissorio hæ duæ veritates considerari possint, dubitari potest an utraque veritas requiratur ad juramenti promissorii honestatem, et de prima quidem veritate non potest esse controversia, quia sine ea juramentum est perjurium.

In juramento promissorio duplex veritas. 1. Est veritas dicti. 2. Est veritas facti. Veritas dicti requiritur necessario ad honestatem juramenti.

De secunda itaque solum controverti potest, et quidem Suarez *supra cap.* 3. *num.* 3. eam videtur requirere, sed sine dubio non debet requiri. Nam qui cum animo vero faciendi quod promittit, jurat, quamvis postea ob impedimenta aliqua nunquam id facturus sit, absolute et simpliciter jurat vere et honeste, suppositis reliquis circumstantiis, et licet postea nollet observare juramentum, etiam cum posset et deberet, quamvis id faciendo peccaret, tamen non posset efficere ut juramentum præcedens bono animo factum, sit peccaminosum, ut est evidens. Et licet illud juramentum revera sit materialiter falsum, quia affirmat se facturum simpliciter, quod a parte rei simpliciter non erat facturus, tamen non juravit falsum formaliter, quia revera tum putavit se id esse facturum, et habuit revera animum absolute id faciendi, unde non poterat peccare suppositis reliquis circumstantiis. Oritur quidem obliga-

Non requiritur veritas facti.

tio ex juramento faciendi rem promissam, ex qua obligatione fit ut si non fiat, cum posset fieri, peccetur, de quo postea ; sed non propterea fit, ut si non fiat, ipsum juramentum prius factum sit malum, et non honestum.

22. Quid intelligitur per judicium, quod est comes juramenti. 1. Explicatio.

Secunda conditio, aut comes juramenti est *judicium*, et si per ipsum intelligatur judicium prudens, quo judicatur juramentum esse honestum, jam supposuimus tale necessario requiri ; nec sane est quid peculiare in juramento quod id requirit, ut sit honestum nam omnis actus virtutis requirit judicium prudentiale. Quamvis autem *judicium* hoc modo intellectum, revera comprehendat sub se veritatem et justitiam, tamen non frustra illa adduntur, ut denotetur scilicet non posse ullum judicium esse rectum et prudentiale circa juramentum, nisi in quo includitur, aut ad quod præsupponitur cognitio de veritate et justitia juramenti. 2. Explicatio. Alio modo posset intelligi per judicium, non judicium completum, quo absolute et simpliciter judicaretur actus juramenti esse honestus, (nam cum sit universale quid spectans ad omnes virtutes, et lippis, ut aiunt, ac tonsoribus notum, non videretur esse speciatim a Propheta proponendum, nec a Doctoribus examinandum) ; sed judicium particulare, quod in juramento specialiter requiritur, quo ultra cognitionem veritatis et justitiæ juramenti, de qua statim, cognoscitur præterea esse aliquam utilitatem aut necessitatem particularem juramenti, ut merito quis jurare possit. Nam cum ex dictis constet quod præceptum Domini, vel consilium sit non jurare, nisi quando est necessitas, eo ipso censendum est non bene jurari extra talem necessitatem, quamvis adesset veritas et justitia, ut ergo cognoscatur quando adesset hujusmodi necessitas, recte requiritur judicium particulare, quod facile convenit cum discretione speciali, quam debent habere jurantes.

Hoc autem supposito, facile colligi potest etiam in lege antiqua, non licuisse juramentum absque causa sufficienti, quia alias Propheta istius legis hanc conditionem non requireret, imo ex secundo præcepto primæ tabulæ id etiam constare videtur, ubi dicitur non esse assumendum nomen Domini in vanum ; nam quamvis hoc Judæi communiter intelligebant de juramento falso, ita ut illud *vanum* idem esset ac *falsum*, tamen illa explicatio erat falsa, ut constat ex Exodi 20. ubi explicatur illud *in vanum*, dum dicitur : *Neque enim habebit insontem Dominus eum, qui assumpserit nomen Dei sui frustra.*

Tertia denique conditio, seu comes juramenti est justitia, et per eam intelligitur quod ipsamet assertio, (quam non male Suarez *supra* vocat materiam proximam juramenti) non sit contra ullam virtutem, ita scilicet ut assertio, quæ confirmari possit juramento, non solum sit vera propter primam juramenti conditionem, sed etiam sit talis, qua possit licite uti absque juramento. et sic intellecta hæc conditio, locum habet tam in juramento promissorio quam in assertorio, et ex ea colligitur quod non possit quis licite jurare quod sit peccaturus, quia neque potest licite, absque etiam juramento, dicere quod sit peccaturus ; et deinde similiter ex ea colligitur, quod non possit quis jurare Petrum. verbi gratia, fecisse aliquod

crimen occultum, quod tenetur jurans non propalare, quia neque simpliciter potest asserere absque juramento, quod fecerit tale crimen. Quotiescumque itaque assertio vera est, et licita secundum se, et præterea adest necessitas jurandi, tum licite quis potest jurare, et juramentum ipsius habebit veritatem, justitiam et judicium tanquam comites.

Quæres tertio, ad quam virtutem spectat juramentum? Non est dubium quin ad multas virtutes possit spectare juramentum, quatenus assumeretur tanquam medium ad actus eorum, ut, verbi gratia, si quis cuperet ex motivo misericordiæ subvenire misero, et videret ad hoc conducere juramentum licitum, casu scilicet quo ille miser esset condemnandus, nisi aliquis juraret ejus innocentiam; tum assumptio juramenti esset actus vel elicitus vel imperatus misericordiæ, et eodem modo, proportione servata, posset spectare ad justitiam, et ipsam virtutem veritatis, ac alias quascumque, ad quas posset deservire; nec de hoc est hìc controversia, sed ad quam virtutem per se directe spectat.

Circa quod sententia communissima Theologorum hìc, et cum Divo Thoma 2. 2. *quæst.* 89. *art.* 4. quam etiam ego amplector, est, juramentum per se spectare ad virtutem Religionis, non quidem quatenus est asseveratio quædam, ac confirmatio veritatis, sed quatenus est talis confirmatio per assumptionem Dei in testem. Probatur conclusio hæc, primo ex *Deuteron.* 6. ubi ponitur juramentum tanquam actus pertinens ad cultum Dei; dicitur enim ibi: *Dominum Deum tuum timebis, et illi soli servies, ac per nomen illius jurabis.* Confirmatur, quia ideo prohibetur perjurium, quia per eum inhonoratur Deus; unde *Levit.* 19. dicitur: *Non perjurabis in nomine meo nec pollues nomen Dei tui*; ergo per juramentum licitum honoratur, et consequenter spectat per se ad Religionem, cujus est Deum honorare.

Probatur etiam auctoritate D. Hieronymi in Mat. 5. *Qui jurat, vel amat vel veneratur eum, per quem jurat*; et Tertulliani in Apologetico cap. 32. *Dæmones adjurare consuevimus, ut illos de hominibus exigamus, non pejerare ut illis divinitatis honorem conferamus.* Probatio ex Patribus.

Adde ad hæc Philosophum in sua Rhetorica ad Alexandrum dicentem: *Jusjurandum est cum divina veneratione dictio probationis expers*; et Ciceronem 3. *Offic.* asserentem jusjurandum esse *affirmationem religiosam*, et Jus civile *l.* 2. *C. de rebus creditis, et jurejurando* ubi habetur: *Jurisjurandi contempta religio satis Deum ultorem habet.* Probatur ex Philosophis. Probatio ex jure.

Probatur ratione, quia ideo Deum potius quam alium in ultimum veritatis testimonium adducimus, quia existimamus ipsum et scire veritatem et posse vindicare mendacium ac falsitatem, et ideo exigitur confirmatio veritatis per juramentum, quo assumitur Deus, aut aliquid ejus in testimonium, quia supponitur, quod omnes in Deum credentes habebunt eam ipsi reverentiam, ut non sint assumpturi nomen ejus, nisi in confirmationem veritatis; ergo juramentum supponitur semper assumi in honorem Dei, et cum reverentia quadam ejus. Unde si esset aliquis, qui præ se ferret se non curare pro Deo, nec ulla ipsum reverentia prosequi, nemo proponeret ipsi juramentum, nec ob illud assumptum crederet ipsi. 28. Probatio 1. a ratione.

Probatur secundo, quia illud spectat Probatio 2.

ad Religionem, quod ex natura sua particulari cedit in honorem particularem, et non solum quatenus spectaret ad aliquam aliam virtutem, hac enim ratione oratio et quicumque alius actus dicitur spectare ad Religionem, sed ex juramento sequitur specialis honor Deo ex natura sua, et non solum quatenus spectaret ad aliquam aliam virtutem; ergo est actus Religionis.

Non est necesse ut jurans semper intendat honorem Dei.

Advertendum autem non esse necesse ut quoties quis jurat, intendat illum honorem, aut consequenter exerceat formaliter actum Religionis, nec sane est verisimile quod talem actum unquam exerceent, qui falsum jurant, sed potius illi semper exercerent vitium Religioni oppositum: sensus ergo dictorum est, quod juramentum licitum habeat ex se honestatem Religionis non minus, quam dare eleemosynam indigenti habet ex se honestatem charitatis aut misericordiæ, quamvis hìc et nunc aliquis non adverteret ad illam honestatem, nec formaliter intenderet illam, sed præcise intenderet confirmationem veritatis, aut aliquid aliud.

29. Objectio 1.

Objicies primo, qui jurant solummodo intendunt confirmationem veritatis, non vero cultum divinum; ergo non est actus Religionis.

Responsio 2.

Respondeo primo, eos qui jurant bene, de quibus hìc agimus, non solum intendere confirmare veritatem quomodocumque, sed eam intendere confirmare tali speciali modo quo scilicet honorant Deum; unde etiam semper cavere debent ne juramentum suum vestiatur aliqua circumstantia qua offenderetur Deus, aut inhonoraretur.

Jurantes bene non solum intendunt confirmare veritatem, sed honorare Deum.

Ad hoc autem faciendum certum est quod non moveantur a veritate, quæ perinde confirmaretur, sive adessent illæ circumstantiæ, sive non, ut patet, unde debent moveri ab aliquo alio; sed certe nihil aliud potest potius movere eos ad id, quam desiderium honorandi Deum; et licet hìc et nunc non moveantur ab illo desiderio, sed a metu aut timore pœnæ, quam potest, et solet Deus infligere malo modo jurantibus, sufficit ad propositum nostrum quod actus ille jurandi sit ex natura sua talis, qui, si non caveantur illæ circumstantiæ, erit contra Religionem et si caveantur, erit juxta illam. Respondeo secundo, negando consequentiam, quia licet illi non intendant illum cultum, tamen actus ex natura sua in illum tendit, et ut sic possunt ipsi intendere ipsum, quod sufficit ut sit actus Religionis. Confirmatur hoc exemplo orationis, ad quam exercendam licet moveamur aliquando ex obligatione justitiæ, ut fit in illis, qui recipiunt stipendium pro facienda oratione, tamen ipsamet oratio est actus Religionis; ergo similiter quamvis moveremur ad jurandum ex motivo confirmandæ veritatis, non sequeretur quin ipsummet jusjurandum esset actus Religionis.

Objicies secundo, sequeretur quod bene faceret quis sæpius jurando, quia bene faceret, qui sæpe vellet exercere actum Religionis; ergo. Respondeo, juramentum prolatum sine causa non esse actum Religionis, quia est tum assumptio nominis Domini in vanum, seu frustra, sed juramentum prolatum cum est necessarium, aut valde utile. Unde in forma respondeo, distinguendo antecedens: sæpius jurare, quando esset sufficiens causa, concedo: quando non esset, nego antecedens; neque tum esset, ut dixi, actus Religionis,

sed in priori casu in quo concessi antecedens.

Respondeo secundo, negando antecedens ob aliam rationem, quia licet esset actus Religionis jurare, quando adesset veritas et justitia, quia tamen pro labilitate nostræ linguæ, et magna ignorantia, difficile est, quin inter frequentia juramenta adsint perjuria ; propter hoc periculum vitandum non esset bonum sæpius jurare, sicut nec esset bonum aliqua specialis charitatis opera exercere, quando cum eorum exercitio conjungeretur magnum aliquod, et moraliter inevitabile periculum offendendi Deum, ut contingere posset in casu, verbi gratia, quo mulieres virorum infirmorum haberent curam, aut viri mulierum.

Objicies tertio, potest quis jurare per manum Regis, aut alterius hominis, non considerando ipsos ut creaturas Dei, nec ullo modo referendo juramentum, ad illud ; sed ille actus non erit actus Religionis, ergo saltem non omne juramentum est actus Religionis. Respondeo primo, si tale juramentum posset fieri, adhuc nos non agere in præsentiarum de illo, sed de eo quo adducitur Deus in testimonium, ut patet ex descriptione, quam *supra* dedimus, juramenti.

Responderi posset secundo, non posse jurari sic per Regem, aut aliquam creaturam, quia si loquamur de creaturis irrationalibus, ipsæ non possunt testificari veritatem, quam asserimus, et sic adductio earum in testimonium non esset ullo modo confirmatio veritatis, et imprudentissimus esset, qui crederet asserenti per ipsas, ut sic consideratas, magis quam si simpliciter assereret absque juramento.

Si autem loquamur de creaturis rationalibus, aut loquemur de creaturis damnatis aut beatis, aut viatoribus. Si loquamur de damnatis, ipsi secundum illum statum sunt mendacissimi, et sic adductio eorum in testimonium, non esset confirmatio veritatis, quia quamvis testificarentur ita esse vel non esse non propterea id esset magis credendum, quam si id non assererent. Si loquamur de Beatis, si illos consideremus secundum se, etiam sunt fallaces, et sic eorum adductio non esset sufficienter confirmativa veritatis, et consequenter adductio eorum non posset habere rationem juramenti propter quam etiam rationem adductio creaturarum rationalium viatorum excludi poterit a juramento. Si vero consideremus Beatos ut sunt participes gloriæ, et scientes omnia quæ spectant ad eorum statum, ac impeccabiles, sic quidem eorum testificatio posset sufficere ad confirmationem veritatis ; tamen adhuc non sufficienter videtur adductio eorum in testimonium confirmare veritatem, si secundum se considerentur, non quidem ob rationem Suarii *supra cap.* 5. scilicet ex eo quod ille status competeret ipsis ex gratia particulari, quia hoc non facit ad rem, sed ob aliam rationem, nempe quia non possunt confirmare de facto veritatem nobis, nisi Deus specialiter illam facultatem concedat ipsis. Unde quia is cui fieret juramentum per Michaelem, verbi gratia, Angelum, quem cognosceret, nec fallere de facto, nec falli ea de re, sciret adhuc quod ipse non posset sine licentia speciali Deo testificari illam veritatem, merito posset non credere sic juranti, quia scilicet ex illo juramento, quamvis falsum

32. Adductio damnatorum in testimonium non esset confirmatio veritatis.

Adductio Beatorum secundum se consideratorum etiam ut Beati non est sufficiens confirmatio veritatis.

esset, sciret nihil mali accidere posse juranti, nisi Deus vellet vindicare injuriam factam Sancto, et sic refunderetur juramentum ad Deum, tam a jurante, si hoc intenderet, quam ab eo cui fieret juramentum, quia eatenus admitteret illud, quatenus putaret Deum vindicaturum irreverentiam exhibitam Sancto per pœnam infligendam viatori, si falso juravit.

33. His tamen non obstantibus, quando aliquis adduceret aliquem hominem, etiam viatorem, in testimonium suæ veritatis in re aliqua, quæ si falsa esset, probabiliter veniret in cognitionem istius hominis, et quando iste homo sic adductus in testimonium, posset punire juramentum, si falso juraret, propter irreverentiam sibi exhibitam, sicut solebat quidem Hibernus Magnas severissime punire eos quos intelligebat per suam manum jurasse, propter irreverentiam, quam sibi inferri existimabat ; non dubito quin talis adductio esset magna confirmatio veritatis, licet non esset ultima, et sane ego ipse crederem sic affirmanti veritatem, quam diceret magis, quam si simpliciter eam assereret. An autem illa confirmatio esset juramentum, necne, quæstio esset de nomine, et sine dubio non esset juramentum in propria et communi acceptione, qua Theologi et Philosophi etiam communiter utuntur eo nomine. Quod si autem adducerent ullos homines, ut sic sine relatione ad Deum in testimonium veritatis alicujus, cujus falsitas nunquam posset pervenire ad cognitionem illius, per quem quis juraret, aut si is talis esset, qui non posset punire ullo modo jurantem ; si falso juraret, non deberet quis propter talem assertionem credere sic juranti, magis quam si simpliciter sine assertione ulla diceret illam veritatem, cujus ratio patet ex dictis, quia nihil esset, ob quod talis assertio moveret ad credendum. Et quamvis revera aliquis ea reverentia prosequeretur aliquem hominem, ut nullo modo vellet ipsum in falsitatis testimonium afferre, tamen hoc iis, quibus juraret, non posset constare, nisi per simplicem affirmationem ejus, aut per aliud juramentum, et sic non deberet sufficere ipsis pro ulla confirmatione, nisi quatenus probabiliter id constaret ipsis ex aliquibus conjecturis, et vellent esse contenti aliqua probabili certitudine majori, quam haberet simplex assertio ejus ; et ipse vidi qui hujusmodi confirmationem prolatæ veritatis exigerent.

Quomodo adductio hominis viatoris in testimonium posset confirmare veritatem, et inducere ad credendum.

Et quomodo non.

Plurima alia tractat Suarez more suo fusissime de juramento *lib.* 1. per multa capita, sed omnia sunt ex se facillimæ resolutionis, præsertim ex suppositione dictorum, unde non videbantur hîc examinanda.

(e) *Et ex hoc sequitur propositum.* Ex tribus, quæ ipsemet paulo supra explicanda dicebat in hac quæstione, nunc resolvit secundum, nempe de perjurio, an sit peccatum mortale ? quæ est ipsamet quæstio principalis, et conclusio ipsius est affirmativa, quam cæteri Theologi tenent ; sententiarii quidem hîc, et reliqui cum D. Thoma 2. 2. *quæst.* 98. *art.* 3. aut in propriis de perjurio tractatibus. Antequam autem hanc conclusionem probemus et declaremus amplius, prius definiendum est quid sit perjurium.

Circa quod advertunt auctores aliqui, præsertim D. Thomas supra, Suarez *lib.* 3. *de juram. cap.* 2. San-

chez *lib.* 3. *in Decal. cap.* 4. perjurium dupliciter capi, improprie et proprie. Perjurium proprie dictum est juramentum de re falsa. Perjurium improprie dictum est juramentum, cui deficit ulla ex prædictis tribus comitibus juramenti liciti, veritas scilicet, aut justitia, aut judicium. De prima acceptione perjurii non potest esse controversia, omnes enim in ea conveniunt. Secundam autem acceptionem valde impropriam existimo, nec satis bene fundatam, nam quamvis S. Hieronymus in *Jeremiæ cap.* 4. dicat perjurium esse juramentum, cui desunt tres prædictæ comiies juramenti, in quo solo dicto fundantur prædicti Auctores, tamen non dicit illud juramentum esse perjurium, cui deest ulla particularis ex illis comitibus, sed cui desunt omnes, id autem verum esse potest, quamvis illud non esset perjurium, cui solum deest justitia, aut cui solum deest judicium. Et certe in nullo sermone communi dicimus eos pejerare, qui jurant aliquem fecisse malum, quod revera fecit, et a jurante non debuit propalari; neque qui jurat verum sine ulla necessitate, pejerat, quamvis sic jurando quis peccet. Itaque mihi non satis probata est illa secunda acceptio, sed quia hac de re non potest esse nisi quæstio de nomine, hoc sufficit indicasse; et quomodocumque dicetur, hîc agimus de perjurio proprie dicto.

Quod breviter describi potest *juramentum de falso in opinione jurantis.* Hæc descriptio est in re communis, eamque supponit Doctor hîc, dum ex eo probat perjurium esse peccatum mortale, quia adducere Deum in testem falsi, est peccatum mortale; quæ probatio nihil valeret, si perjurium non esset adductio Dei in testimonium falsi, ut tenent Auctores communiter, quos citat, et sequitur Suarez *lib.* 3. *de juram. cap.* 5. *num.* 2. Dixi autem *de falso in opinione jurantis*, quia quamvis res jurata esset vera a parte rei, modo jurans putaret eam non esse veram, et juraret tamen veram esse, pejeraret; et rursus, si esset falsa a parte rei, modo jurans non dubitaret eam esse veram, et propterea juraret eam esse veram, non pejeraret formaliter et peccaminose, sed ad summum materialiter, præsertim adhibita debita diligentia cognoscendi veritatem, ut tenent Auctores communiter, quos citat, et sequitur Sanchez *lib.* 3. *in Decalogum cap.* 4. *num.* 14. Et juxta hoc intelligendus est Augustinus *in sermone* 28. *de verbis Apostoli*, ubi juramentum rei falsæ, quæ putaretur vera, perjurium vocat, verba ejus habentur supra in Magistro *lit. B.* Intelligendus, inquam, est sic, ut velit illud juramentum esse perjurium materialiter, non formaliter, vel certe intelligendus est juxta ea quæ dicemus cum Doctore § *Quantum ad secundum dubium*, de eo qui jurat falsum, quod putaret verum opinative, cum aliquo scilicet dubio de opposito.

Jurans verum putatum falsum pejerat.

Jurant falsum, quod putat verum, non pejerat.

Explicatur August.

Secundo ad probationem conclusionis, advertendum est eam intelligi, quantum est ex parte materiæ, ita scilicet quod ex suppositione deliberationis sufficientis omne perjurium verum et proprium hoc est omne juramentum de re, quam jurans opinetur falsum, seu quod

idem est, omne mendacium, sive officiosum, sive jocosum, sive perniciosum confirmatum juramento, sit peccatum mortale.

36. *Omne perjurium proprie dictum est peccatum mortale.*

His suppositis, conclusio Doctoris, et communis, est imprimis contra hæreticos Apostolicos et Priscilianistas, qui jurandum et pejerandum censuerunt ne proderetur secretum. Est etiam contra Goffredum, qui in *cap. Quod autem, et 22. quæst. 2. cap. ult.* putavit perjurium officiosum esse tantum peccatum veniale. Probatur autem conclusio universaliter: Primo, quia est contra præceptum secundum Decalogi, et quidem in re gravi, ut patebit ex probatione Scoti. Secundo, ex communi sensu Ecclesiæ ac Doctorum. Tertio ex Augustino *supra*, qui vocat hujusmodi mendacium indifferenter *detestandam belluam*. Quarto *ex 22. quæst.* 1. ubi vocatur *grande scelus*. Quinto denique, ratione Scoti : Adducere Deum in testem falsitatis est magna prorsus irreverentia ipsi ; sed quoties quis proprie pejerat, id facit, ergo perjurium omne est peccatum mortale. Confirmatur specialiter contra Goffredum, quia mendacium perniciosum confirmatum jurejurando, est peccatum mortale, secundum ipsum ; ergo et jocosum. Probatur consequentia, quia non ideo habet malitiam mortalem illud mendacium perniciosum, quia est perniciosum ; alias officiosum mendacium confirmatum juramento non esset peccatum mortale, quod non asseritur ab ipsomet Goffredo ; ergo ratio est, quia adducitur Deus in testimonium falsitatis, sed quando quis pejerat jocose, adducit Deum in testimonium falsitatis; ergo peccat mortaliter.

Probatio 1. Secunda. Tertia. Quarta. Quinta denique Scoti. Omne perjurium est gravis irreverentia Deo. Confirmatio contra Goffredum.

Confirmatur secundo, quia perjurium officiosum est peccatum mortale, secundum Goffredum ; ergo et jocosum. Probatur consequentia, quia major irreverentia infertur Deo, adducendo ipsum in testimonium falsitatis sine magna utilitate, aut ulla alia, quam sit utilitas joci, quam si sic adduceretur in ordine ad magnam aliquam proximi utilitatem, verbi gratia, causa salvandi ipsius vitam ; ergo si pejerare in ordine ad hanc utilitatem sit peccatum mortale, multo magis erit tale peccatum mentiri sine tali respectu, sed ad meram recreationem.

Advertendum autem hic quod loquor de perjurio jocoso proprie dicto, quo scilicet quis vere mentitur, licet jocose, et confirmaret suum mendacium juramento, nam de alio juramento jocoso improprie dicto, quo quis non vere mentiretur, non agimus, quia sicut non fieret proprium mendacium, ita nec proprium perjurium, sed materiale tantum, atque adeo per ipsum non fieret irreverentia magna Deo.

Hæretici nullum habere poterant fundamentum ad honestandum suum perjurium, nisi utilitatem magnam, quæ inde sequeretur ; sed illud fundamentum non sufficit, quia alias, ut optime Augustinus discurrit, quasi per totum librum contra mendacium, sic posset quis, quoties aliquod emolumentum inde resultaret, adulterare, furari, occidere, et quæcumque demum alia facinora committere, quo nihil sceleratius excogitari potest.

Fundamentum Goffredi esse poterat, vel quod mendacium jocosum non esset verum mendacium, et

sic juramentum jocosum non esset verum juramentum ; vel quod materia esset levis, atque transgressio præcepti circa eam non posset esse nisi levis.

Sed ad hoc fundamentum patet responsio ex dictis, nam si dicatur primum, jam paulo supra advertimus nos non agere de juramento jocoso, in quo non vere committeretur mendacium, nec verum consequenter proferretur juramentum. Si secundum, etiam inter probandum conclusionem ostendimus omnem adductionem Dei in testimonium falsi, esse materiam gravem, quia per eam gravis exhiberetur injuria Deo, imo gravior in mendacio jocoso, quam in serio et officioso.

est s ii.

Quæri potest hîc quanta sit gravitas perjurii, quod satis explicari non potest, nisi comparando ipsum ad alia peccata, quod ut fiat utiliter ad propositum, advertendum est, in hac comparatione præcise spectari debere malitiam perjurii, quam habet ex se, ut opponitur virtuti Religionis, et non quam habet per accidens, ut opponitur aliis virtutibus, quatenus scilicet per ipsum sequeretur nocumentum aliquod proximo contra charitatem, aut justitiam.

› 1. est iam ›po- lu- ieo- s.

Dico ergo primo, si comparetur ad peccata ex se opposita tribus virtutibus Theologicis, hæc videri graviora, sicut ipsæ virtutes Theologicæ sunt perfectiores Religione ; cæteris enim paribus, quo perfectiores sunt virtutes, eo majora et graviora sunt vitia ipsis opposita.

› 2. iam ie- ido- a.

Dico secundo perjurium esse ex se minus grave, quam blasphemia aut idololatria, quia per hæc major irreverentia exhibetur Deo, ut patet.

39. Assertio 3. Est gravius quam simonia, aut violatio voti.

Dico tertio, perjurium esse gravius peccatum quam Simonia, aut fractio voti, ob oppositam rationem, quia revera major irreverentia, et magis immediate infertur Deo per perjurium, quam per illa vitia, nam per fractionem voti, verbi gratia, non attribuimus Deo aliquam imperfectionem, sed negamus facere aliquid, quod cederet in ejus honorem, et quod novimus facere. Sed adducendo ipsum in testem falsi, ut communiter supponitur, quantum est ex parte jurantis, significatur quod ipsemet Deus testetur istud falsum, et scit illud esse, prout non est, quod patet ex forma illius juramenti : *testis est mihi Deus*, quod coincidit cum illo communi juramento, *Per Deum*, ut expresse tenet Augustinus *serm.* 28. *de verbis Apostoli*, et cum eo cæteri Doctores communiter. Et sane hæc ratio non solum currit de perjurio assertorio, sed etiam de promissorio, nam per utrumque æque adducitur Deus in testem falsi, ant si non adducatur in testem falsi per juramentum promissorium, certe fit testis falsi, ut postea videbimus. Unde miror Suar. *lib.* 3. *de Juramento cap.* 3. *num.* 6. concedere hanc assertionem de assertorio, et negare de promissorio juramento ; de fundamento vero ejus ad hoc dicendum, nempe quod obligatio voti sit major, quam obligatio juramenti promissorii, postea dicam *num.* 198. et modo sufficit scire ad defensionem propositæ conclusionis, quod si loquatur de obligatione ad non vovendum, nisi quod quis est impleturus, et de obligatione ad non pejerandum, certum sit hanc esse majorem, quia alias obligatio juramenti assertorii non esset major quam voti,

Hoc intelligendum tam de promissorio quam assertorio.

Rejicitur fundamentum Suarii tenentis oppositum.

contra ipsummet Suarez. Si autem loquatur de obligatione sequente ad votum, et ad juramentum promissorium complendum, quamvis concederetur, non præjudicat conclusioni, quia perjurium assertorium non consistit in illa violatione illius obligationis ut sic præcise, sed in adductione Dei in testem falsi, quæ præsumitur aut includitur semper in ista violatione ; sed de hoc postea fusius.

40. Assertio 4. Perjurium est gravius homicidio, et quocumque peccato contra proximum. Auctores hujus sententiæ. Auctores oppositæ.

Dico quarto, probabilius est perjurium ex se esse gravius homicidio, et consequenter quocumque peccato contra proximum directe commissum. Hæc est D. Thomæ *quodl. art.* 18. Abul. *in cap.* 5. *Matt. quæst.* 302. Gersonis. 1. *p. alphab.* 13. lit. *V.* Sylvest. verbo *perjurium q.* 2. Soto *lib.* 8. *de just. quæst.* 2. *art.* 3. Azor. *tom.* 1. *lib.* 11. *cap.* 12. *quæst.* 6. Sayr. *lib.* 1. *cap.* 4. Sanchez *lib.* 3. *in Decal. cap.* 4. *n.* 37. Eam probabilem putat Lessius *lib.* 2. *de Just. cap.* 42. *dub.* 14. *num.* 75. Sed probabilem oppositam sententiam, quam tenet Durandus *hic quæst.* 5. *num.* 8. Richard. art. 4. *quæst.* 1. Gabriel *quæst.* 2. *art.* 3. Major. *quæst.* 5. Angelus V. *perjurium.* Suarez *lib.* 3. *de Juram. cap.* 3. rem relinquit dubiam, magis tamen videtur inclinari contra nos.

Probatio 1. S. Thom.

Probat sanctus Thomas conclusionem, quia in causa homicidii exigitur juramentum ad illud terminandum ; ergo perjurium videtur esse gravius peccatum quam homicidium. Hæc ratio merito displicet Gabrieli et Suario, aliisque, et breviter rejicitur, quia juramentum non exigitur ex eo quod perjurium esset gravius peccatum ; sed ex eo quod alio modo non possit terminari illa causa, et quod præsumendum sit quod qui commisit peccatum homicidii, non velit illi peccato adjungere aliud peccatum etiam minus grave perjurii ; quæ præsumptio posset haberi, quamvis constaret perjurium esse minus grave peccatum.

41 Alia [pro]bat[io]

Melius ergo probatur ab eodem, et aliis ex eo quod perjurium sit contra Religionis virtutem, homicidium autem contra justitiam, quæ est inferior virtus, nam ex hoc sequitur quod, cæteris paribus, gravius sit peccatum perjurium quam homicidium.

Alia [pro]bat[io]

Hæc probatio in re coincidit cum illa alia, qua dicitur quod perjurium sit contra præceptum primæ tabulæ, homicidium vero contra præceptum aliquod secundæ tabulæ ; quæ probatio sic proposita habet majorem vim, si intelligatur quod perjurium sit contra præceptum negativum, et non tantum contra præceptum affirmativum primæ tabulæ.

Confir[ma]tio

Confirmatur hæc probatio, quia licet aliquod peccatum veniale, quod esset contra, aut potius, ut aiunt, præter præcepta primæ tabulæ, esset levius sine dubio, quam peccatum mortale, quod esset contra præcepta secundæ tabulæ : tamen difficile est omnino quod aliquod peccatum mortale contra præcepta primæ tabulæ sit minus grave, quam peccata mortalia contra præcepta secundæ tabulæ.

42 Prim[um] fundam[en]tum s[en]tentiæ [re]jicit[ur]

Et per hoc patet ad primam rationem dubitandi, quam proponit Suarez contra nostram sententiam et probationem, nimirum, quia irreverenter orare est contra virtutem Religionis, et præceptum primæ tabulæ, et tamen est levius peccatum quam homicidium. Respondetur enim, si loqua-

tur de irreverenti oratione, quæ accedit ad malitiam mortalem, falsum esse juxta principia nostræ assertionis, quod sit minus peccatum quam homicidium.

Idem Suarez affert aliam rationem, nimirum, quia si vera esset nostra probatio, sequeretur quod parricidium esset minus grave peccatum, quod, inquit, videtur incredibile, et contra communem sensum. Sanchez *supra* negat sequelam, et approbat censuram Suarii de incredibilitate consequentis, sed certe minus consequenter in hoc discurrit, et magis consequenter. Medina *lib.* 1. *sum. cap.* 14. § 5. fatetur sequelam, quam ego etiam ob eamdem conclusionis rationem concedo, et nego id esse aut incredibile magis quam incredibile, est blasphemiam esse minus grave peccatum quam parricidium, quam tamen videtur Suarez concedere esse graviorem, aut contra communem sensum Doctorum, qui examinant hinc inde rationes; de indoctis autem, quorum, sicut stultorum, infinitus est numerus, in hac re non est curandum.

Confirmatur ulterius conclusio, impugnando doctrinam Suarii *supra num.* 11. qui dicit hæc duo peccata se habere sicut excedens et excessum, quia perjurium excedit ex parte personæ, cui fit injuria; homicidium autem ex parte irreparabilis nocumenti, vitæ scilicet humanæ, quæ reparari nequit, cum tamen perjurium non inferat reale nocumentum Deo, sed solum in affectu, et consistat in irreverentia ex parte jurantis. Item, inquit, perjurium excedit ex parte virtutis, cui immediate opponitur; at homicidium excedit, quia servata proportione magis offendit justitiam.

Irrecuperabilitas damni homicidii non facit quod sit magis grave quam perjurium.

Impugnatur autem hæc doctrina, quasi aut illa irrecuperabilitas damni homicidii, aut etiam quod damnum perjurii non sit reale, sed in affectu, aliquid valeret ad propositum, sequeretur pari ratione quod etiam homicidium esset aliquo modo excedens blasphemiam, et odium Dei, quod est contra omnes. Probatur sequela, quia damnum blasphemiæ et odii Dei non est reale, sed solum in affectu, et est recuperabile, sicut damnum perjurii; ergo ex hac doctrina sequeretur quod odium Dei, et blasphemia essent minora peccata quam homicidium, aut saltem quod non constaret an essent majora, quod videtur esse contra omnes communiter, etiam ipsum Suarium. Illud alterum quod insinuat Suarez, nimirum quod homicidium excedat, quia magis offendit justitiam quam perjurium Religionem, vel est gratis dictum, et tam facile negandum, quam asseritur; vel certe quamvis concederetur, nihil concludit, quia quamvis læderet magis justitiam quam perjurium Religionem, adhuc probandum esset quod illa læsio gravior justitiæ sit majoris malitiæ, quam læsio illa Religionis, quæ fit per perjurium, quamvis illa læsio non esset respective tanta respectu Religionis, quam esset læsio facta per homicidium respectu justitiæ.

Nec magis offendat justitiam quam perjurium Religionem.

Quod denique addit Suarez perjurium excedere quidem quoad speciem, homicidium autem excedere in circumstantiarum gravitate, potius favet nobis, nam gravitas circumstantiarum, si non reducant peccatum ad diversam speciem, non possunt efficere ut sit simpliciter tantæ gravitatis, quantæ est peccatum diversæ speciei. Et præterea licet ordinarie forte 44.

Nec quod excedat quo ad gravitatem circumstantiarum.

gravius sit homicidium ex parte circumstantiarum, tamen aliquando posset contingere ut graviores essent, aut æque graves circumstantiæ perjurii ; et denique hîc agimus de gravitate horum peccatorum ex natura sua intrinseca, non de gravitate ex adjunctis per accidens.

Objectio contra assertionem. Objicies pro iis qui absolute adversantur nostræ conclusioni ; perjurium adversatur latriæ, homicidium charitati ; ergo hoc est gravius.

Responsio. Respondeo, homicidium non magis adversari charitati per se quam perjurium, unde nego antecedens pro secunda parte, loquendo per se ; quod si argumentum valeret, probaret quod adulterium et furtum, et cætera peccata contra proximum essent graviora perjurio, et etiam blasphemia, desperatione ac infidelitate, contra omnes.

SCHOLIUM.

Indeliberationem excusare perjurium a mortali, et idem est de omni alio peccato. Quæ autem deliberatio requiratur ad mortale, explicant bene Assor. tom. 1. b. 4. c. 5. q. 1. Vasq. 1. 2. d. 74. et d. 107. n. 8. 9. Sanchius in Decal. l. 1. c. 16. an. 21. Docet ex consuetudine perjurare indeliberate, non esse mortale, quia actus sequentes non sunt pejores primo, quantum est ex parte deliberationis. Explicat quomodo habituatus citius se deliberat, de quo supra d. 33. 6.

3 Duo dubia. Perjurium indeliberatum an mortale ? Sed hîc (d) sunt duo dubia : Unum an deliberatio excuset a peccato mortali. Secundum, an adducens Deum in testem modo prædicto, ad aliquid quod credit esse verum, licet non sit, puta ad aliquid, de quo habet aliquam opinionem, et magis assentit illi parti, pro qua jurat, peccet mortaliter. Quantum ad primum, communiter conceditur quod unicum perjurium leve non est peccatum mortale, tamen ex consuetudine perjurare est peccatum mortale ; et hoc videtur posse poni, quia habitus generatus ex multis actibus, inclinat ad graviorem actum, quam sint præcedentes.

Contra hoc, si primus actus perjurandi non est peccatum mortale, igitur nec quicumque alius, etiam ex quocumque habitu fiat, quia habitus inclinans non potest facere graviorem culpam ; nam si quis acquisivit magnum habitum ex multis actibus incontinentiæ, et postea pœnitet, si post pœnitentiam habeat aliquem motum incontinentiæ, licet ad illum inclinet magnus habitus, non tamen in eo est peccatum mortale, imo nec gravius notabiliter, quam esset in alio nullum habitum habente.

Confirmatur, quia habitus non potest esse gravior (si quam gravitatem habet) quam actus, ex quibus generatur, cum, proprie loquendo, nullam gravitatem culpabilem habeat, nisi ex actibus ; cum igitur actus, ex quibus generatur, sint veniales, habitus iste non faciet aliquam gravitatem mortalem in actibus elicitis ex habitu.

Videtur ergo posse dici quod habitus vel consuetudo nihil facit ad propositum. Sed perjurium ex pleno consensu est contra præceptum primæ tabulæ, et per consequens immediate avertens a fine ultimo, et ita nihil deficit sibi de ratione peccati mortalis. Si autem fiat perjurium indeliberate, quantumcumque frequenter fiat, cum actus meritorius requirat quod sit plene hu-

manus, et hoc est esse ex plena deliberatione ; et actus demeritorius non minus requirat illud (non est enim Deus pronior ad condemnandum, quam ad parcendum), potest dici quod illud perjurium indeliberatum etiam quotiescumque iteratum non est peccatum mortale.

Advertendum tamen, quod sicut dictum est supra de virtuoso, quod habet brevem deliberationem, quæ non videtur deliberatio, quia habet prudentiam magnam, qua promptus est ad deliberandum, quasi in tempore imperceptibili ; ita posset aliquis ex habitu opposito acquirere facilitatem deliberandi prompte de opposito, et quasi in tempore imperceptibili ; et talis deliberatio esset sufficiens ad rationem peccati, sicut est sufficiens ad rationem meriti.

Non igitur distinguo quantum ad rationem peccati mortalis inter raritatem et frequentiam perjurii, sed inter deliberationem et indeliberationem, ita quod deliberatio concurrens reddit peccatum mortale, et hoc, sive semel, sive quotiescumque ; et indeliberatio excusat etiam, sive semel, sive quotiescumque.

COMMENTARIUS.

(d) *Sed hic sunt duo dubia.* Ad majorem explicationem conclusionis suæ in § præcedenti, duo hîc proponit dubia. Primum quod hîc solvit, est, (secundum remitto ad ea, quæ dicuntur sub Scholio sequenti, ubi solvitur) : an ita omne perjurium sit necessario peccatum mortale, ut quantumvis indeliberate quis pejeraret, peccaret mortaliter, seu ut ipsiusmet verbis dubium proponatur, an indeliberatio aliqua possit excusare pejerantem a peccato mortali.

Sententia affirmativa, quam tenet Doctor.

Circa quod dubium sententia communis cum D. Thoma 2. 2. *quæst.* 89. *art.* 3. *ad.* 2. et suis Sylvest. *v. Juramentum* 2. *quæst.* 6. Navarr. *Sum. cap.* 12. *num.* 7. Val. 2. 2. *disp.* 6. 7. 7. Sanchez *lib.* 4. *in Decal. cap.* 4. *num.* 15. quam etiam amplectitur Doctor, est quod possit esse tam parva deliberatio in jurante, ut non peccaret pejerando mortaliter, sive quia non bene advertit se jurare, sive quia non advertit illud esse falsum, quod jurat ; nec etiam advertit sibi id non constare, aut se non adhibuisse debitam veritatem examinandi diligentiam. Quod patet experientia in iis, qui subito, et quasi per motum primo primum, ut vocant, jurant aliquid esse quod non est ; durum autem esset tales damnare peccati mortalis. Confirmatur, quia qui ex tali motu percuteret, aut etiam interficeret aliquem, non peccaret mortaliter ; ergo nec qui ex tali motu et indeliberatione juraret falsum a paritate rationis. Ratio autem a priori est, quod nullus actus sit censendus perfecte liber, nisi qui fiat ex plena deliberatione, et consequenter quod per nullum alium actum posset magna injuria moraliter, aut etiam magnus honor alicui exhiberi ; ergo per nullum alium actum potest peccari mortaliter, quia per omne peccatum mortale infertur gravis injuria mortaliter, aut irreverentia alicui, et quidem Deo, in casu proposito perjurii.

Varii modi indeliberationis excusantis a peccato. Probatio.

Confirmatio.

Probatio a priori. Non infertur magna irreverentia, nec magnus honor per actum in deliberatum.

Advertit vero circa hoc, et bene, Doctor § *Advertendum tamen*, non sufficere semper ad colligendum quando adesset hujusmodi indeliberatio excusans juramentum falsum a peccato mortali, quod illud juramentum subito 46.

Subitanea effectio alicujus rei non arguit semper indeliberationem.

proferretur, quia posset aliquis esse tam expeditus ad ferendum deliberatum judicium de aliqua re, ut subito, proposita illa re quasi in instanti, seu, ut ait Doctor, tempore imperceptibili, ferret illud judicium, et tum peccaret mortaliter jurando false; unde nemo posset melius judicare de deliberatione, quam ipsemet qui eam habuit, si esset doctus præsertim et reflexivus; sed ex modo tamen jurandi et occasione ac consuetudine jurantis potest vir prudens conjicere probabiliter, qualis fuit. In praxi autem semper deberet, qui incideret in juramenta indeliberata, ea confiteri ad cautelam; nec credo debere quempiam tam fidere suæ reflexioni supra deliberationem, quam habuit in eo juramento proferendo, quin debeat timere, ne adfuerit sufficiens, et consequenter confiteri juramentum falsum prolatum, et significare dubium de deliberatione sufficienti, et per hoc explicatus manet prædictus paragraphus.

Juramenta indeliberata sunt confitenda.

17\. Quomodo consuetudo jurandi posset esse peccaminosa mortaliter.

Ultra hanc de indeliberatione excusante perjurium a malitia mortali, examinat hîc Doctor aliam difficultatem, an scilicet peccans leviter una vice jurando falso ex indeliberatione, peccaret mortaliter, sic mentiendo ex consuetudine, quæ difficultas dat occasionem examinandi quomodo consuetudo jurandi esset alicui peccaminosa mortaliter, ita ut et haberet obligationem peccati mortalis, diminuendi talem consuetudinem, et si non diminueret juramentum indeliberatum falsum ex ea sequens, quod alias esset veniale, fieret mortale; cujus difficultatis resolutio non parum videtur deservire ad praxim confessionis, quod ego juxta Doctoris principia sentio, sequentibus dictis breviter explicabo.

Dico primo, consuetudinem jurandi cum advertentia ad veritatem, nec secundum se esse malam malitia perjurii proprie dicti; nec posse efficere ut aliquod juramentum falsum, quod secundum se non esset peccatum mortale, si tale peccatum, sive habens illam consuetudinem soleat alias mentiri absque juramento, sive non soleat. Hæc est juxta mentem Doctoris hîc, eamque expresse tenet Suarez *lib.* 3. *de juram. c.* 6. Sanchez *lib.* 3. *in Decalog.* c. 5. Videri autem posset hæc conclusio esse contra Sotum *de cavendo jurament. abusu c.* 5. ubi dicit esse ad salutem necessarium cavere ab assuetudine jurandi, etiam illi qui non est vitio mentiendi corruptus. Sed ex hac doctrina non sufficienter colligitur solum tenere oppositum nostræ conclusionis, nam non constat eum loqui de consuetudine jurandi cum advertentia speciali et diligentia cavendi ne id quod juratur sit falsum, et similem ob rationem non constat mihi an sit contra Valentiam 2. 2. *disp* 6. *q.* 7. *p.* 3. ubi dicit quod consuetudo jurandi in iis, qui solent alias mentiri, sit peccaminosa.

Probatur autem conclusio quoad primam partem, quia illa consuetudo jurandi cum tali advertentia, potius conducit ad non pejerandum quam ad pejerandum; sed eatenus posset esse mala malitia perjurii, quatenus conduceret ad pejerandum, constitueretque assuetum periculo pejerandi; ergo, si hoc non faciat, non erit sic peccaminosa. Probatur major, quia illa ipsa advertentia specialis, ad quam inclinat talis consuetudo, non juretur falsum, est magnum remedium ad non pejerandum, præsertim ei, qui est assuetus non jurare, quod cogno-

scit falsum, sive alias soleat, sive non soleat extra casum juramenti mentiri.

Hinc sequitur secunda pars, quia eatenus perjurium indeliberatum, quod ex se non esset peccatum, ut procedens ab habente hujusmodi consuetudinem, quatenus hæc consuetudo esset causa ejus ; sed imprimis falsum est quod consuetudo jurandi cum advertentia possit esse causa movens, aut facilitans ad juramentum indeliberatum, quia habitus istius consuetudinis non potest transcendere suum proprium actum, qui est juramentum cum advertentia ; talis autem actus non est juramentum indeliberatum, quandoquidem hoc non fiat cum advertentia. Deinde quamvis illa consuetudo esset causa istius juramenti, non esset causa per se, sed valde per accidens ejus, peccatum autem quod est ex se mortale tantum materialiter, non imputatur moraliter tanquam peccatum mortale formaliter ei, qui voluntarie applicuit causam per accidens ejus, ut patet in muliere vestiente se juxta statum suum, etiam cum scit aliqua peccata per accidens sequi posse ; ergo quamvis sequeretur istud perjurium indeliberatum, quod materialiter est peccatum mortale ad illam consuetudinem, non tamen propterea deberet imputari moraliter tanquam mortale ei, qui voluntarie acquireret illam consuetudinem, ex eo quod procederet ab illa consuetudine.

Confirmatur, quia vel istud juramentum indeliberatum, quod procederet a sic assueto, quatenus proxime procederet ab ipso, peccaminoso modo, vel quatenus causavit consuetudinem illam ex qua processit, aut sine qua non procederet istud juramentum. Non primum, quia, ut supponitur, est indeliberatum, ut proxime profertur. Non secundum etiam, quia illa consuetudo non erat causa ejus, nisi per accidens ; quod autem applicat causam per accidens effectus, non propterea præcise peccat, nisi adsint aliquæ aliæ circumstantiæ, quæ arguerent illam applicationem esse peccaminosam, quales circumstantiæ in proposito non facile ostendi possunt.

50. Advertentia pro conclusione.

Advertendum autem hìc ad meliorem intellectionem conclusionis, quod data opera in ea dixi consuetudinem prædictam jurandi non esse malitiam, malitia perjurii proprie dicti, quia posset sine dubio habere aliam malitiam, eo ex scilicet quod quis, quamvis adverteret ad non jurandum falso, non tamen adverteret ad non jurandum, nisi cum justitia et judicio ; unde quemadmodum non solum jurare falso est malum, sed jurare verum sine judicio et justitia, ita non solum consuetudo jurandi falso est mala, sed consuetudo jurandi sine judicio et justitia. Sed tamen si aliquis haberet consuetudinem malam jurandi sine justitia et judicio, illa nihilominus consuetudo non posset esse consuetudo mala, malitia proprie dicti perjurii, quia talis malitia solum competit consuetudini jurandi absque advertentia requisita ad veritatem juramenti. Hoc est ergo quod per illam limitationem conclusionis intelligendum dedi.

Potest quis habere consuetudinem bonam jurandi quantum ad advertentiam ad veritatem, quæ tamen esset mala ex defectu advertentiæ ad justitiam et judicium.

51. An consuetudo jurandi absque advertentia ad justitiam et judicium sit peccaminosa et qualiter.

Quod si quæratur an consuetudo mala jurandi ex defectu advertentiæ ad justitiam et judicium juramenti, sit peccaminosa.

Respondeo sine dubio esse eam peccaminosam aliquo modo, an autem mortaliter vel venialiter, dependet ex qualitate malitiæ, quæ est in men-

tiendo sine judicio aut justitia. Unde quia communiter tenetur quod jurare sine judicio, modo adsit justitia et veritas, non sit aliud quam peccatum veniale, etiam consuetudo sic jurandi non erit aliud quam peccatum veniale et hoc etiam intelligendum est in sensu proponendo paulo post, de consuetudine jurandi sive advertentia ad veritatem juramenti.

Deinde, quia jurare sine justitia, potest esse aliquando mortale, ut si defectus justitiæ sit gravis, verbi gratia, si quis juraret quod aliquis esset fur, cum non deberet illud propalare ; aliquando veniale, ut cum defectus justitiæ esset venialis, ut si quis juraret aliquem habere aliquem defectum parvi momenti, quem tamen non deberet aliis significare, hinc fit ut consuetudo etiam jurandi sine justitia possit esse mortalis aliquando ; aliquando venialis, juxta rationem malitiæ, quæ esset in ipso juramento injusto, cui quis esset assuefactus.

Assertio 2. Consuetudo jurandi sine advertentia ad veritatem est peccaminosa mortaliter. Probatio 1.

Dico secundo, consuetudo jurandi sine advertentia ad veritatem juramenti est peccaminosa mortaliter. Hæc est communis, eamque forte solummodo intendunt Sotus et Valentia supra. Probatur, quia jurare sine tali advertentia est peccatum mortale ; ergo et ipsa consuetudo. Probatur antecedens, quia qui sic jurat, committit se manifesto periculo pejerandi, quod est grave peccatum ; committere se autem periculo manifesto peccati gravis est peccatum mortale.

52. Replica. Repellitur. Est peccatum mortale committere se periculo pejerandi

Dices, non committeret se periculo manifesto pejerandi formaliter, sed ad summum materialiter. Contra, quia non debet quis voluntarie exponere se periculo manifesto committendi perjurium materiale, sicut nec committendi homicidium materiale.

Probatur secundo idem antecedens, quia non habere curam an verum vel falsum sit id, in cujus testimonium affert Dominum Deum, est magna injuria Domino Deo ; ergo est peccatum mortale.

Confirmatur, quia si aliquis projiceret sagittam in locum aliquem sine cura an esset ibi homo aliquis, qui occideretur, est peccatum mortale ; ergo et si quis profert juramentum sine cura ulla an sit verum, necne, erit peccatum mortale.

Confirmatur secundo, quotiescumque aliquis sic se gerit, ut per accidens ad voluntatem ejus, et modum agendi sit, quod illud quod facit non sit prohibitum graviter, peccat mortaliter ; sed per accidens omnino est quantum ad modum agendi jurantis sine cura an sit verum quod dicit, necne, est, quod illud juramentum non sit a parte rei falsum, atque adeo graviter, seu sub peccato mortali prohibitum ; ergo sic se gerendo peccat mortaliter.

53.

Hæc probant sufficienter conclusionem, prout jacet. Sed ut melius intelligatur tota difficultas, advertendum est, quando dicimus consuetudinem jurandi sine advertentia ad veritatem, esse peccaminosam, id posse intelligi, vel de ipsismet actibus frequentatis juramenti, quos habet consuetus jurare, et in hoc sensu potissimum intelligi debet conclusio. Et probatur per prædictas rationes, quia si consuetudo sic jurandi nihil aliud sit quam ipsimet actus frequentes, quibus sic jurat, sequitur manifeste quod si tales actus sint peccaminosi, etiam consuetudo sit peccaminosa ; non volo autem quod sit peccaminosa, quasi esset

peccatum distinctum ab ipsismet actibus, sed quod sit peccaminosa, quatenus est aggregatum quid ex illis actibus peccaminosis, et consequenter includens malitias omnes illorum actuum, sicut totum integrale includit suas partes integrales, et quidquid ad eas spectat.

Alio modo potest intelligi per consuetudinem habitus ille, quo inclinaretur quis ad operandum eo modo quo consuevit operari, qui habitus acquiritur per frequentes actus, quos elicere consuevit. Et hæc acceptio quidem mihi videtur satis impropria, ea tamen admissa, nec contendatur de nomine, conclusio non est intelligenda de consuetudine sic accepta, quia certum est quod talis habitus non sit peccatum ullo modo, sed potius effectus peccati, id quod constat ; tum quia non est actus, sed principium actus ; tum quia in justificato perfecte posset esse talis habitus, in quo tamen non potest esse peccatum ,ut est extra dubium.

Advertendum ulterius, quando dicimus quod jurans sine advertentia ad veritatem peccet mortaliter, id intelligendum non de eo qui jurat ex indeliberatione, quia *supra* diximus sic jurantem non peccare mortaliter, sed de eo qui cum advertit se non satis informatum esse de veritate rei, adhuc procedit ad jurandum. In utroque quidem casu est defectus cognitionis veritatis rei juratæ, sed in priori casu indeliberationis, in quo non peccatur, ille defectus est inculpabilis, saltem mortaliter, propter defectum sufficientis reflexionis ; in secundo vero casu ille defectus et inadvertentia est culpabilis mortaliter, culpabilitate mortali,propter sufficientem reflexionem.

Dico tertio, qui habet habitum acquisitum ex consuetudine jurandi sine advertentia ad veritatem, quo habitu inclinatur ad sic jurandum, habet obligationem specialem temperandi et diminuendi inclinationem ejus, sive per curam particularem advertendi ad veritatem compescendi se a jurando, antequam de ea sufficienter constat ; sive saltem per propositum firmum adhibendi illam diligentiam, et si id non fecerit, erit in statu peccati mortalis, nec est absolvendus consequenter, nisi concipiat propositum ita se gerendi in posterum. Hæc etiam doctrina videtur communis, et probatur sufficienter, quia unusquisque tenetur adhibere moralem diligentiam cavendi omnia pericula moralia peccandi mortaliter, et tollendi, quantum commode potest, occasiones proximas ; aut sic se muniendi contra eas, ut possit probabiliter sperare quod sit illas occasiones superaturus ; et de eo qui non sic se habet, habet locum optime illud Eccles. 3. *Qui amat periculum, peribit in illo*. Sed qui habet habitum præmissum mentiendi, est in periculo peccandi, et habet occasionem proximam inducentem ad peccatum, nec potest eam tollere, nisi per præmissam diligentiam ; ergo sub peccato mortali tenetur eam adhibere.

55. Assertio 3. Assuetus jurare sine advertentia ad veritatem obligatur diminuere suum habitum.

Dico quarto, jurans ex indeliberatione tali, ob quam juramentum secundum se esset veniale, non peccat mortaliter, quamvis habeat consuetudinem peccaminosam jurandi sine advertentia, sive illam consuetudinem proposuerit ante diminuere, sive non proposuerit.

56. Assertio 4. Jurans indeliberate falsum non peccat mortaliter quamvis habeat habitum male jurandi mortaliter.

Hæc est quam intendit Scotus *hic* § *Videtur posse dici*, dum ait quod *habi-*

tus et consuetudo nihil faciunt ad propositum, hoc est, in ordine ad hoc quod juramentum ex se veniale fiat mortale. Est etiam conformis princi-

Auctores pro conclusione.

piis Alens. 2. *p. quæst.* 113. *mem.* 7. Altisiod. Palud. Adriani, et Vasquis 1. 2. *d. p.* 94. *c.* 2. eam tenet Suarez *supra c.* 7. pro eaque citat D. Thomam

Auctores contra eam.

q. 89. *art.* 3. D. Bonaventuram, *hic a.* 1. *q.* 3. Durand. *ibidem q.* 5. Major. *q.* 1. Est autem contra Cajetan. *q.* 98. *a.* 3. *circa ad tertium.* Navarr. *c.* 12. *n.* 6. et alios. Ut autem probetur, advertendum est, quod contineat duas partes : Prima est quod jurans indeliberate, etiamsi habeat habitum seu consuetudinem peccaminosam jurandi, quam tamen proponit diminuere, non peccet mortaliter. Altera pars est, quod non peccet etiam talis, quamvis non proponat relinquere illam consuetudinem, sed velit potius ipsam continuare ; et quoad hanc partem videtur controversia aut totaliter aut principaliter agitari.

Probatur 1. pars. Justus non potest peccare mortaliter de novo absque sufficienti deliberatione.

57. Probatur prima pars, quia alias vir justus posset de novo peccare mortaliter absque sufficienti deliberatione, quod videtur absurdum. Probatur sequela, quia si esset aliquis, qui acquisivit talem habitum peccaminosum mentiendi, et de hoc doleret, aliisque suis peccatis, proponeretque emendam, et absolveretur sacramentaliter, is sine dubio esset justus. Sed ex opposito conclusionis quoad primam partem, idem ille si per injuriam levem, et indeliberatione proferret juramentum falsum, peccaret mortaliter ; ergo justus de novo absque sufficienti deliberatione peccaret mortaliter.

Probatur 2.

Probatur secundo, habitus ille malus male acquisitus non posset influere malitiam gravem in illud juramentum, nec actus præcedentes mali, quibus acquirebatur, sed aliunde non haberet ullam malitiam gravem ; ergo non esset gravis et mortalis malitiæ.

Probatur major quoad habitum, quia ille habitus non est malus moraliter, ut patet ex dictis *supra* ; ergo non potest se solo communicare malitiam moralem. Probatur etiam quoad actus, quibus acquirebatur, quia illi non existunt, nec physice, nec moraliter ; imo in casu in quo jam loquimur, nec habitualiter etiam, quia, ut suppono, omnia peccata justi sic jurantis sunt dimissa.

Confirmatur, quia si ille habitus aut illi actus influerent malitiam mortalem in illud juramentum, etiam influerent talem in ipsum, quamvis proferretur sine ulla prorsus advertentia, et sic justus peccaret de novo absque ulla prorsus libertate, quod videtur satis inconveniens.

Confirmatur secundo, quia si influerent talem malitiam, aut si juramentum ob præsumptionem eorum esset malitiæ gravis, sequeretur quod qui voluntarie projiceret suum Breviarium in ignem, nec posset recitare Officium, et postea de eo facto doleret, nec posset tamen ipsum remediare, peccaret, velit nolit, quoties non recitaret Officium divinum, quamvis ob defectum Breviarii non posset ipsum recitare ; sed hoc est valde absurdum, ergo et id unde sequitur. Probatur sequela a paritate rationis, quia ideo illud juramentum esset peccaminosum mortaliter, quia procederet ab habitu illo aut illis actibus, qui erant voluntarii sufficienter juranti, sed projectio Breviarii in ignem erat voluntaria, et inde processit omissio divini Officii ;

ergo illa omissio deberet esse peccaminosa.

Confirmatur ultimo hæc pars per secundam, nam si secunda pars est vera, a fortiori id dicendum est de prima.

Probatur ergo secunda pars primo, quia posset fieri quod illa indeliberatio juramenti, aut prolatio ejus non proveniret ullo modo ab illo habitu aut consuetudine, nam quemadmodum ii qui non habent talem consuetudinem, sæpissime jurant falsum ex indeliberatione, aut saltem possunt sic jurare, et juramentum in ipsis habet alias causas, quam illam consuetudinem, aut actus, quibus acquirebatur, ita similiter ii qui haberent talem consuetudinem, possent sic jurare, sine eo quod juramentum causaretur ab illa consuetudine; nam eædem causæ a quibus provenire potest in iis qui non haberent illam consuetudinem, possent tam bene applicari habentibus illam consuetudinem, et consequenter causare illud juramentum in illis non minus quam in illis aliis; ergo illud juramentum non esset peccaminosum mortaliter ipsis, in tali saltem casu. Probatur consequentia, quia ideo præcise esset sic peccaminosum, quia proveniret ab illa consuetudine, quæ est libera et peccaminosa. Quod si hoc semel concedatur, ut videtur necessario concedendum, id ulterius sequitur, quod quamvis aliquando illud juramentum posset esse peccaminosum, in casu scilicet quo proveniret a consuetudine, nunquam tamen possit a nobis pro hoc statu cognosci, quando esset peccaminosa, et quando non, quod est etiam inconveniens; nam durum est quod aliquis unquam de novo peccet mortaliter, quin ipsemet posset distinguere, si saltem esset boni ingenii et reflexionis, actum quo peccaret, ab actu quo non peccaret mortaliter.

60. 2. Probatio

Probatur secundo eadem secunda pars, quia illa consuetudo sic conservata non potest influere malitiam in juramentum, quod fieret sine ulla prorsus deliberatione; ergo non potest influere malitiam mortalem in juramentum indeliberatum a paritate rationis.

Probatio 3

Probatur tertio, et simul confirmatur antecedens præcedentis probationis, quia tale juramentum non est perfecte liberum; ergo non potest participare malitiam mortalem. Dices non esse quidem perfecte liberum in se, esse tamen in causa, nimirum in illa consuetudine, quæ est causa cur hîc et nunc daretur istud juramentum falsum indeliberatum. Contra primo, quia ut aliquid sit liberum in causa, oportet causam ipsam, ut talem, esse liberam, ut manifestum est, quia alias qui libere projiceret peccaminose sagittam in feram, quam non deberet occidere, cum non cogitaret quod homo per illam esset interficiendus, esset causa libera interfectionis hominis, et peccaret peccato homicidii, quod est absurdum; sed non est necesse ut habens consuetudinem malam jurandi, cognosceret illam esse causam juramenti istius indeliberati; ergo istud juramentum indeliberatum non esset liberum sufficienter in ista consuetudine, ita ut imputari debeat ad peccatum mortale.

Rejicitur 1. Ut aliquid sit liberum in causa sufficienter ad peccatum, debet ipsa causa illius esse libera. Habens consuetudinem malam jurandi non necessario cognoscit illam ut causam juramentorum falsorum indeliberatorum.

Contra secundo, quia si sufficeret libertas in causa, sequeretur quod propinans venenum alteri, semper peccaret actu, quamdiu istud venenum actum operaretur, et sic si ve-

Rejicitur 2. Non sufficit ut aliquid sit liberum sufficienter ad peccatum quod causa ejus sit libera.

nenum esse tardæ operationis, et operaretur continue per integrum annum, quod est absurdum.

61. Responsio. Respondet Sotus *in* 4. *dist.* 12. *quæst.* 1. *art.* 7. et Cajetan. 2. 2. *quæst.* 15. *a.* 4. negando sequelam, quia actiones illæ nutritivæ tantum sunt in potestate voluntatis, quando applicat materiam, et non deinceps. Contra, ergo ut actio aliqua sit mala, non sufficit quod sit libera in causa, sed requiritur quod secundum se proxime sit libera, et consequenter ut actio sit deliberata sufficienter ad malitiam mortalem, non sufficit quod sit deliberata in causa, id est, quod causa ejus sit deliberate posita; sed requiritur quod secundum se immediate sit deliberata, et consequenter ulterius cum juramentum, de quo agimus, non sit deliberatum proxime, quamvis esset deliberatum in causa, non erit peccaminosum mortaliter. Adde ulterius quam non sunt actiones nutritivæ in potestate voluntatis, nisi quatenus applicat causas, tam non esse illud juramentum deliberatum juranti, nisi quatenus applicuit deliberate consuetudinem, ex qua sequebatur. Unde si istæ actiones nutritivæ non sunt peccaminosæ, nisi pro instanti quo applicatur causa, similiter istud juramentim non erit deliberatum, nec peccaminosum mortaliter, nisi pro instanti vel tempore quo acquirebatur consuetudo, et consequenter non erit sic peccaminosum actu pro tempore sequenti acquisitionem consuetudinis, in quo, scilicet actu profertur, imo potius deberet ista operatio veneni esse semper libera, quam illud juramentum deliberatum, quia illa operatio veneni habet magis necessariam connexionem cum applicatione ejus, quam juramentum illud habet cum consuetudine jurandi, ut patet.

Rejicitur.

Probatur quarto ex dictis circa primam partem, quam non videntur adversarii negare, jurans indeliberate cum illa consuetudine retractata per dolorem aut propositum emendæ, non peccat mortaliter; ergo nec sic jurans cum consuetudine non retractata. Probatur consequentia, quia retractatio nihil prorsus facit ad propositum; non enim tollit quo minus juramentum illud fuerit liberum in causa, tam bene quam si non fuisset habita illa retractatio, nam esse liberum in causa, est esse effectum procedentem a causa libere posita, ut sic posita est; sed istud juramentum, tam bene est effectus consuetudinis acquisitæ libere post retractationem, quam sine illa; ergo retractatio illa nihil facit ad rem.

Confirmatur, quia si retractatio impediret libertatem ejus in causa, efficeret quo minus juramentum sequeretur ad causam; sed retractatio hoc non facit, ergo non impedit quo minus sit libera in causa.

Itaque non sufficit ut aliquis actus secundum se sit peccatum, aut imputetur tanquam peccatum, præsertim novum et distinctum, de quo principaliter agimus in proposito, quod causa ipsius ponatur libere et deliberate, sed requiritur quod ipsemet proxime producatur libere et deliberate. Et per hoc solvitur fundamentum eorum, qui dicerent quod illud juramentum esset liberum, quando proveniret a consuetudine.

Fundamentum Cajetani et Navarri videtur esse, quod inadvertentia seu indeliberatio, non esset causa cur talis sic juraret, quia quamvis adesset advertentia, adhuc juraret, ut patet ex

mala consuetudine; ergo cum nihil aliud excuset sic jurantem a peccato, quam quod indeliberatio esset causa ob quam haberetur, dicendum est simpliciter quod sic jurans peccet mortaliter.

Sed facile respondetur negando antecedens. Ad cujus probationem dico, quod solus Deus scire possit, quod esset quis facturus in casu, quo non adesset illa inadvertentia et indeliberatio; nec consuetudo jurandi sufficit ad colligendum quod juraret in tali casu, quia vix unquam habet quis consuetudinem faciendi aliquod malum, quin aliquando illud omittat facere.

Deinde, quamvis semper et infallibiliter soleret quis malum facere in talibus vel talibus circumstantiis, tamen non necessitatur ad id faciendum, et sæpe fit ut aliquando habentes talem consuetudinem, incipiant illam deponere; quis ergo certo scire possit quin habens consuetudinem jurandi in casu nostro, inciperet deponere illam consuetudinem? Præterea, non quod faceret quis, imputatur illi ad laudem vel vituperium, sed quod facit. In casu autem nostro, jurans jurat ex indeliberatione, et propterea non peccat mortaliter, quamvis forte si haberet plenam advertentiam, juraret, et peccaret mortaliter.

Confirmatur responsio hæc exemplis communibus, quia qui comedit carnes ex inadvertentia die Veneris, licet in actu primo esset ita forte dispositus, ut eas comederet, etiamsi cognosceret esse diem Veneris, et qui projicit sagittam in hominem putatum feram, eumque interficit, non peccat peccato homicidii, licet esset sic dispositus in actu primo, ut eum interficeret, si cognosceret ipsum; ergo non quod faceret quis, sed quod facit in proposito, attendendum est.

SCHOLIUM.

Jurantem assertive aliquid, de quo tantum habet opinionem, peccare mortaliter; assertive autem juratur, quando agitur de aliquo condemnando. At quando agitur in favorabilibus, ut de promotione alicujus censetur jurantes loqui secundum opinionem, et non secundum certitudinem, quia nemo præsumitur malus, donec de eo constet; sed sive in favoribus, sive in odiis jurstur in dubio, peccatur mortaliter.

Quantum ad secundum dubium (e) dico, quod ille cui juratur, aut concipit ex lege positiva, vel ex consuetudine juramentum tanquam simpliciter assertivum jurati; aut non tanquam simpliciter assertivum, sed tanquam probabiliter inductivum ad credendum jurato. Primo modo dico, quod jurans quomodocumque dubium, hoc est, quod non est simpliciter certum, peccat mortaliter, quia ad confirmandum illud quod asserit esse simpliciter certum et verum, inducit Deum testem, cum tamen illud non sit simpliciter certum. 4. Resolutio secundi dubii.

Et hoc modo debent intelligi omnia juramenta illorum, qui jurant in judicio, pro quorum testimonio consuevit ferri sententia, qualis non deberet ferri, nisi illud assertum esset, ut simpliciter certum; verbi gratia, sententia mortis non debet ferri, nisi pro crimine certo; igitur jurans illum criminosum, cum non sit certus de hoc, quantumcumque conjecturet eum esse talem probabiliter, et jurans hoc in tali foro, ubi ex lege positiva Jurans aliquem esse criminis reum ex opinione an peccet mortaliter.

vel consuetudine sequitur condemnatio ad mortem, peccat mortaliter. Consimiliter in foro quocumque, ubi ex hoc quod aliquis convincitur per jurantes, condemnatur ut reus simpliciter ; ibi enim non tantum fit irreverentia nomini Domini contra præceptum primæ tabulæ, sed etiam est quid perniciosum, quia nocivum proximo.

Deut. 16. Et si dicas, (f) quod est utile reipublicæ, alioquin mali nimis multiplicarentur ; respondet Deus : *Juste quod justum est, exequere.* Sunt enim quædam mala, quæ non sunt punienda per homines, sed relinquenda ultioni divinæ, puta omnia, quæ homo ut homo, non potest sufficienter scire, et de quibus non potest sufficienter doceri veritatem, eo modo quo deberet doceri, ad hoc quod juste ferretur sententia debita punitiva, nec in istis sunt culpabiles soli testes, sed etiam judex.

Mala, quæ non possunt probari relinquenda sunt ultioni divinæ.

6. Si tamen ipse sciat quod ex consuetudine testes non testificantur sub juramento, nisi de credulitate, tunc non debet ferre sententiam, qualis esset ferenda, si culpa esset simpliciter probata coram eo. Scit enim ex consuetudine culpam non esse sufficienter probatam coram eo, ut tali pœna puniatur.

Si autem ex lege positiva, vel ex consuetudine habeatur quod jurans non tenetur deponere de certitudine, sed de credulitate, quia juramentum habetur pro credito, non autem simpliciter pro certo ; tunc jurans non peccat, dummodo ex signis probabilibus conjecturet magis partem istam quam aliam, sicut habetur *Extra de scrutinio in ordine faciendo, cap unico*, Dominus Papa. Respondet enim quod *quantum humana fragilitas sinit noscere, scit, et testificatur illum ad hujusmodi officii onus esse dignum ;* et dicit Papa, quod *in tali testificatione aliquem peccare non credimus.*

In promotionibus igitur talibus, sive ad Ordines, sive ad quascumque dignitates per electiones fiendas in quibuscumque collegiis, puta in Universitatibus ad magisterium, in Religionibus ad prælationem, vel ad aliquos alios actus, si sit consuetudo approbata, quod tales responsiones sub juramento præstito, vel sub fide data, vel sub obedientia promissa, non debent intelligi, nisi de credulitate quantum sinit humana fragilitas noscere, cum illum, quem non novit indignum, debeat æstimare dignum, omnes tales responsiones debent intelligi de illo secundum consuetudinem communem, nec respondentes peccant in aliquo, quamvis sic promotus non sit dignus.

Vel potest reponderi cum additione illa, quam ponit Decretalis prædicta, et non simpliciter, scilicet, *quantum sinit humana fragilitas :* et in talibus etiam judex promovens talem non peccat, quia consuetudo est ut talis testificatio de credulitate sufficiat ; hic enim favor ampliatur, et odium restringitur, juxta illam regulam Juris : quia in condemnabilibus oportet testem jurantem stricte dicere veritatem, et hanc certam, quia aliter non esset propter eam sententia condemnationis ferenda. Ad

sententiam vero, quæ fertur in favoribus, sufficit juramentum de credulitate, potissime ubi est talis consuetudo, vel lex positiva in collegio jurare de credulitate, quia propter veritatem sic testificatam præsidens potest promovere ad talem gradum.

Universaliter autem (g) sive in favoribus, sive in odiis jurans de illo, cujus oppositum magis credit, vel de illo de quo est dubius, id est, quod non magis assentit uni parti quam alteri, peccat mortaliter, quia adducit Deum tanquam testem ejus, quod neutro modo est sibi certum, quod deberet esse certum.

Sed objicitur contra hoc (h) quod dictum est, perjurium esse contra præceptum primæ tabulæ, quia videtur secundum Magistrum, quod perjurium sit quoddam mendacium, et ita contra illud præceptum secundæ tabulæ : *Non dices contra proximum tuum falsum testimonium.* Potest dici, quod in perjurio est quandoque duplex peccatum, scilicet mendacium tanquam materiale, et assumptio nominis Dei in vanum, hoc est, non solum includit mentiri, sed etiam irreverentiam ; et primum pertinet ad secundam tabulam, sed secundum formaliter ad primam, quia irreverentia prohibetur ibi. Potest etiam esse perjurium absque mentiri, puta si simpliciter dubitans jurat partem de qua dubitat, quam forte dicendo non mentiretur, quia non habet oppositum in mente ; aut saltem in aliquo casu ubi jurans tenetur esse certus, perjuratur, si non est ita certus, et tamen si illud assereret sine juramento, credens illud plus quam oppositum, non mentiretur. Periculum igitur est habere frequenter juramentum in ore, quia in multis sermonibus sine juramento non peccaret, ubi addito juramento peccat, et graviter si fiat ex deliberatione, propter quod utile est documentum illud Matth. 5. *Sit sermo vester, est, est non, non.*

COMMENTARIUS.

(c) *Quantum ad secundum dubium.* Ex duobus dubiis propositis *num.* 3. hîc solvit secundum, quod erat, an jurans aliquod esse, quod putat quidem probabiliter ita esse, licet aliquo modo dubitet de opposito, peccet mortaliter peccato perjurii ? 64. De jurante cum dubio de veritate.

Resolutio autem tota breviter comprehendetur sequentibus dictis. Assertio 1. Jurans pro certo aliquid quod cognoscit tantum probabiliter, peccat mortaliter.

Dico primo, qui jurat aliquid, quod probabiliter tantum putat esse verum, quando juramentum exigitur ad confirmationem certæ veritatis, seu quando intelligitur ex natura rei et circumstantiarum, jurans confirmare rem juratum tanquam certam, peccat mortaliter.

Hæc conclusio est absque controversia, et patet ex iisdem principiis, ex quibus colligunt auctores communiter, et nominatim Angel. *v. Perjurium num.* 3. Sylvest. 16. *quæst.* I. Suar. *lib.* 3. *cap.* 4. Sayr. *lib.* 5. *cap.* 4. Navarr. *sum. cap.* 12. *num.* 7. Sanchez *lib.* 3. *c.* 4. *num.* 8. colligunt quod jurans rem esse, de qua dubitat an sit verum, peccare mortaliter.

Ratio autem utriusque est, quod talis simpliciter afferat Deum in testem falsi in sua opinione, quod est propriissimum perjurium, nam per

Deum asserit aliquid esse certum, quod ipse non habet pro certo, sed potius pro incerto.

65. Assertio 2. Quando intelligitur juramento confirmari rem esse prout asseritur probabiliter, non peccat jurans. Quod sit sic, quamvis non sit de eo certus.

Dico secundo, quotiescumque sive ex lege, sive ex consuetudine, sive ex natura rei aut circumstantiarum, intelligitur juramentum non adduci ad confirmandam rem esse prout asseritur certo, sed ad confirmandum quod res talis probabiliter, aut conjecturaliter, jurans rem esse, quamvis non certo cognoscat eam esse, sed timeat de opposito, non peccat peccato perjurii, nec ullo modo, si non adsint aliæ circumstantiæ malæ. Hanc conclusionem ponit Doctor *hic num.* 6. § *Si autem ex lege positiva*, eamque probat auctoritate Innocent. III. *Extra de scrutinio in ordine faciendo*. Et quamvis ipsamet littera Doctoris sit corrupta propter incuriam Typographorum aut Amanuensium, tamen sensus est satis clarus ex ipsamet auctoritate Innocentii, nam expresse asserit quod Diaconus interrogatus, dum conferuntur Ordines ab Ordinante, de sufficientia ordinandi, et respondens quod *quantum humana fragilitas sinit noscere, et scit, et testificatur illum ad hujusmodi officii onus* (ad quod scilicet in ordinatione assumitur) *esse dignum*, expresse, inquam, asserit Innocentius quod sic respondens non peccet, dicens *in tali testificatione aliquem peccare non credimus*. Ergo quando aliquis jurat aliquid esse, quod putat ita esse, licet non sit certus, non peccabit, si juramentum intelligendum est de confirmatione probabilis notitiæ de ea re, non vero de confirmatione notitiæ certæ.

Littera Doctoris est corrupta, sed facilis intellectu.

66. Replica 1. Dices primo contra hanc probationem quod Innocentius non dicat jurantem quod promovendus sit idoneus, non peccare, sed testificantem; ergo illa ejus auctoritas non facit ad propositum. Respondeo negando consequentiam, quia qua ratione illa testificatio est vera et inculpabilis, etiam confirmatio ejus juramento, si esset necessaria, esset vera et inculpabilis; unde eo ipso quo Pontifex admittit primum, infertur bene secundum.

Rejic

. Dices secundo illam testificationem, quam approbat Pontifex, non esse absolutam, sed expresse restrictam per illa verba, *quantum humana fragilitas sinit*; ergo quamvis illa esset bona, non sequeretur quod jurans absolute absque expressa restrictione aliqua simili aliquid esse, de quo non esset certus, quamvis putaret id esse ita, non peccet.

Repli

Respondeo, quamvis non sit illa responsio omnino absoluta absque illa restrictione, tamen esse absolutam sufficienter ad propositum, quia Diaconus sic respondens, dicit se absolute scire, quantum fragilitas fert humana; et tamen certum est quod non sciat certo quantum fert illa fragilitas, sed quod sciat solum probabiliter, nam si interrogaretur ulterius an cognoscat illam diligentiam esse adhibitam in examinando illo ordinando, non posset dicere, saltem semper, quod id cognosceret alio modo quam probabiliter.

Rejic

Respondeo secundo clarius, negando consequentiam, quia in illis aliis juramentis subintelligitur ex communi usu restrictio illa, secundum quam sunt vera non minus, quam si esset expressa; nam omnes intelligunt quod jurans non juret quod ista res sit ita, prout jurat, certo, sed quod sit ita, quantum ad opinionem suam.

Rejic

Unde perinde est judicandum de illo juramento, quamvis absoluto, quoad verba, ac si sic jurasset : juro me opinari aut existimare probabiliter quod id ita sit. Hinc autem

Probatur conclusio secundo, quia supposita ista consuetudine aut lege, aut circumstantiis, juramentum habet hunc, quem jam dixi, sensum, nempe quod res jurata sit ita, prout juratur, quantum ad opinionem aut existimationem jurantis ; sed in hoc sensu est verissimum juramentum, quamvis a parte rei res non esset prout ipse assereret ; ergo juramentum est verum, et consequenter non potest esse perjurium, nec ullo modo peccaminosum, nisi adsint aliquæ aliæ circumstantiæ malæ præter circumstantiam incertitudinis aut timoris de opposito.

Confirmatur, si talis jurasset se putare tale quid esse, verbi gratia, Petrum esse dignum, quamvis Petrus non esset a parte rei dignus, sed putaretur a jurante dignus, juramentum sine dubio esset licitum ; ergo si jurasset Petrum esse dignum, non exprimendo illam limitationem, ubi ex consuetudine aut lege sciret quod subintelligeretur, juramentum esset verum. Probatur consequentia, quia utrumque juramentum æquivaleret, quantum ad communem modum intelligendi, qui semper debet, quantum ad significationem loquelæ, observari ; ergo si primum juramentum esset verum, et secundum etiam.

Hæc sufficienter probant prædictas duas assertiones, quæ principaliter hic intenduntur a Doctore ; sed quia ad reducendam doctrinam contentam in illis ad praxim, valde utile, aut potius necessarium est habere aliquas regulas, ex quibus posset colligi quando juramenta intelligenda sunt tanquam simpliciter assertiva rei juratæ, et quando sunt intelligenda non ut simpliciter, sed ut probabiliter assertiva, ponit Doctor duas regulas in ordine ad hoc.

Prima regula est, quod quotiescumque in aliquo foro aliquis est condemnandus alicujus criminis, et plectendus aliqua pœna, ob factum aliquod, cujus convincitur in judicio per testes juratos asserere veritatem, toties juramentum prolatum simpliciter a testibus debeat intelligi, tanquam simpliciter assertivum rei juratæ. Unde qui cum non est sic certus ea de re, licet probabiliter conjecturet illam esse talem, jurat, peccat mortaliter non solum peccato perjurii, contra præceptum secundum primæ tabulæ : *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum*, sed etiam contra præceptum secundæ tabulæ : *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium.* Prima regula. In judicio juramenta sunt intelligenda ut simpliciter assertiva.

Ratio hujus est imprimis, quod talis non esset condemnandus, nisi probaretur certe quod commisisset crimen ; ergo juramentum, quod affertur ad ejus convictionem, debet intelligi tanquam simpliciter assertivum istius veritatis, et consequenter quandoquidem sic intellectum sit falsum, erit perjurium, et quia ulterius ex eo sequitur detrimentum proximo, est contra justitiam.

(f) *Et si dicas quod est utile Reipublicæ*, etc. Objicit sibi contra hanc regulam, quod inde sequeretur quod multi mali homines non punirentur, quia difficulter potest cognosci certo quod commiserint delicta illa, quæ tamen valde probabiliter cognoscerentur ab iis esse commissa. Respondet Doctor, hoc non obstante non esse 69. Replica. Solvitur.

præstanda juramenta assertiva ad eorum condemnationem, nisi quando habetur certitudo de re jurata; sed pœnam eorum esse relinquendam Deo, qui non vult ut justum semper ab hominibus fiat, hoc est, ut faciant illud, quod vere a parte rei est justum, sed exigit ulterius ut juste id faciant, seu modo justo, juxta illud Deut. 16. *Juste quod justum est, exequere.* Unde quia licet a parte rei bonum esset ut punirentur mali homines, tamen quia non punirentur juste, si punirentur propter convictionem incertam, propterea non debet quis in ordine ad eos puniendos jurare assertive illud quod non scit certo. Et si quæratur quomodo ergo illa mala punientur, et liberabitur illis Respublica? Respondet et bene, quod id relinquendum sit Deo, sicut et multa alia mala, quæ remediare non possumus commode pro hac vita.

70. Addit ad hoc Doctor quod non solum qui sic jurarent, peccarent, sed etiam judex, qui cum cognosceret quod ipsi non assererent delictum, verbi gratia, esse commissum a Petro assertive, condemnaret tamen ipsum istius delicti, non minus quam si assertive jurarent. Hoc autem sic intelligo, ut si esset aliqua pœna ordinata per leges, aut consuetudinem ob aliquod delictum certo probatum, peccaret judex, si statueret illam pœnam, quando non probaretur illud delictum, nisi per juramentum probabiliter assertivum delicti; quod ex se patet, quia faceret injuriam reo contra aut præter leges, si tamen essent aliæ pœnæ ordinatæ pro delicto, etiam probabiliter probato, tum judex non peccaret damnando reum tali pœna, quamvis delictum non esset probatum nisi per juramentum probabiliter assertorium. At jurantes adhuc possent peccare mortaliter, si jurarent absolute factum esse commissum, quia posset intelligi juramentum ex communi consuetudine tanquam simpliciter, et non tantum tanquam probabiliter assertivum, nisi aliter constaret ex modo loquendi, aut circumstantiis aliis.

Aliud dubium posset urgeri contra præmissam regulam, quod posset aliquis in quocumque foro absolute et assertive jurare quod Petrus, quem vidit interficientem Paulum propriis oculis, interfecerit illum, sed tum tamen non esset omnino certus, quia revera posset totaliter in hoc decipi, nam Diabolus posset assumere sibi corpus simillimum corpori Petri, et ita instar Petri interficere Paulum, sic ut nemo posset discernere quin revera Petrus interficeret ipsum. 7 Aliud biom tra mis regu

Sed ad hoc facile respondetur, non requiri ad juramentum simpliciter assertorium, certitudo physica aut metaphysica, sed abunde sufficere certitudinem moralem, qualem haberet jurans in tali casu, quamvis physice a parte rei deciperetur. Et certe de tali certitudine morali semper debet intelligi juramentum, quia de factis aliorum hominum, et rebus contingentibus aliam certitudinem, vix aut ne vix quidem habere possumus. Ex quo patet quod possit aliquis, qui semper est habitus pro filio talium parentum, nec de hoc unquam audivit a quopiam dubitari, absolute jurare se esse filium eorum. Solv Qu certi requi pro j ment plic asser

Secunda regula est, quod quotiescumque testificatio confirmata juramento quæritur, aut datur de sufficientia aut idoneitate alicujus quoad vi- 7 Secu regul co.n dum modo

tam aut doctrinam, ut sit in promotionibus ad aliqua officia, nisi aliud ex circumstantiis specialiter intelligatur, toties juramentum debeat intelligi non tanquam simpliciter assertivum veritatis juratæ, sed solummodo tanquam probabiliter assertivum. Hanc insinuat Doctor *in* § *In promotionibus*. Et dico *insinuat*, quia revera non ponit ipsam absolute, sed potius addit conditionem, scilicet si usus sit ea juramenta intelligendi, et probabiliter assertiva. Sed ego tamen simpliciter proposui illam absque illa conditione, quia existimo de facto illam consuetudinem ubique esse, quæ consuetudo potuit habuisse fundamentum in regula illa juris *in* 6. *Favores sunt ampliandi*, sicut et præcedens regula fundari potest in altera parte ejusdem regulæ, *Odia sunt restringenda*, ut etiam insinuat ipse Doctor *num*. 7. qui etiam *ibidem* addit quod judex promovens eos de quorum sufficientia non habet nisi hujusmodi probationem, non peccat, quod satis ex se constat.

Præter autem illam congruentiam desumptam ex illa regula juris *in* 6. non potest præsens regula melius probari quam ex ipso conceptu communi hominum, qui communiter intelligunt hujusmodi testificationes de testificationibus non certis, sed probabilibus.

Sed si quæras quomodo possit cognosci quando aliquis haberet cognitionem certam moraliter de re aliqua ita ut possit simpliciter jurare assertive illam rem esse. Sanchez respondere videtur quod toties quis habet cognitionem certam moraliter de re, quoties non levi conjectura ducitur, sed certa (intellige physice aut metaphysice) aut probabili, atque verisimili, *quia hoc*, inquit, *est moraliter certum esse*.

Verum hæc doctrina nullo modo placet, falsum enim omnino est quod omnis probabilis, aut verisimilis cognitio de aliqua re faciat aliquem certum moraliter. Nam quotiescumque aliquis audit aliquid a viro fide digno, habet verisimilem cognitionem quod ita sit, et tamen nemo dixerit quod eo ipso sit moraliter certus quod ista res sit ita. Et rursus qui Scotista ob rationes probabiles, probabiliter concludit materiam primam posse esse absque omni forma de potentia absoluta, aut eumdem effectum non posse de eadem potentia pendere a pluribus causis adæquatis, non erit propterea moraliter certus ea de re. Deinde hæc doctrina destrueret usum præcedentium regularum, et distinctionem Scoti de juramento simpliciter assertivo, et de juramento probabiliter assertivo, nam qui jurat aliquid esse probabiliter, esset certus moraliter de re illa, sicut qui jurat ipsam simpliciter.

Rejicitur.

Omnis probabilis cognitio non est cognitio certa moraliter.

Præterea, sicut dantur cognitiones certæ physicæ et probabiles, ita etiam eamdem ob rationem dantur cognitiones aliquæ certæ moraliter, et cognitiones etiam dubiæ moraliter.

74. Vera responsio.

Itaque quantum ad propositum præsens, existimo cognitionem certam moraliter esse illam, de qua si quis reflecteret supra principia ejus, non deberet prudenter dubitare de opposito ejus, quod cognosceret per illam, et cujus objectum non solet aliter se habere, nisi in casu rarissimo, cujus etiam casus nullum tum, cum haberetur illa cognitio, adesset indicium. Hinc illa cognitio, quam habemus quod simus nati tali patria, ex talibus parentibus, ex eo scilicet

quod ita semper audiverimus dici, et cognoverimus nos fuisse pro talibus semper, absque contradictione, habitos, est cognitio moraliter certa, quia licet revera a parte rei posset id esse falsum, tamen non nisi rarissime unquam accidit ut cognosceretur aliquid sic cognitum fuisse falsum. Eamdem etiam ob rationem cognitio fidei humanæ, qua cognoscimus Constantinopolim esse, est cognitio moraliter evidens, quia nunquam, aut non nisi rarissime contingit ut aliquid dicatur esse tam constanter a tot diversis hominibus, et diversarum ætatum ac locorum, etc. quod revera non sit ita a parte rei.

Rursus, cognitio quam habemus, quod Petrus nobis notus valde, interfecerit Paulum, ex eo quod apparuerit nobis vigilantibus ipsum id fecisse in propria persona, est moraliter certa, quia licet Diabolus posset se subito transformare in personam ejus, et apparere tam similis ipsi, quam *ovum* (ut aiunt) *ovo*, tamen id non nisi rarissime et extraordinarie contingit, et nullum adest nobis indicium quod contigerit, tum in casu proposito.

75. Quando autem aliquis fide dignus dicit aliquid, licet possemus prudenter credere ipsi, et abjicere omnem timorem de opposito, quando non adesset ratio dubitandi, tamen non essemus certi moraliter, quia revera satis ordinarie contingit ut homines, fide alias digni, aliquando mentiantur, juxta illud : *Omnis homo mendax*. Et si cum videremus aliquem valde a longe, qui appareret nobis omnino similis alteri, verbi gratia, Petrum Paulo, judicaremus quod esset Paulus, non essemus moraliter certi ea de re, quia sæpe contingit ut visus fallatur circa objecta remota, aut inter quæ et nos ponuntur impedimenta aliqua impedientia debitam sensationem, quam alias haberemus de iis objectis.

Loquor autem hìc de cognitione moraliter certa positive et formaliter, non autem de cognitione certa negative. Quod ut intelligatur, advertendum, quod cognitio posset dici certa, quantum ad præsens, dupliciter : Uno modo quatenus actu excluderet omnem formidinem ac dubitationem de opposito ejus ; et sic multæ cognitiones falsæ et improbabiles, tam fidei quam non fidei sunt certæ. Sæpe enim propter defectum reflexionis, credimus falsa, etiam mendaci ea revelanti, et opinamur subito aliqua esse, quæ revera non sunt, et ad quæ opinanda non habemus alia motiva, quam levissima, hocque absque ullo prorsus dubio de opposito, ut patet quotidiana experientia. Hujusmodi autem cognitiones ideo solum vocantur certæ, quia non habent secum annexam ullam dubitationem, nam quia in hoc conveniunt cum cognitionibus vere certis, et distinguuntur a cognitionibus admittentibus dubium, vocari possunt certæ vulgariter, licet forte satis improprie sic vocentur. Ut autem distinguantur a cognitionibus vere certis, eas voco negative certas, non positive, quia solum sunt certæ propter negationem dubitationis annexam quam negationem non habent annexam ex natura sua intrinseca, sed propter defectum reflexionis supra earum principia.

Duplex [co]gnitio [cer]ta, po[siti]ve et [ne]gati[ve]. Cogn[itio] certa n[ega]tive q[uid].

Alio modo potest dici cognitio certa, ex eo quod esset talis cognitio, qualem paulo ante descripsimus, quæ scilicet haberet ex natura sua intrinseca excludere dubitationem, ita ut si quis 76

Quid [co]gnitio [cer]ta posi[tive].

reflecteret supra principia, a quibub generabatur, non deberet dubitare, vel moraliter vel physice, prout cognitio esset certa moraliter aut physice. Voco autem has cognitiones positive et formaliter certas, quia, ut dixi, ex natura sua intrinseca habent annexam negationem dubitationis.

Et si jam quæras, an sufficiat juranti assertive, quæcumque cognitio certa ex his duabus cognitionibus certis? Respondeo quod non sufficiat ipsi nisi cognitio certa positive, licet ob indeliberationem posset excusari a peccato mortali, si juraret assertive aliquid esse, quod absque ulla dubitatione putaret ita se habere.

(g) *Universaliter autem, sive in favoribus*, etc. Hìc ponit Doctor aliam assertionem, nempe quod quotiescumque aliquis jurat aliquid, de quo est dubius, ita ut non magis assentiatur uni parti quam alteri ; et quotiescumque etiam jurat aliquid esse, cujus oppositum magis credit, aut opinatur esse verum, peccet mortaliter.

Prima pars hujus conclusionis est communis cum Angelo, Sylvestro, Sayro, Navarro, quos citat et sequitur Sanchez *lib.* 3. *c.* 4.

Probatur autem, non solum quia exponit se periculo manifesto confirmandi falsum juramento, et quia magnam Deo exhibet irreverentiam, non curando an falsum, verumne sit id, ad quod confirmandum utitur ejus auctoritate seu nomine ; et etiam quia revera splendide mentitur, et confirmat mendacium juramento, nam quando asserit rem esse vel non esse, significat id esse sibi vel certum vel probabile, idque omnes intelligunt per ipsius assertionem ; sed quando ipse est dubius, nec est certum, nec probabile ipsi quod ita sit ; ergo id dicendo mentitur, et jurando pejerat.

Major est difficultas in probanda secunda parte conclusionis, nam qui significat aliquid esse, quod putat esse, licet magis putet oppositum non mentitur ; ergo nec pejerat id jurando, sed non constat ex quo alio capite esset peccatum mortale tale juramentum nisi quatenus esset perjurium, præsertim ubi juramentum ex consuetudine, vel alio aliquo capite intelligeretur non esse assertivum simpliciter, sed probabiliter. 78. Difficultas secundæ partis.

Confirmatur hæc difficultas, quia qui sic jurat, nihil aliud facit quam affirmare illam rem sibi constare probabiliter, sed hoc est verum, quamvis oppositum esset ipsi probabilius, nam major probabilitas oppositi non impedit quo minus illud sit probabile. Alias quando Auctores (quod communiter satis solent facere) dicunt aliquam conclusionem esse probabilem, licet alia sit probabilior, mentirentur, quod non est dicendum. Confirmatio difficultatis.

Nihilominus potest conclusio Doctoris, quoad secundam etiam partem, probari satis probabiliter, quia quando aliquis, in judicio præsertim, examinatur de aliqua re, omnes intelligunt quod quidquid asserit simpliciter, asserat illud tanquam certum, vel tanquam probabilius ; unde si secus fecerit, mentitur, et pejerat, si juramento suum dictum confirmet. Et per hoc patet ad rationem dubitandi, nam non ex eo sic jurans pejerat, aut mentitur, quod significet id quod putat, sed quod significet id de quo est certus, aut quod est ipsi magis probabile, cum tamen ita non sit ex hypothesi. 79. Probatio secundæ partis.

Quod si nihil aliud ex circumstantiis

locutionis aut juramenti intelligeretur, quam jurantem jurare se habere rem illam, quam jurat probabilem, certum mihi est quod nec mentiretur, nec pejeraret sic jurans ; nec consequenter de hoc casu intelligendus est Doctor, sed de casu priori quo intelligeretur asserere quod sibi certum, aut magis probabile esset rem ita esse, prout jurat ipsam esse.

80. Quid dicendum de jurante aliquam partem cum utraque sit ipsi æque probabilis. Responsio.

Et si quæras, quid dicendum esset in casu, quo quis æque probabilem haberet opinionem de utroque extremo propositionis ? an tum peccaret, jurando alterutram partem ipsius ? Respondeo hoc etiam dependere a modo quo juramentum esset ex natura rei, vel circumstantiis intelligendum, nam si intelligendum esset sic, ut magis æstimaretur credere illam partem, quam juraret, peccaret mortaliter, quia juraret falsum. Et sane credo sic intelligi semper juramentum, quoties exigitur in ordine ad aliquem promovendum, vel removendum ab aliqua dignitate, nam ideo exigitur juramentum, ut informetur judex, et intelligat an potius promovendus, quam removendus sit ab illa dignitate ; in ordine autem ad hanc informationem non deserviret significatio alia, qua daretur tantum intelligi quod æque cognosceretur indignus ac dignus ; et idem est meum judicium de omnibus similibus casibus.

Quod si nihil aliud intelligeretur per juramentum illud, quam quod quis haberet judicium probabile de re jurata, sive haberet illud judicium de opposito, sive non, tum non mentiretur, nec pejeraret jurans quamcumque partem rei, cujus utramque partem æque probabilem putaret. At credo rarissimum esse usum hujusmodi juramenti in hoc sensu.

Duo modi ... esse ... bi...

Advertendum autem hìc breviter, quando Doctor describit hìc dubium, dicendo eum esse dubium, qui non magis assentitur uni quam alteri parti propositionis, de qua dicitur dubius, id posse intelligi dupliciter : Uno modo sic, ut non haberet is, qui esset dubius, ullum judicium probabile de una aut altera parte ; et in hoc sensu aliquis proprie dicitur dubius, sicque credo Doctorem hìc intelligendum. Et de tali dubio procedunt expresse rationes ejus. 8

Secu... mo...

Alio modo posset intelligi sic, ut qui diceretur dubius, haberet duas opiniones probabiles, unam de una parte propositionis, et alteram de altera, quarum opinionum neutra esset ipsi probabilior, et consequenter non propenderet magis in unam quam in alteram partem, et in hoc sensu paulo ante resolvimus quid sentiendum esset de eo qui, cum sic esset dubius, juraret ; nec credo Doctorem in eo sensu accepisse dubium, ut dixi, sed in priori sensu.

(h) *Sed objicitur contra hoc, etc.* Dixerat supra *num.* 5. *in fine* § *Et hoc modo debent*, perjurium esse contra præceptum primæ tabulæ, et contra hoc hìc objicit, quod perjurium sit mendacium, atque adeo contra illud præceptum secundæ tabulæ : *Non loqueris contra proximum*, etc. 8

Perju... secun... div... rati... est c... præ... tum... cunde... septi... Expli... Doc... dum... quod... sit... perju...

Respondet breviter, perjurium secundum diversas rationes posse esse contra utrumque præceptum ; et dicit quod quatenus per ipsum irrogatur immediate irreverentia Deo, sit contra præceptum primæ tabulæ, et quatenus est mendacium, aut nocivum proximo, sit contra præceptum illud

secundæ tabulæ. Addit ad hæc, posse esse perjurium absque eo quod aliquis eat contra mentem ; quod videtur valde difficile, nam cum perjurium secundum ipsummet *supra* sit adductio Dei in testimonium falsi, quomodo potest esse absque significatione falsi, aut consequenter absque mentiri ?

Sed non credo Doctorem hoc intendisse in hoc sensu, sed solum velle quod aliquis pejeraret aliquando proferendo aliquam propositionem cum juramento, quam si absque juramento proferret, non mentiretur ; nec vult per hoc quod non mentiatur cum pejerat, proferendo illam propositionem cum juramento, sed vult ostendere mutationem moralem, quam additio juramenti facit aliquando respectu propositionis, quæ mutatio talis esse potest, ut propositio, quæ sine juramento esset vera et non peccaminosa, addito juramento esset falsa et non peccaminosa. Hanc interpretationem colligo non solum ex eo quod alias Doctor sibi contradiceret, sed etiam ex verbis illis hujusmet § *aut saltem in aliquo casu, et seq.*

Si autem quæras quomodo additio juramenti posset aliquando facere hanc mutationem ? Respondeo, ex eo quod eo addito intelligerent homines ex communi modo intelligendi juramenta illa, quæ dicuntur in judicio, ubi agitur de condemnando aliquo ad mortem, quod res jurata esset certa juranti ; communiter enim intelliguntur illa proferri in confirmationem veritatis, de qua quis est certus. Unde si aliquis proferret juramentum de re aliqua in tali judicio, de qua non esset ita certus, mentiretur, et pejeraret, ut patet ex dictis. At quando quis dicit aliquid esse absque juramento, etiam in tali judicio, non intelligitur communiter loqui de re, de qua est certus, sed de re, quæ est sibi vel certa vel probabilis, quod totum dependet a modo communi loquendi et intelligendi loquelam, nec habet aliquam difficultatem realem, si intelligatur modus loquendi consuetus, qui in variis locis posset esse varius.

Adverto autem breviter ex ultimis Scoti verbis in hoc § nimirum *quod utile sit documentum illud*, Matth. 5. *sit sermo vester, est, est ; non, non ;* eum non intellexisse in illis verbis comprehendi præceptum, sed potius consilium, quæ videtur esse communior expositio.

SCHOLIUM.

Dividitur juramentum in assertorium de præteritis et præsentibus ; et promissorium de futuris ; illud obligat ad dicendum, hoc ultra ad faciendum verum. Docet in promissorio, (verbis obscuris) requiri duplicem veritatem. Unam præsentem, ut adsit animus implendi juratum ; alteram de futuro, ut illud fiat. Ita D. Thom. 2. 2. q. 89. art. 7. ad primum, ubi Cajet. Soto 8. Just. q. 1. art. 7. Sanchez optime l. 3. in Decal. cap. 4. a num. 2.

De tertio articulo dico (i), quod dictum humanum, vel est de præteritis et præsentibus, quorum est determinata veritas ; vel de futuris, quorum veritas est incerta. De primis quidem dicitur dictum assertorium, et hoc extendendo *assertionem* ad affirmationem et negationem ; in futuris autem cum sit in potestate jurantis, dicitur esse promissorium, et secundum hoc cum juramentum sit utriusque dicti assertio, duplex est juramentum, scilicet assertorium et promisso- 9. Arg. 3.

Juramentum aliud est assertorium, aliud promissorium

rium ; utrumque tamen est obligatorium. Assertorium quidem, quia obligatur jurans ad dicendum verum, ex quo talem testem inducit ad assertionem dicti sui ; promissorium, quia obligatur, ut illud verum esse faciat. Et quia assertorium non obligat, nisi pro tempore pro quo juratur, ideo appropriate *juramentum* dicitur ; *obligatio* vero, quia respicit futurum, ideo appropriate juramentum promissorium dicitur obligatorium, quia obligat ad factum juramentum implendum. Et assimilantur illæ duæ species juramenti duabus speciebus obligationis in sophismatibus, scilicet positioni et petitioni. Positio obligat ad sustinendum positum tanquam verum ; petitio, ad exequendum petitum in facto.

Hîc tamen est unum dubium (k), utrum in juramento promissorio præsupponatur qualitas jurati, et illa præsupposita adducatur testis idoneus ad dictum illud confirmandum, an præsupponatur qualitas testis, et secundario consideretur qualitas dicendi sub testimonio illius ? quia si primum esset verum, videretur sufficere quod jurans de futuro haberet intentionem faciendi quando jurat, licet mutaret eam post. Secundum videtur magis consonum communi sententiæ, quia in illo juramento dicitur quis semper manere obligatus donec impleat illud.

Quantum igitur ad perjurium assertorium, non oportet in speciali plus tangere, quam tactum est in articulo de perjurio in communi.

COMMENTARIUS.

(i) *De tertio articulo, etc.* Supra *num.* 8
2. proposuit tria declarare principaliter in hac quæstione, ex quibus hîc incipit agere de tertio, nempe de divisione juramenti, ut sic, et de qualitate malitiæ, quam habent juramenta in particulari.

Dicit ergo, quemadmodum dictum humanum est vel de iis, quorum est determinata veritas, hoc est, de præsentibus et præteritis, vel de iis, quorum non est determinata veritas, sed incerta (intellige quantum ad cognitionem humanam, quæ est regula veritatis dictorum nostrorum, quia ideo verum, vel falsum dicimus, quatenus dicimus rem esse vel non esse, prout nos concipimus eam esse), ita etiam juramentum esse vel de iis, quorum est determinata veritas, vel de iis, quorum non est determinata veritas. Et quemadmodum dictum quod est de iis, quorum est determinata veritas, vocatur assertorium, et quod est de iis, quorum non est determinata veritas, vocatur promissorium, ita juramentum, quod est de primis, vocari assertorium, et quod est de secundis, vocari promissorium.

Addit ulterius utrumque quidem 85
juramentum esse obligatorium, quia utrumque obligat ad dicendam veritatem, sicut et utrumque est assertorium, quia per utrumque aliquid asseritur, sed tamen quia assertorium non obligat ad aliquid futurum, et quia obligatio videtur ex modo loquendi respicere futurum, propterea dicit juramentum de præteritis et præsentibus non vocari tam communiter obligatorium, quia scilicet non

obligat ad futurum, sed vocari juramentum assertorium appropriate, hoc est, per appropriationem hujus nominis ipsi, quod utrique juramento ex ratione sua posset competere, propter rationem jam dictam ; juramentum vero de futuro, quia obligat jurantem ad faciendam rem, quam jurat se facturum, vocari obligatorium appropriate, hoc est, per appropriationem nominis ipsi, quod ex se posset etiam competere illi juramento, quod est de præsentibus et præteritis. Hæc est expressa mens Doctoris in hac littera, in qua tam minutim explicanda hæsi, ut tollerem difficultatem omnem lectoribus, etiam minus provectis.

Vis autem tota consistit in hoc, quod juramentum, ut sic, dividatur in assertorium, quod est de præsentibus et præteritis, et in promissorium, quod est de futuris ; quæ divisio juramenti est satis communis, et traditur non solum ab auctoribus citatis in Scholio, sed etiam a Suario *lib.* 1. *de Juram. c.* 8. et aliis Doctoribus ; nec potest negari ab ullo, quod detur utrumque hoc genus juramenti, et quod aliquo modo inter se distinguantur, saltem materialiter ; sed nihilominus bene dubitari potest an divisio juramenti ut sic, in illa sit bona. Et ratio dubitandi esse potest quod dentur aliqua juramenta de futuris, quæ non sunt promissoria ; ergo divisio juramenti, ut sic, in assertorium et promissorium, non est adæquata ; nec etiam bene describitur juramentum promissorium esse juramentum de futuris. Probatur antecedens, quia qui juraret hodie quod crastinus dies esset calidus, non promitteret propterea illum esse calidum, et tamen juraret aliquid futurum ; ergo datur aliquod juramentum de futuro, quod non est promissorium.

Ad hoc dubium, quod solum est de modo loquendi, posset responderi breviter. Primo, omne juramentum de futuro esse promissorium, vel proprie vel reductorie, et hoc sufficere ad veritatem divisionis prædictæ. Potest etiam responderi secundo, quod omne juramentum de futuro, quod non est promissorium, reducatur ad juramentum assertorium, ut, verbi gratia, prædictum juramentum, quo aliquis juraret diem crastinum esse futurum calidum, et similia, quia sensus eorum est, quod jurans cognoscat certo aut probabiliter illum effectum futurum, qui dicitur futurus, et quod juratur proprie in illis juramentis, est jurantem habere talem cognitionem. Unde quemadmodum hoc juramentum, juro esse mihi certum quod crastinus dies erit calidus, est juramentum assertorium de præsenti, ita etiam censendum est hoc alterum juramentum in re æquivalens illi, esse tale, nempe, juro crastinum diem futurum calidum.

Responsio 1. Omne juramentum de futuris potest vocari aliquo modo promissorium.

Responsio 2. Omne juramentum de futuro non promissorium potest reduci ad assertorium.

87. Responsio 3.

Responderi potest tertio, per juramentum assertorium hîc intelligi juramentum, quod non inducit aliam obligationem, quam quod non proferatur cum falsitate, sive juramentum sit de præteritis, sive de præsentibus, sive de futuris ; per juramentum vero promissorium intelligatur juramentum, quod adducit aliam obligationem, præter obligationem non jurandi falsum, nimirum obligationem faciendi id quod juratur futurum, aut habendi animum id faciendi, non solum pro tempore pro quo juratur, sed pro alio etiam tempore sequenti. Quia vero nullum juramentum potest inducere

hujusmodi obligationem, nisi juramentum de re aliqua futura, quæ possit fieri ab ipsomet jurante mediate, aut immediate, vel quantum ad effectum, vel quantum ad effectum et desiderium ac conatum efficacem, propterea vocatur juramentum de futuro. Hæc videtur mihi realis sensus prædictæ divisionis, et ille qui maxime deservit ad hunc tractatum de juramento, nam nulla divisio, juramenti hic tractari utiliter debuit, nisi divisio, cujus membra dividentia haberent aliquam specialem difficultatem, ratione cujus de illis seorsim tractari deberet. Unde quia nulla est particularis difficultas in juramento de præterito, pro eo quod est de præsenti, nec e contra, propterea non dividitur hic juramentum in illud quod est de præterito, et quod est de præsenti; sed utrumque horum sub uno membro comprehenditur, nec particulariter de quolibet ex illis in particulari agitur, aut agi debet; ergo quandoquidem in juramento de futuro non inducente aliam obligationem, quam existimandi illud esse futurum, quod juratur futurum, nulla prorsus sit specialis difficultas distincta a difficultate, quæ est de juramento, quod est de præterito et præsenti, non debebat constitui membrum distinctum in divisione juramenti, sed spectare ad illud membrum juramenti de præterito et præsenti. At quia juramentum promissorium, et quodcumque ejusdem rationis cum ipso, inducit aliam obligationem ex se pro tempore sequenti prolationem juramenti, et natura hujus obligationis particularis exigit speciale examen, merito debebat constitui membrum divisivum juramenti, ut sic.

Cur non dividatur juramentum, ut sic in illud quod fit de præteritis et de præsentibus.

Cur juramentum de futuro promissorium constituit particulare membrum hujus divisionis.

Et si quæras, cur assertorium juramentum, si comprehendat aliqua juramenta de futuro, explicatur per ordinem ad tempus præsens et præteritum, et non addebatur etiam tempus futurum, tam bene, quam tempus præteritum?

Respondeo primo, quia per ordinem ad futurum præcise non distingueretur a juramento promissorio seu obligatorio.

Respondeo secundo, rationem esse, quia juramenta assertoria communiter solent fieri de præteritis tantum et præsentibus : de futuris vero rarissime fiunt aliqua juramenta, nisi promissoria ; divisio autem non erat necessario explicanda per ordinem expressum, nisi ad ea quæ communiter accidere solent.

Hæc quantum ad sufficientiam hujus divisionis. Breviter autem et clare posset tolli omnis difficultas, si divideretur juramentum, ut sic, in juramentum, quod non inducit ullam obligationem, nisi pro tempore pro quo quis jurat, illudque vocaretur assertorium, appropriando ipsi, ut inquit Doctor, nomen illud *assertorii*, quod non minus ex se convenire posset alteri juramento; et in juramentum inducens obligationem pro illo et alio tempore sequenti, illudque vocaretur promissorium seu obligatorium, appropriando ipsi istud nomen *obligatorii*, quod etiam ex se convenire posset juramento assertorio.

Sed merito hic quæri posset, an juramentum promissorium seu obligatorium, et assertorium sint diversæ speciei in *esse* juramenti? Quam difficultatem tractat Suarez *lib.* 1. *de juramento cap.* 9. et in ea solvenda propositis rationibus pro utraque parte

manere videtur dubius, solumque significat se valde propensum in partem affirmativam.

Ratio autem dubitandi pro parte negativa est, quod non videtur alia differentia inter illa duo juramenta quam materialis, qualis est inter juramentum de præterito et de futuro, et inter votum castitatis et paupertatis. Hancque partem tenet Cajetanus *quæst.* 89. *art...* et cum eo Sotus, Aragon. Valent. et alii.

Ratio autem pro parte affirmativa est, quod in juramento assertorio invocetur Deus tanquam testis veritatis assertæ solummodo; in juramento vero promissorio non solum adducatur tanquam testis veritatis, sed tanquam fidejussor veritatis promissæ suo tempore complendæ; sed diversæ considerationes, quas hæc juramenta formaliter respiciunt, possunt ea sufficienter distinguere specie, et non tantum materialiter. Deinde juramentum assertorium inducit unam tantum obligationem, promissorium vero inducit ex se formaliter duas obligationes, et quidem distinctæ rationis; ergo videntur distinctæ speciei. Rursus, magis sine dubio distinguitur juramentum promissorium et assertorium, quam unum assertorium de præsenti ab alio de præterito; sed hæc duo distinguuntur materialiter, ergo illa duo distinguuntur plusquam materialiter. Et hæ rationes mihi probabiliores videntur. Unde judico partem affirmativam esse probabiliorem. Ad rationem autem in oppositum patet ex jam dictis esse rationem distinguendi eas plusquam materialiter.

(k) *Hic tamen unum dubium est.* Hunc passum existimat Scholiastes *supra* obscurum, et ita sane mihi videtur. Doctrina autem in eo tradita deservit ad meliorem intellectionem juramenti promissorii. Quærit enim Doctor, an quando aliquis jurat se facturum aliquid, prius consideret qualitatem rei juratæ, hoc est, an vera sit in ipsius opinione, necne; et postea ad confirmationem ejus secundum illam qualitatem adducat Deum in testem; an vero prius consideret qualitatem testis, nempe Dei, considerando ipsum esse talem, qui non debet adduci in testimonium rei falsæ aut rei ut faciendæ, nisi esset facienda, et postea confirmet per Deum se facturum illam rem, prout docet facere, quod promittitur faciendum teste Deo.

Ad quod dubium respondet quod si prius consideratur qualitas facti, tum sufficeret sic juranti habere animum rem faciendi pro tempore quo juraret se id facturum; unde si postea mutaret animum, non peccaret, nec faceret irreverentiam Deo, quia scilicet nihil aliud juravit, hoc supposito, quam se habuisse animum, cum juravit, faciendi quod juravit se facturum. At si prius consideravit, aut considerare debuit qualitatem Dei, per quem jurat, non solum sufficit ipsi habere animum adimplendi promissi cum jurat, sed ulterius habebit obligationem postea faciendi quod promittit, nec potest absque peccato mutare animum, nisi in aliquibus occasionibus, de quibus postea. Et quia sententia communis est, quod maneat hujusmodi obligatio post juramentum promissorium, sed Doctor concludit prius debere considerari qualitatem testis quam rei juratæ.

Summa ergo doctrinæ est, quod qui jurat promissorie, habeat duplicem

Jurans promissorie debet habere animum cum jurat faciendi quod jurat, et postea etiam debet habere talem animum.

obligationem; unam de præsenti, secundum quam debet habere actu, cum jurat, animum faciendi quod jurat; alteram habendi etiam talem animum pro futuro, quando veniet tempus adimplendi promissi; quæ doctrina est communis cum Doctoribus citatis in Scholio.

Et probatur sufficienter ex communi modo intelligendi illa juramenta, quia intelligitur per ea communiter, quod qui jurat se facturum quod promittit, intendat etiam obligare se ad habendum talem animum, non solum tum, cum jurat, sed postea etiam, cum res est facienda, et in ordine ad hoc requiritur potissimum confirmari juramento promissionem; imo melius est hominibus quod maneat obligatio habendi animum rem faciendi, cum est facienda, quam cum juramentum illam faciendi concipitur.

92. Circa hoc autem dubitari posset, an qui jurat se aliquid facturum non præsupposita promissione ulla de eo faciendo, obligatur post juramentum, quemadmodum ex jam dictis constat quod obligaretur, si rem illam promitteret. In hoc autem dubio supponitur quod possit dari juramentum de re aliqua facienda absque promissione, de quo supposito ego sane valde dubito, quamvis Suarez *lib.* 2. *de jurament. cap.* 1. *num.* 8. dicit de eo dubitari non posse, ubi etiam pro eo Lopem, Valentiam et Sancium citat.

An posset dari juramentum de re aliqua facienda sine promissione.

Ratio partis negativæ.

Ratio autem dubitandi mea est, quod ex communi modo loquendi, quando aliquis dicit se aliquid facturum, eo ipso intelligatur id promittere, et quando jurat se facturum illud, eo ipso intelligatur confirmare suam promissionem juramento; nec unquam solemus exigere aliam promissionem aut confirmationem alicujus rei ab aliquo quam ut juret se facturum quod ab ipso promitti desideramus; sed hoc non esset tam vulgare, si distinctum esset juramentum promissorium de re facienda, et juramentum assertorium de ea facienda. Deinde non video quid addat promissio supra talem assertionem, nec puto bene posse explicari quem actum intellectus aut voluntatis dicat promissio, quem non dicat assertio illa de futuro, quem Suarez vocat simplicem assertionem; si autem distinguerentur, unum ex illis deberet connotare aut includere aliquem actum intellectus aut voluntatis, quem alterum non includit. Nec refert quod qui dicit futuram pluviam cras, non promittat id proprie, cum tamen asserat aliquid futurum: hoc, inquam, non refert, quia non comparamus jam cum promissione quamcumque assertionem de futuro, sed illam quæ est de re facienda, ab ipsomet jurante seu asserente, sive per se, sive per alium.

Sed quidquid sit de hujus suppositi veritate, eo admisso, non dubito quin quemadmodum jurans se facturum quod promittit, habet specialem obligationem id faciendi transacto juramento; ita similiter jurans se facturum quod asserit absque promissione se facturum, habeat etiam obligationem id faciendi post juramentum, quia eadem prorsus est ratio utriusque, ut patet ex ratione, quam paulo supra adduxi ad probandam obligationem juramenti proprie promissorii.

Jura... tum faci... etia... distin... ret... prom... rio... oblig... nem... tea... cie...

Objectiones autem, quæ possent contra hanc resolutionem fieri, facile solvi poterunt ex dicendis, nec propterea est opus hic eas proponere, sed videre possunt apud Suarium *supra*.

Sed quæres, qualis et quanta sit obligatio juramenti promissorii ut sic? Respondeo, si loquamur de obligatione illa, in qua convenit cum juramento assertorio, de qua supra egimus, tantam esse, et talem obligationem, qualis et quanta est illa prior. Si vero loquamur de obligatione illa, quam specialem habet juramentum promissorium, nempe faciendi rem promissam pro ætempore quo promissa erat:

Respondeo eam esse obligationem virtutis Religionis, quia provenit a juramento, quod est actus Religionis, et hinc sequitur quod sit distinctæ rationis ab obligatione voti, quemadmodum ipsum votum est actus distinctæ rationis a juramento, quamvis uterque pertineat ad Religionem. Quanta autem sit quantitas hujus obligationis, seu quam gravis sit, hoc est, an obliget sub mortali, an sub veniali, dependet ex resolutione, quæ dabitur de specialibus juramenti promissorii.

SCHOLIUM.

Ponit species juramenti promissorii. Prima, id est, dolosum, est quando non intendit jurans implere, quo peccatur mortaliter, sed non est obligatio adimplendi. Ita communis. Vide Sanchium supra num. 16. Quod vero non teneatur adimplere, tenent D. Bonavent. hic art. 3. quæst. 1. Richadr, art. 2. quæst. 1. Rub. quæst. 2. art. 1. Alm. quæst. 1. Navar. cap. 12. num. 38. Secunda, est incautum, et est triplex: Primo, quando juratur illicitum. Secundo, quando est contra opera perfectionis. Tertio, quando juratum est impossibile juranti. Primo, et secundo modo, tenetur jurans non adimplere, peccavit tamen (inquit Doctor) mortaliter, sic jurando. Quod intellige quoad primum si illicitum juratum est mortale, non aliter, quia si tantum est veniale id jurare, erit veniale. Ita Sylv. v. *Juramentum* 4. quæst. 1. Cajetan. 2. 2. quæst. 98. art. 2. et Summ. v. *Perjurium* 1. 2. Soto 8. de Just. quæst. 2. art. 3. con. 5. Navar. cap. 12. num. 15. Assor. tom. 1. lib. 11. cap. 5. quæst. 1. Sayrus lib. 5. cap. 4. num. 35. Lessius lib. 2. cap. 42. dub. 4. Quoad secundum, ita tenent Abulens. in cap. 2. Matth. quæst. 301. Angelus v. *Juramentum* 5. num. 3. Sylv. v. *Juramentum* 2. quæst. 7. Communior tamen tenet eo casu esse tantum veniale. Ita Sotus, Assor. Navar. citati. Vide Pitigianis hic art. 10. Tertia species est, juramentum coactum de quo nihil resolvit Doctor, sed obligare tenet communis, cum D. Thom. supra quæst. 89. art. 7. ad. 3. et quæst. 98. art. 3. et habetur cap. *si vero*, cap. *Verum, de jurejur.* cap. *Ad audientiam, de iis quæ vi.* Sed non adimplere hoc, esse veniale tantum tenent Panorm. d. cap. *si vero.* Joan. Andr. et Host. d. cap. *verum.* At communis Theologorum tenet esse mortale, si sit de re gravi, pro quo Pitigian. hic art. 11. citat multos. Quarta species est juramentum carens dolo, incautela et coactione, et tale semper obligat, et contra hoc, tunc primo peccatur, quando habetur voluntas non adimplendi, sed an obligat hoc sub mortali non explicat Doctor. Et quidem sic obligare quando res est notabilis, certum est, tamen quando res jurata est levis, supposito animo adimplendi quando juratum est, videtur quod non adimpletio est tantum veniale. Ita D. Thom. 2. 2. quæst. 110. art. 3. ad 5. ubi ait non esse mendacium, sed infidelitatem, quæ in re levi est veniale. Sed expresse sic docent Suar. tom. 2. de Relig. de juram. lib. 3. cap. 16. Navar. cap. 12. num. 10. et cap. 18. num. 7. Sylv. v. *Juramentum* 4. quæst. 1. Soto 8. Just. quæst. 1. art. 7. dub. 1. Assor. tom. 1. lib. 5. cap. 27. quæst. 2.

Quantum ad perjurium (l) promissorium vel obligatorium, dico quod potest esse quadruplex, scilicet, dolosum, incautum, coactum, et carens istis tribus conditionibus indebitis. 10.

Quadruplex est perjurium promissorium.

Dolosum est, quando jurans (m) aliquid esse factum in ipso actu jurandi intendit oppositum, et non intendit se obligare ad illud quod

juratur; et talis in ipso actu jurandi peccat mortaliter, quia adducit Deum tanquam testem sui propositi de aliquo implendo, cum tamen intendat oppositum. Tamen post illud juramentum non remanet obligatus, quia in obligationibus privatis nullus obligatur, non intendens se obligare. Nec sequitur quod talis ex peccato suo reportet commodum, quia si non jurasset dolose, esset obligatus, quia nullum commodum est reportare peccatum mortale, quod non reportaret, si non jurasset dolose, licet teneretur implere juramentum, quæ tamen tentio non est ita damnosa, sicut peccatum mortale, quod incurritur in jurando dolose.

Juramentum dolosum non obligat.

11. Juramentum incautum (n) potest esse duplex, vel quia transit super materiam omnino illicitam, ut cum quis jurat se occisurum, vel adulteraturum; et tale juramentum non obligat jurantem ad impletionem sui juramenti, ita quod post juramentum debeat illum actum implere. Tamen quando juravit, si non habuit intentionem implendi illud, peccavit mortaliter, quia adduxit Deum in testimonium falsi. Si etiam habuit talem intentionem, peccavit mortaliter, quia velle peccare mortaliter est peccare mortaliter; talis igitur in ipso actu jurandi omni modo peccat mortaliter. Post juramentum tamen debet illum actum non implere, quia non debet addere peccatum peccato: non enim, quia juravit illicite, fit sibi licitum, quod prius fuit illicitum.

Juramentum incautum duplex.

Velle peccare mortaliter est mortale peccatum.

Alio modo est juramentum incautum (o), quod transit super aliquam materiam, quæ de se esset licita, sed non est materia juramenti licita, ut cum aliquis abjurat opera perfectionis, in hoc enim ponit obicem motioni Spiritus sancti; unde tale juramentum servare, vergit in pejorem exitum, et ideo post actum non est servandum; quod juratur, licet enim absolute liceat non facere opera perfectionis; non tamen licet habere fixum *velle* nunquam faciendi opera perfectionis, quia hoc est habere *velle fixum* contra motionem Spiritus sancti. In his igitur duobus juramentis, scilicet doloso et incauto, duobus modis prædictis, patet quod jurans non manet obligatus ad implendum quod juratur post juramentum, sed in actu jurandi peccat mortaliter.

Posset poni aliud juramentum incautum (p), ut quando aliquis jurat se facturum, quod non potest facere, licet, cum jurat, putet se posse illud facere. Et de hoc judicandum est, sicut dictum est in articulo de juramento in communi, quia si possit in futurum, tenetur; si non possit, excusatur in favorem.

De juramento coacto (q), coactione quæ potest cadere in constantem virum, sunt opiniones, quære.

Juramentum promissorium; (r) carens istis tribus conditionibus, dolo, incautela et coactione, obligat jurantem ad nunquam habendum oppositam voluntatem ei, quod juravit, et licet differat implere illud propter circumstantias, propter quas videtur rationabiliter differendum, non peccat; sed tunc est primo perjurus, quando habet voluntatem non implendi

illud quod juravit, quia tunc vult Deum primo fuisse testem falsi.

Ad primum argumentum (s) patet in turpi voto, mutans decretum; in jurando tamen peccavit mortaliter.

Ad aliud dico (t) quod, cæteris paribus, maximum juramentum est jurare *per Deum*, quia per nihil aliud licite juratur, nisi inquantum in eo speciali modo habitat Deus, vel est, puta, *per Evangelium*, quia in eo specialiter relucet Deus; *per cœlum*, quia ibi speciali modo habitat Deus; *per Ecclesiam*, quia ibi speciali modo colitur Deus. Consuetudo tamen rationabilis hoc exigit, ut quædam juramenta fiant cum majori solemnitate quam alia, et de factis cum solemnitate præsumitur quod nunquam fiant sine deliberatione. Statuit igitur Ecclesia ad terrorem, ut per hujusmodi non juretur, nisi solemniter tantum, et per consequens deliberate, et ubi veritas simpliciter est communiter asserenda; per Deum autem juratur communiter et leviter, et frequenter, sine deliberatione.

Dico tamen, quod, cæteris paribus, gravissimum est jurare *per Deum*, sed posita indeliberatione ex illa parte, et plena deliberatione ex alia parte, qualis habetur, quando juratur super Evangelium, ponitur hoc esse peccatum mortale, non solum propter irreverentiam illius per quod juratur, sed propter deliberationem, quæ ponitur hîc et non ibi. Et si quæratur, quare igitur perjurans per Evangelia est infamis; jurans per Deum non est infamis? Respondeo, infamatio non sequitur semper qualitatem culpæ, sed crimen publicum; statutum est autem quod juramentum publicum, et cum deliberatione est, quando juratur super Evangelia, et ideo transgressor talis juramenti præsumitur tanquam violator fidei, et ideo rationabiliter habetur infamis; non sic autem potest præsumi de aliquo leviter perjurante per Deum.

Ad ultimum, patet quomodo juramentum promissorium obligat, et quod non ad implendum actum juramenti.

COMMENTARIUS.

(l) *Quantum ad perjurium promissorium.* Deinceps ad finem quæstionis agit de variis speciebus juramenti promissorii, de quibus exacta cognitio valde conducit ad resolutionem multorum casuum, qui in praxim quotidie veniunt, in ordine ad quod dividit juramentum, ut sic, in quatuor species; quæ divisio est satis vulgaris, et comprehendit omnes species juramenti promissorii, de quibus esse potest aliqua specialis difficultas. 95.

96. Quid est juramentum, dolosum, de quo Doctor?

(m) *Dolosum est quando jurans.* Hîc agit de prima specie juramenti promissorii, quam bene explicat esse juramentum, quo aliquis promittit se facturum, quod tamen tum non proponit facere, sed potius proponit non facere, ita communiter explicatur; et si quis explicationem negaret, tantum excitaret quæstionem de nomine, in qua etiam haberet pejorem partem, quia negaret acceptionem communem nominis. Adverte tamen esse aliam

Datur alia species juramenti dolosi. speciem juramenti dolosi, quo scilicet quis juraret verbis æquivocis aliquid facere, in alio tamen sensu, quam intelligeretur ab iis quibus juraret. De qua specie Doctor non agit, sed de prima, de cujus obligatione non est levis controversia inter Doctores ; pro cujus decisione sequentes proponam assertiones, et postea agam de secunda specie *num.* 110.

97. Assertio 1. Jurans dolose, hoc est, sine animo adimplendi, peccat mortaliter.

Dico primo adesse semper obligationem mortalis peccati ad non proferendum hujusmodi juramentum cum deliberatione, ita ut quicumque sic deliberate jurat, eo ipso peccet mortaliter. Ita Doctor hìc et communiter cæteri Doctores, quos citat, et sequitur Sanchez *lib.* 3. *cap.* 4. *num.* 16. Et ratio est evidens, quia sic jurans confirmat mendacium juramento, non minus quam qui jurat assertorie aliquid falsum ; ergo non minus peccabit, quam sic jurans assertorie falsum peccat mortaliter, ex dictis, sive mendacium sit perniciosum, sive officiosum, sive jocosum ; ergo et jurans hoc modo dolose. Probatur antecedens, quia jurat se habere animum faciendi quod promittit, et tamen talem non habet ; ergo confirmat juramento hanc assertionem falsam, habeo animum rem faciendi.

Probatio. Peccat jurans se facturum aliquid, et cum animo non faciendi, et cum animo dubio faciendi.

Imo non solum peccat jurans se facturum aliquid, quando habet animum id non faciendi, sed et quando nec habet animum sic faciendi, nec non faciendi, propter rationem jam dictam, quia in utroque casu jurat falsum, et etiam cum habet animum tantum dubium id faciendi, quia absolute significat animum determinatum, et non dubium ; unde si dubium tantum habeat, jurat falsum.

98. Posset autem dubitari, an si haberet animum probabiliter id faciendi, licet non haberet animum certum, an tum peccaret jurando se rem facturum ? Sotus *lib.* 8. *de Just. quæst.* 1. *art.* 7. et Sanchez *supra num.* 17. aiunt peccare, nisi habeatur animus certus. Intelligunt autem sine dubio de certitudine morali, non physica, quia alias nunquam posset quis jurare se facturum aliquid, cum nunquam, saltem absque revelatione a Deo facta, posset habere quis certitudinem physicam de re illa facienda, ut est clarum. Sed nec certitudinem etiam moralem positivam et formalem sic jurantes debent habere, quia etiam vix talem possunt habere de re aliqua futura a se facienda, neque enim credo aliquem esse proprie moraliter certum quod sit victurus, ut rem illam faciat.

An p[...] cum a[...] tant[...] prob[...] facie[...]

Non [...] juran[...] anim[...] to p[...] mod[...] neg[...] cer[...]

9[...] Potius ergo intelligendam puto prædictorum Auctorum sententiam de certitudine negativa, ita scilicet, ut qui jurat se aliquid facturum, non habeat aliquem timorem rationabilem de opposito, fundatum in probabilibus aliquibus conjecturis, desumptis ex principiis ordinariis, verbi gratia, si aliquis juraret se soluturum aliquam summam pecuniariam certo tempore, cum videret se id facere non posse, nisi dependenter a bona et felice messe, et consideraret communiter, aut valde sæpe contingere ut messis non sit tam bona eo loci, merito timere posset de adimplendo promisso, et timor esset rationabiliter fundatus, atque adeo peccaret, absolute jurando se facturum talem solutionem. At si non videret aliam difficultatem in solutione præter aliquam extraordinariam tempestatem, quæ quamvis aliquando, non tamen nisi rarissime advenire solet ; licet tum

posset aliquo modo timere, tamen credo quod posset absolute promittere, quia impedimenta extraordinaria non debent impedire actiones ordinarias, et ex natura rei moraliter subintelliguntur promissiones ordinariæ fieri cum subordinatione semper ad impedimenta extraordinaria, ita ut omnes intelligere debeant quod non velit obligare se, nisi ex hypothesi quod non superveniant hujusmodi impedimenta.

Et ex hoc potest dari aliqua regula ad propositum deserviens, nempe quod talis debet esse firmitas et certitudo animi promissum implendi, qualem communiter solent homines prudentes intelligere. Unde quia in aliquibus promissis solet intelligi major certitudo, in aliquibus minor, prout fert natura promissi, proinde non eadem semper certitudo requiritur. Ratio autem hujus regulæ fundatur in significatione promissionis; nam eatenus promissio debet esse talis, quatenus ex natura verborum, quibus exprimitur, et circumstantiis, intelligitur se ad hoc vel illud extendere, præsertim nisi promittens habeat interne determinatum animum obligandi se ad magis quam verba præferunt. Ergo si ex natura verborum et circumstantiarum, non intelligitur quod promittens debeat habere animum omnino certum, non debebit habere talem animum; sed sufficit quod haberet talem animum, qualem verba et circumstantiæ denotant ex communi modo intelligendi.

Totum hoc confirmari potest per doctrinam *supra num.* 74. traditam de certitudine, quam aliquis debet habere de re jurata assertorie; non enim eamdem semper in omni juramento debet habere certitudinem, sed aliquando majorem, aliquando minorem, juxta quod communiter solent juramenta intelligi; ergo idem etiam in proposito a paritate rationis dicendum

Dico secundo, qui jurat se quidpiam facturum sine animo obligandi se per juramentum, licet peccet mortaliter, non tamen obligatur postea ad illud faciendum in foro conscientiæ. Hanc tenet expresse Doctor *hic*, et D. Bonavent. Gabr. Richard. *ibidem*. Sylvester *Jurament.* 4. quæst. 7. Ang. *Juram.* 5. *num.* 9. et Abbas in cap. *Verum*, *de voto*, Joan. Andreas cap. *Verum*, *eodem*, Medina *C. de confessione*, Guttier. *de Juram. part.* I. *cap.* 57. contra Suarez *lib.* 2. *de Juram. cap.* 7. *num.* 11. Cajetan. 2. 2. *quæst.* 89. *art.* 7. et Sotum *supra*. Suarez citat etiam pro sua opinione S. Thomam 2. 2. *quæst.* 89. *art.* 7. *ad* 3. *et quartum*, qui tamen non favet; nam licet *ad* 3. dicat juramentum coactum obligare absolute, non tamen propterea sequitur quod id intellexerit, quando non adesset animus obligandi, sed potius intelligendus est, quando adesset talis animus, quia tum proprie et simpliciter quis jurat. Deinde sufficiebat intento ejus quod aliquod juramentum coactum obligaret; ergo quando id dicit, non debet intelligi de omni juramento coacto, nisi sit eadem ratio de omni tali juramento. Minus autem favet Suario quod dicit S. Thom. *ad* 4. nempe, obligari jurantem aliquando ad jurandum conformiter ad mentem ejus, cui jurat; nam hoc solum arguit quod ipse peccet, nisi juret sic, non vero quod si juret aliter cum intentione non se obligandi, obligetur ad adimplendum promissum in sensu ipsius, cui jurat.

101. Assertio 2. Jurans sine animo obligandi se, peccat mortaliter, sed non tenetur postea in conscientia adimplere promissum. Auctores pro. Auctores contra. S. Thomas non favet adversariis.

102. Probatio conclusionis ex Doctore.

Probatur nostra conclusio ratione Doctoris, quia nemo potest moraliter obligari per ullam actionem suam ad aliquid faciendum, nisi existimet se per illam obligari, aut saltem si existimet se non obligari : sed qui jurat animo non obligandi se per juramentum, existimat se per juramentum non obligari ; ergo sic jurando non potest obligari. Probatur major, quia si quis juraret falsum, existimando probabiliter aut invincibiliter, quod non obligaretur sub mortali ad non confirmandum falsum juramento, non peccaret ; et si quis juraret se aliquid facturum, existimando quod si id non faceret solum peccaret venialiter, non peccaret nisi venialiter, id non faciendo ; ergo si quis juraret se facturum aliquid, existimando quod per tale juramentum nullo modo obligaretur, non posset obligare ad illud faciendum per tale juramentum. Consequentia patet a paritate rationis. Probatur etiam minor rationis præmissæ, quia implicat, ut quis juret animo non obligandi se, si putat se obligari per ipsum juramentum, nam tum haberet et non haberet animum obligandi se ; non haberet enim ex hypothesi ; haberet autem, quia haberet animum jurandi juramento, quo sciret se obligari.

103. Probatio 2. aliorum.

Probatur secundo conclusio, quia qui juraret se accipere aliquam in matrimonium sine animo sic accipiendi, non acciperet vere in matrimonium, et qui juraret se vovere sine animo vovendi, non voveret ; ergo qui, juraret quod obligaret se ad aliquid faciendum, quando revera non haberet animum obligandi se, non obligaretur.

Hac probatione utitur S. Bonavent. et alii, sed non credo eam sufficere, nam aliud est jurare quod aliquis faciet aliquid, aliud vero jurare quod facit illud. In primo enim juramento assumptio divini Testimonii est supra animum faciendi, non solum pro tempore quo profertur juramentum, sed etiam pro tempore adimplendi ejus. Unde posset quis existimare quod ex suppositione juramenti maneat obligatio ejus adimplendi ; at in secundo juramento non est alia obligatio, quam ut res jurata fiat pro tempore pro quo fit juramentum. Et hæc differentia oritur ex diversitate juramenti promissorii et assertorii ; unde si non sit res quæ juratur juramento assertorio, peccatur quidem, sed non manet obligatio ulterior. Ex quo patet quod si aliquis jurat se accipere in matrimonium, aut in sponsam, habeat quidem obligationem id faciendi cum jurat, et si non facit, tum peccabit quidem mortaliter ; sed non obligatur ulterius, quia non obligavit, sc. nisi pro illo tempore.

Sed clarius adhuc impugnari potest prædicta ratio, quia aliud est vovere, et in matrimonium ducere, et aliud jurare facere ; nam ducere in matrimonium, et vovere est objectum juramenti, quo aliquis id jurat, ut patet ; sed secundum adversarios, non esset aliud obligari ad aliquid faciendum, quam jurare id facere. Unde quamvis jurans se vovere, aut in matrimonium ducere, non propterea necessario duceret aut voveret, non sequitur quod jurans facere aliquid, non propterea obligaretur id facere.

Dices, qui juraret quod obligaret se ad aliquid faciendum, haberet obligationem faciendi pro objecto ; ergo

idem esset de illo atque de eo qui juraret se vovere.

Respondeo concedendo totum, sed non loquimur in præsenti de eo qui sic jurat, sed de eo qui jurat aliquid facere ; in hujusmodi autem casu objectum juramenti non est obligatio rem faciendi, sed potius ipsa res facienda.

Probari posset conclusio alio modo simili, qui diceret : Voveo me recitaturum rosarium, sine animo tamen vovendi ; et qui diceret : Accipio te in uxorem, sine animo sic accipiendi ; nec voveret vere, nec duceret vere, nec haberet ullam obligationem post transacta illa verba ; ergo similiter qui juraret se aliquid facturum sine animo id faciendi, non habet post obligationem. Sed hæc etiam probatio vix sufficere potest, nam obligatio sequens ex voto et ex matrimonio, sequitur ex voto vero, et matrimonio vero ; unde cum in casu probationis non sit votum vere factum, nec matrimonium vere initum, sequitur non manere ullam obligationem post illa verba. At in casu conclusionis supponitur esse verum juramentum, et adversarii existimant ex juramento vero de futuro sequi obligationem ; ergo non est idem dicendum in casu juramenti, et in casu hujus probationis.

Dices, ergo saltem quemadmodum non maneret obligatio post illa verba, *voveo*, aut *duco in uxorem*, quando non adesset animus conformis, similiter quando aliquis juraret sine animo jurandi, non maneret obligatio pro futuro. Suarez quidem *supra* fateretur hoc totum ; nam *num.* 2. expresse ait ad obligationem, quæ per se sequitur ex juramento, requiri ut aliquis habeat animum jurandi, et non sufficere quod dicat, *ego juro*, aut *per Deum ita est*.

Verum existimo quod ad obligatio- 106.
nem juramenti, sive assertorii, sive promissorii, sufficiat dicere illa verba, et habere animum illa dicendi significative ex deliberatione ; et ratio est, quia obligatio juramenti oritur ex eo quod adducatur Deus in testimonium veritatis præsentis, si sit juramentum assertorium, et veritatis præsentis ac futuræ, si sit promissorium ; at qui significative dicit : *Per Deum Petrus est domi*, aut *per Deum ego scribam cras*, adducit Deum in testimonium illarum veritatum ; ergo sine ullo alio animo, præter animum dicendi illa verba significative, est obligatus omni obligatione, quæ necessario sequitur ex juramento.

Rejicitur. Ad obligationem juramenti sufficit dicere verba juramenti significative.

Confirmatur, quia dicens illa verba libere et deliberate pejerat, si Petrus non sit domi, aut si non habeat animum cras scribendi ; sed hoc esset falsum, nisi tum vere juraret, ergo tum vere jurat sine ullo alio animo, et consequenter remanet omnis obligatio, quæ oritur ex vero juramento.

Ex quo patet primo ad fundamentum Suarii, quod scilicet non sit verum juramentum cum proferuntur illa verba sine animo jurandi ; nam, ut dixi, falsum est requiri alium jurandi animum, quam eum, qui requiritur ut illa verba significative proferantur. Et sane alias nullus esset usus juramenti, nec aliquis deberet juranti aliquam fidem præstare specialem.

Patet secundo, negandam esse paritatem replicæ, quia per illa verba, *voveo*, et *duco*, non vovetur, nec ducitur formaliter, sed significatur votum et ductio, ut ita dicam ; at

Vera responsio ad replicam præmissam.

per illa verba, *Per Deum*, vere juratur, quia juramentum nihil aliud est quam adductio Dei in testimonium dicti, ut patet ex dictis. Quod si per illa verba, *voveo* et *duco* voveretur et duceretur formaliter, curreret paritas in utroque casu.

107. Sistendum in prima probatione. Advertentia ad ejus intellectionem. Varie potest quis jurare se aliquid facturum. 1. Modus Habens animum jurandi, et incurrendi omnem obligationem ex natura rei sequentem, sine ullo alio animo obligatur ad adimpletionem.

Itaque persistendum existimo in prima probatione, quæ ut melius intelligatur, advertendum, posse aliquem jurare se facturum aliquid multis modis. Primo, habendo verum animum jurandi et incurrendi omnem obligationem, quæ sequitur ex natura rei ad juramentum, non vero habendo ullum alium particularem animum obligandi se, et in hoc sensu non intelligo conclusionem, neque probatur prædicta probatione nostra. Et fortassis in hoc sensu Suarez vult jurantem ex vi ipsiusmet juramenti obligari, quod ego ultro concedo.

2. Modus.

Alio modo, potest aliquis jurare habendo animum obligandi se per juramentum ad dicendum veritatem pro tempore pro quo jurat, sed non habendo animum incurrendi per juramentum obligationem aliquam pro tempore futuro, nec etiam habendo animum ullo alio modo obligandi pro illo tempore futuro ; et in hoc sensu dicimus in conclusione quod jurans peccet quidem mortaliter jurando, sed non obligetur tamen in foro interno ad adimpletionem ejus.

Dico autem *in foro interno*, quia aliud est de foro externo, in quo incurreret obligationem, quia præsumeretur ex juramento, animus obligandi, qui per juramentum significatur ex communi acceptione hominum, qui exigunt juramentum, non solum ut obligetur quis ad dicendum veritatem, sed etiam ad adimpletionem promissi.

Et per hæc patet ad fundamenta Suarii. Principale est, quod licet sit in potestate hominis non jurare, non tamen sit in potestate ipsius, si juret, non obligari omni obligatione, quæ necessario sequitur ad juramentum promissorium ; ergo non potest jurans non sic obligari.

Respondetur, distinguendo majorem, si non putet, sive probabiliter, sive ex ignorantia illam obligationem non necessario sequi ad juramentum, concedo ; si putet, vel ignoret, nego majorem. Similiter distinguo minorem ; si putet illam non sequi, nego minorem ; si non putet, transeat minor, et nego consequentiam. Cætera fundamenta in re cum hoc coincidunt, aut ad hoc sequuntur, unde ex solutione hujus ruunt, nec est opus expresse proponere aut solvere illa.

Dices, qui comburit segetes alterius, putans se non obligatum iri ad restitutionem, adhuc tenetur restituere, quia ad illum actum ex natura rei sequitur obligatio illa ; ergo quandoquidem ex natura rei sequitur obligatio adimplendi promissi ad juramentum, quamvis quis putet se non obligari ad adimpletionem, obligabitur tamen.

Respondeo, distinguendo antecedens, quia ad illum actum combustionis sequitur obligatio, quatenus physice procedit independenter ab ulla moralitate, concedo antecedens, quia ad illum actum, ut moraliter procedit, sequitur illa obligatio, nego antecedens, nam quamvis non adverteret se comburere istas segetes, teneretur ad illam restitutionem ; nego autem consequentiam, quia

obligatio orta ex juramento conjungitur cum ipso, quatenus moraliter procedit. Unde certum est quod si quis putaret se juramento non obligari, nisi sub peccato veniali ad dicendam veritatem, is non peccaret mortaliter non dicendo veritatem, sed tantum venialiter, nisi ignorantia esset vincibilis.

Posset alio modo responderi, distinguendo idem antecedens ; obligaretur, quia obligatio illa sequitur actum combustionis in aliquibus tantum casibus, nego antecedens, quia sequitur in omni casu, concedo, et nego consequentiam, quia obligatio adimplendi promissi non sequitur in omni casu ad juramentum.

Si autem quæratur, cur restitutionis obligatio sequitur in omni casu ad combustionem segetis alienæ, obligatio vero adimplendi promissi non sequitur ad juramentum ex vi juramenti in omni casu ?

Respondeo, quia in omni casu per combustionem segetis alienæ quomodocumque fiat, fit nocumentum proximo, et quidem positivum, debemus autem resarcire omne tale detrimentum, quomodocumque id inferimus, nisi juste id inferamus, sed per non adimpletionem promissi jurati non sequitur detrimentum illatum proximo contra justitiam, ut patet, et si sequeretur, teneretur quis adimplere promissum, at non obligatione juramenti, sed ex obligatione justitiæ, de qua obligatione hic non agimus.

Hæc sufficiunt quoad doctrinam Doctoris de juramento doloso, de quo ipse egit ; sed addendum est aliquid de juramento doloso in alio sensu supra insinuato *num.* 96. in quo sensu agunt de ipso Doctores, quatenus scilicet dicitur juramentum dolosum, quo aliquis jurat cum intentione etiam obligandi se ad id quod verbis promittit cum juramento ; sed capit tamen verba in alio sensu, quam ab aliis quibus promittit, accipiuntur, ut si juraret per verba æquivoca, dicendo, verbi gratia, juro quod Petrus non est domi, intelligendo quod non comedit domi, cum putaret alios intellecturos quod non existeret domi.

Advertenda ad resolutionem. Variis modis potest quis jurare æquivoce.

Ut autem de hoc juramento doloso quid tenendum sit resolvatur, advertendum est, quod multipliciter posset quis uti hujusmodi juramento. Primo, non advertendo ad æquivocam significationem, sed ad illum unum sensum, in quo ipse jurat, et vere. Secundo, advertendo ad significationem æquivocam, et intendendo sensum verum, in quo advertit alios non intellecturos juramentum, non vero sensum falsum, in quo videt illos intellecturos ipsum.

Tertio, non intendendo sensum, quem absolute præ se ferunt verba, sed cum limitatione aliqua, quam non significat externe, sed habet tamen interne in animo suo, ut si jurat se daturum librum, intelligat vero interne si talis conditio ponatur, ut si pater det consensum.

III. Jurans æquivoce in sensu vero non advertens alios intellecturos in sensu falso, nec peccat nec pejerat. Posset tamen teneri quandoque ad adimpletionem in sensu ab aliis intellecto.

Si quis utatur juramento doloso primo modo, certum est quod quamvis juramentum esset in alio sensu, in quo intelligeretur ab aliis falsum, ipse tamen non peccaret, quia non intendebat, nec advertit illum sensum, nec consequenter adduxit libere et deliberate Deum in testimonium falsi. Hoc tamen non obstante, quando juramentum hujusmodi esset promissorium, posset teneri ad adimpletionem ejus, saltem in foro externo, si

sensus verborum, in quo intelligebantur ab aliis, esset magis communis et ordinarius. Quod si uterque sensus esset æque communis, nisi is cui fieret promissio perderet aliquid ex hoc quod intellexit illa in altero sensu, quem non intendit jurans, credo jurantem nec in externo, nec in interno foro obligari ad adimpletionem, quia non potest ostendi ex quo capite, vel ex qua virtute obligaretur. Et idem fero judicium, si sensus ipsius esset minus usitatus in tali casu, loquendo de obligatione fori interni, quamvis in foro externo per quascumque leges cogentes ad adimpletionem promissi jurati, possit cogi ad adimpletionem promissi in sensu magis communi, quia posset rationabiliter prætendi quod ipse in tali jurabat, licet ipsemet id negaret.

112. *Quod si is cui juratur incurrat detrimentum si non observetur juramentum in ejus sensu.*

Quod si is cui promittebatur aliquid cum hujusmodi juramento incurrit aliquod detrimentum, propter juramentum intellectum in alio sensu ab eo, quem intendit jurans, nisi jurans in illo sensu observet promissum; interrogo an jurans observando promissum in eo sensu incurrit aliud detrimentum, an non incurrit? Si non incurrit, tum debet ex æquitate et decentia observare promissum in illo sensu sed non tenebitur ex vi juramenti præcise, sed potius ex eo quod aliquo modo dedit causam detrimento alterius, et quod ex charitate videatur impedire debere illud detrimentum, cum possit commode; non credo vero ullo modo quod teneatur ex justitia, saltem in foro interno. Si autem observando in eo sensu juramentum, jurans incurrit detrimentum, tum vel est æquale, vel magis, vel minus quam detrimentum, quod ex non adimpletione ejus incurreret is, cui juramentum præstitum erat; et tum quia, ut dixi, obligatio impediendi detrimenti proximo sic incursi, non est ex justitia, sed ex charitate aut decentia quadam, solum tenebitur ad incurrendum illud detrimentum, quo modo tenemur exponere nos periculo propter proximum, nisi quod hìc videatur esse aliqua ratio particularis, ex eo scilicet quod jurans aliquo modo concurrerit ad detrimentum illud proximi. Bonum esset in hac re consilium sancti Bonaventuræ, nimirum, referendi rem ad arbitrium boni viri. Hæc sufficiant quoad primum modum, et juxta ea intelligo doctrinam ejusdem D. Bonaventuræ hìc *quæst.* 1. *art.* 3. § *Ad illud vero quod quæritur.* Con S. v

Quoad secundum modum juramenti dolosi, quando quis scilicet cognosceret verba intelligenda in sensu in quo ipse non vellet promittere, nec observare promissum.

Dico primo, quoties quis posset licite amphibologice loqui, si adsit sufficiens causa jurandi, non peccat jurando sic, nec tenebitur observare promissum, nisi in alio sensu. Hanc assertionem tenet Suarez *lib.* 2. *de Juram. cap.* 8. Cajetan. *quæst.* 89. *art.* 7. Soto *supra.* Abbas *in cap. Veniens*, Tabiena v. Jurare *num.* 14. Navar. *cap.* 12. et alii Auctores communiter. Pro ea citat Suarez S. Thomam *quæst.* 89. quia dicit quod jurans non tenetur ad juramentum in sensu ejus, cui fit juramentum, quando est diversus a suo, sed in suo proprie, si absque dolo sic juret, id est, (inquit Suarez) ex prudenti astutia. Verum doctrina sancti Thomæ ibi proposita valde parum favet huic sententiæ, nam bene potest

quis jurare in sensu diverso ab eo quo intelligitur absque dolo, quamvis non juret amphibologice, neque utatur prudenti astutia, ut patet ex dictis in primo sensu, quo aliquis jurare possit in sensu diverso ab eo quo esset intelligendus. Unde non solum gratis, sed valde coacte explicat Suarez illud *absque dolo*, sic, ut sensus sit, cum prudenti astutia, nec satis video quid poterat persuadere talem explicationem Suario.

ex- at . S. am.

4.

itio ii.

Probat Suarez assertionem, primo ex Gregorio 26. *Moralium cap.* 7. qui etiam citatur 22. *quæst.* 5. *cap. Humanæ aures*, dicente : *Humanæ aures verba nostra talia judicant, qualia foris sonant ; divina vero judicia, talia ea audiunt, qualia ex intimis proferuntur.* Quibus in eodem cap. *Humanæ aures*, subjungitur : *Non debet aliquis verba considerare, sed voluntatem et intentionem, quia non debet intentio verbis servire, sed verba intentioni.*

tur.

Sed non sufficit per se hæc probatio, quia Gregorius nullo modo loquitur de casu nostro, sed potius de eo, in quo quis sine ullo dolo vel astutia loqueretur verum, licet intelligeretur ab aliis male, ut patet ex ipsomet contextu. Deinde quod additur in prædicto capite quæstionis quintæ, solum concludit quod quando constat de intentione, non debet quis considerare verba, nec intelligere loquentem aut jurantem secundum ipsamet verba, quando constat ipsi quod in alio sensu ea proferat ; hoc autem nihil facit ad propositum.

batio a a one.

Melius probatur ratione, quia sic jurans non jurat, nisi in sensu in quo potest legitime proferre amphibologiam, nec ex vi juramenti, nec ex vi fidelitatis. Nam si esset aliqua obligatio proferendi illa verba ambigua in sensu quo intelligerentur, non posset iis uti, etiam absque juramento, in alio sensu ; ergo non est talis obligatio in casu nostro, et consequenter juramentum non debet afficere verba in alio sensu, sed nulla obligatio oritur ex juramento, nisi in sensu in quo afficit verba ; ergo in nostro casu non obligabitur quis ad promissum complendum, nisi in sensu jurantis. An autem liceat unquam uti oratione amphibologica, patet ex dictis, in commentario distinctionis præcedentis.

Dico secundo, quoties non licet alicui æquivocare, aut uti oratione amphibologica, in sensu in quo non intelligitur ab iis quibus jurat, eum non solum peccare promittendo cum juramento, in sensu in quo cognoscit se non intelligendum, sed etiam obligari ad servandum promissum, in sensu in quo cognoscit se intelligi ab aliis. 115.

Assertio 2. Confirman amphibologiam juramento quando non potes ea uti, nisi in sens in quo ab aliis intelligitur, peccat et tenetur in eo sensu servare juramentum.

Hæc videtur mihi communior sententia, et quoad secundam partem est contra Suarez *supra*, qui tamen suam sententiam putat esse intentam a Scoto et aliis Auctoribus, cum quibus supra diximus, non obligari jurantem sine intentione obligandi se ad servanda promissa, cum tamen nihil minus cogitaverint, ut patet ; non solum quia nec verbum habent, quod ad hanc rem pertineat, sed etiam quia illi tenent expresse eos, qui jurant in suo casu, peccare mortaliter, peccato perjurii, cum sic jurant ; sed in casu Suarii non peccarent mortaliter jurando peccato perjurii, quia non confirmarent falsum juramento.

Probatur conclusio quoad primam partem, nempe quod quis peccaret sic 116.

Probatur 1. Pars.

jurando, quia peccaret quis utendo tali oratione ; ergo etiam peccaret adducendo Deum in testem talis locutionis. Probatur antecedens ex communi sententia, quam etiam tenet Suarez, et probavimus *dist. præcedenti,* quod non liceat uti oratione amphibologica absque rationabili causa. Probatur consequentia, quia est irreverentia Deo adducere ipsum in confirmationem locutionis peccaminosæ.

Probatio 2. partis. Si non observaretur juramentum in illo sensu exhiberetur irreverentia Deo.

Probatur conclusio quoad secundam partem, quia per se, qui sic jurat absque causa saltem, exhibet magnam irreverentiam Deo, nisi observet promissum in illo sensu ; omnes enim existimare possunt quod non observaverint promissum in sensu jurato. Fatetur quidem Suarez quod jurantes, hoc modo possent obligari ex justitia ad observandum promissum in sensu audientium, et etiam ratione scandali quod daretur, si non observaretur promissum. Sed hoc ipsum sufficit nobis, præsertim cum ista ratio scandali per se conjungatur cum non observatione promissionis supposito juramento.

Replica.

Dices, ex hac ratione non sequitur quod teneatur quis in foro interno observare promissum in sensu in quo intelligitur, quia non posset ex non observatione ejus in illo foro colligi quod inhonoraretur Deus.

Responsio. Prædicta probatio servit ad forum externum.

Respondeo, concedendo totum, quantum ad hanc rationem, quam adduxi ad probandum quod quis teneatur per se, et non per accidens ex vi juramenti observare promissum in sensu in quo prævidet se intelligi.

117.

Probatur quoad utrumque forum.

Probatur secundo conclusio, quoad eamdem secundam partem universaliter, nimirum quod obliget juramentum ad observantiam promissi, non solum in foro externo, sed etiam interno, quia quando non habet quis legitimam causam, verba debent intelligi in sensu in quo prævidentur intelligenda ab audientibus, et per illas circumstantias ac defectum occasionis eas intelligendi in alio sensu, sufficienter determinantur ad illum sensum ; ergo nisi adsit animus observandi promissum in illo sensu, juratur falsum, et præterea non minus manet obligatio observandi promissum, quam si non haberent verba illum alium sensum.

11[illegible] Confir[illegible]

Confirmatur, quia in tali casu verba non habent illum alium sensum, quotiescumque enim aliqua verba ex se æquivoca limitantur ad unum sensum, supposita limitatione, non habent ullum alium sensum. Et sane alias nunquam posset constare de sensu ullius propositionis aut orationis, in qua ullum verbum æquivocum reperiretur ; ergo perinde quis mentiretur, si iste sensus, ad quem determinarentur verba, non esset verus, ac si verba non haberent alium sensum, et præterea consequenter perinde quis obligaretur ad observandum promissum in illo sensu, ac si promitteret per verba non habentia alium sensum.

11[illegible] Prob[illegible] Alias [illegible] omnis [illegible]litas [illegible]menti [illegible]mis[illegible]

Probatur tertio, quia si non maneret obligatio observandi promissi in hoc sensu conclusionis, ubi non adesset causa, ob quam posset quis licite æquivocare, tolleretur utilitas omnis juramenti promissorii ; sed hoc est absurdissimum, ergo debet dici quod maneat ista obligatio. Minor et consequentia patent.

Probatur major, quia posset quis dubitare quod in omni juramento aliquis intenderet adimplere promissum in alio sensu, quam ipsemet intellige-

ret verba, et consequenter non posset esse securus ob juramentum, quod observaret promittens promissum in illo sensu ; sed in ordine ad securitatem solummodo exigitur juramentum, ergo nullus esset usus juramenti. Hæc probatio mihi est magni momenti ad probationem conclusionis, ut jacet ; sed multo majorem vim habet contra Suarium, qui existimat non solum posse hominem non observare promissum ex vi juramenti in sensu quo intelligerentur verba, quando haberent alium sensum, sed etiam in casu quo non haberent alium sensum ; sed jurans in mente adderet aliquam limitationem seu conditionem, quam non intelligerent illi, quibus fit juramentum ; habet, inquam, majorem vim hæc ratio contra ipsum, quia facilius posset quis cavere, ne deciperetur per verba æquivoca, advertendo scilicet ad omnem sensum, quem verba possent habere, quam si verba proferrentur cum aliqua limitatione mentali non expressa per verba.

Dices posse quem dubitare an promissio fieret in sensu quo ipse intelligeret, si liceret promittenti jurare in alio sensu, quando adesset debita causa, et tamen non negamus, supposita debita causa, posse quem promittere in alio sensu, quam intelligeretur ; nec dicimus propterea reddi juramentum promissorium inutile, ergo quamvis quis posset bene dubitare de sensu promissionis in sententia Suarii, adhuc liceret sic promittere, nec propterea juramentum esset inutile.

Respondeo, negando consequentiam, quia in priori casu haberet juramentum reddere securum, nisi adesset magna causa, ob quam cognitam ipsemet, cui fieret promissio, deberet esse contentus rationabiliter de sua deceptione, sed in casu nostro non esset securus ullo modo, nec ubi non adesset, nec ubi adesset talis causa, et sic juramentum esset omnino frustraneum.

Dices, juramentum habere hanc utilitatem, non obstante sententia adversarii, quod quis sciret non posse quem uti tali promissione cum juramento in alio sensu, quam intelligeretur sine peccato. Contra, quia secundum adversarium, non peccaret quis vi juramenti sic promittendo, licet peccaret ex alio capite, scilicet contra veracitatem, ad quam spectat non decipere alium, nec dare ipsi occasionem deceptionis per verba amphibologica absque causa ; ergo frustra adhiberetur juramentum. 121. Alia replica. Rejicitur 1.

Contra secundo, quia sufficeret ipsi quantum ad hoc exigere juramentum, quod haberet tum animum faciendæ rei promissæ, non exigendo juramentum vere promissorium, ex quo obligaretur ad animum talem habendum pro futuro, nam si juraret quod haberet animum faciendæ rei promissæ per verba æquivoca sine causa, æque peccaret ac si juraret se facturum rem per talia verba ; ergo non esset necessitas exigendi juramentum promissorium. Rejicitur 2.

Confirmatur, ideo non solum quis exigit, ut aliquis juret se habere animum faciendi aliquid, sed etiam ut juret quod sit istam rem simpliciter facturus, quia non solum vult esse securus de animo præsenti, sed etiam de obligatione habendi talem animum pro futuro. Sed non posset quis esse securus ullo modo de animo habendo

pro futuro, nisi quatenus esset securus quod jurans uteretur verbis in sensu in quo intelligeretur ; sic autem non esset securus ex vi juramenti, magis quam si non juraretur ; ergo frustraneum esset juramentum promissorium.

122. Responsio. Respondet Suarez *num.* 12. non magis reddi in sua doctrina juramentum frustraneum, quam sic redderetur in doctrina requirente intentionem jurandi, ad hoc ut obliget juramentum, quam doctrinam supponit se probasse *lib.* 1. *de Juram. cap.* 1. sed ibi id conatus est quidem probare, sed non probavit. Et sane existimo in utraque doctrina reddi omnino inutile juramentum promissorium et assertorium, nec futurum ut unquam aliquis juraret falso, nisi esset insipientissimus : nam quoties vellet asserere aliquid esse, quod non est, et promittere facere quod non vellet facere, nihil facilius esset ipsi, quam non habere intentionem jurandi, et tum licet peccaret decipiendo, non tamen pejeraret, nec peccaret consequenter contra religionis virtutem, secundum Suarium, quod mihi videtur satis absurdum et contra communem sensum.

Rejicitur.

123. Probatio ultima ex auctoritate. Probatur conclusio ultimo auctoritate sancti Isidori, quæ refertur cap. *Quacumque arte* 22. *quæst.* 5. dicentis : *Quacumque arte verborum quis juret, Deus tamen, qui conscientiæ testis est, ita hoc accipit, sicut ille, cui juratur, intelligit* ; ergo jurans tenetur observare juramentum in sensu in quo ab eo, cui fit juramentum, intelligitur, alias enim Deus non intelligeret in illo sensu verba juramenti.

Responsio Suarii. Respondet Suarez, illa verba intelligenda quoad effectum committendi culpam, non quoad obligationem aliquam inducendam ad observationem juramenti, in sensu ejus cui fieret.

Rejicitur. Contra primo, quia gratis sic explicantur ; secundo, quia juramentum tale non debet potius obligare ad culpam sic jurantem, quam etiam ad observationem sui ; ergo si primum facit, facit etiam secundum. Tertio, quia dicit expresse Deum intelligere verba juramenti in sensu in quo intelliguntur ab eo cui fit juramentum ; at intelliguntur ab eo cui fit juramentum sic, ut jurans per ea velit obligari obligatione juramenti ad promissum observandum in sensu illo ; ergo sic intelliguntur a Deo secundum S. Isidorum.

Objectio. Objicit primo Suarez caput *Humanæ aures* citatum supra. Sed si illud non probat præcedentem conclusionem, ut ibi diximus, multo minus sine dubio probabit oppositum hujus conclusionis.

Quod si etiam probaret præcedentem conclusionem, non tamen probaret oppositum hujus, magna enim est disparitas utriusque casus ; nec refert quod Gregorius loquatur universaliter, nam hoc non obstante merito posset et deberet restringi ad casum quo verba sine fraude aut dolo proferrentur.

Confirmatur, quia Gregorii verba denotant quod quis non peccaret proferendo talia verba in sensu suo, quamvis alii aliter intelligerent, at certum est quod in casu nostro, verba non possint proferri absque peccato ; ergo nullo modo comprehendit Gregorius casum nostrum.

Objectio. Objicies secundo, sine intentione jurandi juramentum non obligat ; sed qui jurat verbis amphibologicis in sensu diverso ab eo, quem conci-

piunt audientes, licet habeat intentionem obligandi se, non tamen ad faciendum quod intelligunt alii, sed ad faciendum quod ipsemet intelligit per illa verba, ut, verbi gratia, si promittat dare centum scuta, et intendat dare illa, si pater voluerit, tunc non intendit dare centum, nisi pater consenserit, quamvis alii absolute et simpliciter intelligerent promissionem sine ordine ad consensum patris ; ergo non obligatur sic jurans ad complendum promissum in sensu audientium.

Respondeo negando majorem, si loquaris de alia intentione distincta a voluntate proferendi juramentum ; et sane facilius esset concedere quod non obligaretur jurans verbis æquivocis in sensu audientium, quam quod non obligaretur jurans sine intentione jurandi, aut jurans cum mentali restrictione in sensu ipsorum verborum, quia, ut dixi, facilius quis cavere posset a deceptione verborum æquivocorum, quam a deceptione, quæ fieret mediante defectu intentionis, aut restrictione mentali ; unde Suarez per hanc objectionem probat incertum per incertius.

Et hinc patet quod obligetur jurans dolose tertio modo, hoc est, cum restrictione mentali, ad observandum promissum in sensu aliorum, quia revera id quod promittit est id quod significat per verba, et non id quod habet in mente ; et quia tolleretur magis usus juramenti per hunc modum jurandi quam per secundum, et si hic modus liceret, nunquam aliquis, nisi imprudentissimus, promitteret cum juramento aliquid falsum.

Advertendum autem hîc quod hæc resolutio sit vera, quando mentalis reservatio, cum qua juratur, non colligitur, aut colligi deberet sufficienter ex circumstantiis verborum ; quando enim sic colligeretur, perinde esset eam exprimere verbis, ac non exprimere. Ad quod intelligendum conducere possunt quæ diximus de mentali reservatione, *distinctione præcedenti*.

(n) *Juramentum incautum potest esse duplex*. Secunda species juramenti promissorii explicatur hîc, dividiturque in duo membra, nempe in illud quo quis juraret facere aliquod illicitum, ut si juraret interficere ; et in illud quo quis juraret facere, quod quidem secundum se licite fieri posset ; sed non debet tamen quis jurare illud facere, ut si quis juraret se non ingressurum Religionem. Ideo autem fortassis vocatur hujusmodi juramentum incautum, quia ut plurimum non profertur, nisi cum inadvertentia ad obligationem ejus, nam si quis adverteret se non obligari per tale juramentum, non conciperet ipsum, nisi esset imprudentissimus. 126.

De juramento incauto. Duæ species juramenti incauti.

Cur vocetur juramentum incautum.

Dicit ergo primo, juramentum incautum primæ speciei, hoc est, quo aliquis jurat se facturum illicitum, non obligare postea ad adimpletionem ; sed qui sic jurat peccat mortaliter, et si adimpleret illud postea, peccaret peccato novo.

Assertio I. Juramentum de re mala non obligat ad adimpletionem, sed sic jurans peccat.

Hanc conclusionem intelligo non solum de eo qui jurat facere quod esset illicitum mortaliter, hoc est, quod non posset fieri sine peccato mortali, sed etiam de eo qui jurat illicitum venialiter, quod scilicet non posset fieri absque peccato veniali ; et sic intellecta conclusio est communis, tractaturque per se a Suario *supra cap.* 14. *et* 15. Probatur autem

Intelligitur conclusio de illicito tam venialiter, quam mortaliter.

Probatur quod sic jurans peccet.

quantum ad hoc quod dicit eum qui sic jurat, peccare, quia vel habet animum implendi, vel non habet animum. Si habet, eo ipso peccat, quia habere animum male faciendi est peccatum, et deinde adducere Deum in confirmationem animi mali est magna ipsi irreverentia. Si animum talem non habet, tum adducit Deum in testimonium falsi, quod est perjurium manifestum. Addo autem ad hoc, quod insipientissime faceret aliquis, qui juraret sine animo implendi, supposita sententia Suarii supra rejecta, nimirum, quod ad juramentum requireretur animus jurandi. Nam quoties occurreret occasio jurandi malum, et nollet quis habere animum adimplendi, facile esset ipsi non habere animum jurandi, et sic non juraret, nec consequenter pejeraret, et sic tolli possunt omnia perjuria, quod videtur mihi satis ridiculum.

127.

Probatur quod non obliget tale juramentum auctoritate.

Probatur ulterius conclusio, quoad partem principalem de non obligatione implendi juramenti. Primo, ex Jure Canonico *cap. Quantum*, ubi universaliter dicitur juramentum de re illicita non esse observandum. Et ex cap. *si vero*, et cap. *Cum contingat, de jurejur.* ubi asseritur juramentum vergens in interitum salutis æternæ, non obligare ; tale autem juramentum est hoc, de quo agimus. Auctoritates Patrum videri possunt 22. *quæst.* 4. quia res est clara et absque controversia, non est necesse eas hic proponere.

Probatio a ratione.

Probatur eadem pars ratione Doctoris, quia non obligatur quis ad peccandum, nec debet unquam addere peccatum peccato ; sed facere illicitum est peccare ; ergo non potest quis obligari ad id faciendum ; et si posset, tum deberet addere peccatum peccato, quia deberet addere peccatum faciendi rem illicitam, peccato jurandi facere talem rem.

Re[...]

Dices, illud quod alias esset illicitum fieret licitum propter juramentum ; ergo adimplendo promissum de re illicita non peccaret quis. Contra, quia, ut optime Doctor, juramentum non potest habere illam vim ; absurdum enim est quod ex eo quod aliquis peccaret uno peccato, aliud peccatum esset ipsi licitum, et sane alias quotidie licite fieri possent homicidia, adulteria, imo et ipsa juramenta de rebus illicitis, et perjuria, quia posset quis jurare ea facere, ut licerent.

Reji[...]

Unu[...] ca[...] con[...] sum[...] pot[...] cei[...] alia[...] la si[...] ci[...]

Hinc sequitur quam absurde aliqui credunt promittentibus cum juramento illicita, nam cum non sint propterea obligati ad facienda illa magis, quam si non jurarent, talia juramenta sunt omnino inutilia, nec inducunt ullam credulitatem, nisi apud ignaros homines non scientes naturam talis juramenti. Unde valde consultum existimarem, ut prædicaretur et publicaretur hæc doctrina, inde enim fieret ut multi ab hujusmodi juramentis abstinerent, utpote non deservientibus ad credulitatem suis promissionibus conciliandam.

I[...] Abs[...] cre[...] prom[...] tibus[...] jura[...] illi[...]

Dices, ex suppositione quod quis jurat facere malum, tenetur habere animum malum faciendi illud malum ; ergo ex suppositione juramenti, potest aliquis obligari ad peccandum.

Re[...]

Suarez *supra cap.* 14. prolixe satis respondet ad hanc replicam, et summa doctrinæ ipsius in hoc videtur consistere, quod non obligetur quis ad habendum animum faciendi malum, quod jurat se facturum, nisi in ordine

Resp[...] Su[...]

ad vitandum majus malum. Unde quando majus malum esset habere talem animum, quam eum non habere, ut contingit in casu quo quis metu coactus juraret se negaturum fidem, non obligaretur ad habendum animum negandi finem.

tur. At hæc doctrina valde difficilis est, nam sine dubio obligatur quis semper ad non jurandum falsum in omni occasione, nec potest assignari ullus casus, in quo quis licite possit jurare falsum ; ergo in omni casu obligatur quis ad habendum animum conformem juramento, ita ut defectus talis animi sit ratio, ob quam quis peccet tali peccato particulari perjurii, quod nullo modo committeretur, si adesset talis animus.

Respondeo ergo aliter et brevius,
nsio distinguendo antecedens ; obligatur
i. quis ad habendum talem animum ex suppositione juramenti, ita ut defectus ejus sit ratio ob quam peccet tali particulari peccato, concedo ; ita ut debeat ipsum habere, et habendo ipsum non peccet, nego antecedens. Et similiter distinguo consequens, potest aliquis obligari ad peccandum, quatenus defectus peccati alicujus posset esse ratio cur aliud peccatum committeretur ex aliqua hypothesi, concedo ; ita ut committendo illud peccatum non peccaret, nego consequentiam, quia hoc implicat in adjecto, ut patet.

isio Respondeo secundo, negando antecedens, quia ex nulla suppositione tenetur aliquis facere malum, sed potius ex suppositione quod aliquis non habeat animum adimplendi, non debet quis jurare ; quod si velit jurare, non debet habere animum adimplendi mali, quamvis si eum non habuerit jurans, peccabit peccato distinctæ rationis ab eo quo peccaret, si talem animum haberet, nam habendo animum, non peccabit peccato perjurii, eum autem non habendo sic peccabit. Unde tota obligatio in hoc casu currit supra ipsum juramentum non habendum.

Objici potest contra conclusionem 130.
quoad hanc ultimam, quam probavimus, partem, illud Levit. 5. *Anima quæ juraverit, et protulerit labiis suis, ut vel male quid faceret, vel bene, et id ipsum juramento vel sermone affirmaverit, oblitaque postea intellexerit delictum suum, agat pœnitentiam de peccato suo ;* ergo est peccatum non implere juramentum, etiam de male faciendo præstitum. Objectio.

Respondeo, omissis variis expositionibus, negando consequentiam, quia tantum significatur in illis verbis quod sit pœnitendum de quocumque delicto, quod cognoscitur esse commissum circa quodcumque juramentum non impletum, sive de bene faciendo erat præstitum, sive de male faciendo. Ex hoc autem non sequitur quod esset delictum non observare juramentum de male faciendo, nam potest esse delictum aliud in juramento de re mala facienda, de quo esset pœnitendum, quod delictum non esset commissum in ipsomet juramento tali faciendo. Itaque sensus verus litteralis istius loci nihil aliud videtur esse, quam quod quis debeat dolere de delicto, quod commisit in non observando juramento facto de re licita, nam tale delictum solum solet contingere circa tale juramentum ; et quod debeat dolere de delicto, quod commisit in faciendo juramento de re illicita facienda, hoc autem non facit ad propositum. Responsio

131. Objectio 2. Objicitur prætcrea, filios Israel *Judicum ultimo*, observasse juramentum, quo juraverunt filias suas non dare in uxores filiis Benjamin, quod tamen juramentum fuit de re illicita. Item I. *Esdræ* 10. iidem filii Israel complevere juramentum, quo juraverunt projicere uxores alienigenas, quas duxerunt, cum filiis ex iis genitis, quod juramentum videtur esse contra jus naturale.

Responsio. Respondetur, vel juramenta illa fuisse de re licita, vel eos peccavisse illa adimplendo, vel certe, quod poterat optime fieri, excusandos illos esse a peccato tum in jurando, tum in juramento adimplendo, propter ignorantiam invincibilem, quam facile poterant habere ; quidquid horum dicatur, non obstat conclusioni. In rei autem veritate quid dicendum sit non spectat ad propositum, sed vel ad alias materias, vel ad expositionem litteralem illorum locorum.

132. Objectio 3. Objicies tertio, *in cap. Quidam § Illi vero*, dicuntur quidam absolvendi esse ab observatione juramenti illiciti ; sed non essent sic absolvendi, nisi maneret obligatio adimplendi talis juramenti ; ergo.

Responsio. Respondeo, distinguendo majorem absolvendi propria absolutione, qua liberarentur ab obligatione adimplendi promissi, nego majorem ; absolvendi absolutione impropria, qua declararentur non esse obligati, transeat major ; et similiter distinguo minorem, non essent absolvendi primo modo, concedo minorem, secundo modo, nego minorem et consequentiam. Posset etiam dici quod essent absolvendi ad cautelam in casu quo ipsi aliquo modo dubitarent de obligatione, ex eo scilicet quod non adeo constaret quod juramentum præstitum fuerit de re illicita universaliter.

Objicit Suarez ultimo Chrysostomum *homil.* 14. *ad populum Antiochenum*, quasi ibi doceret esse peccatum impedire alterum, ne juramentum servet, etiamsi fiat de re mala. Et respondet ipsemet, quasi concedendo quod illam doctrinam habeat Chrysostomus, si verba spectes, sed quod aliud tamen intendat. Respon[sio] Suar[ez].

Verum multo melius respondetur in tota illa homilia Chrysostomum nec insinuare quidem quod sit malum impedire ne quis observet juramentum de re mala factum, quando sciretur esse de re mala, nec exempla ipsius id suadent, ut bene examinanti verba, et discursum ejus facile constare potest ; et ego hic ostenderem, nisi longum esset singulas partes satis longæ homiliæ ponderare. Meli[or] respon[sio].

Ex dictis hactenus de hoc genere juramenti incauti, sequitur expresse quod si quis juret se facturum aliquid, quod est prohibitum per legem divinam positivam, non obligare ad illud faciendum, sed obligationem legis divinæ præponendam esse omni obligationi juramenti ; absurdum enim esset quod juramentum tolleret obligationem positam a Deo. Unde ab omnibus reprobatur sententia Gratiani 22. *art.* 4. § *ultimo*, dicentis juramentum factum contra præceptum divinum, obligare, aliquando saltem. Juram[en]tum d[e re] prohib[ita] lege di[vina] posit[iva] non o[bli]gat.

Sed objicies pro Gratiano factum Josue *cap.* 9. *sui libri*, qui quod cum Principibus populi jurasset non interficere Gabaonitas, cum tamen ex præcepto Domini *Deuteron.* 7. deberet eos interficere, noluit eos interficere, ne pejeraret ; ergo censuit fuisse observandum juramentum factum de 133 Objec[tio] contra pro Gra[tia]no.

re illicita, saltem in casu quo fieret juramentum, quando ignoraretur res jurata esse illicita, ut tum contigit.

[...]sio. Respondetur, (omissis, brevitatis causa, multis expositionibus facti hujus, apud expositores, præsertim Lyranum et Abulensem videndis) negando illud juramentum fuisse de re illicita, quia non erat præceptum, ut interficerentur omnes, etiam qui absque bello traderent se ipsis, et conformarent se eorum legibus, aut saltem crederent in unum Deum cum ipsis, abjurata Idololatria. Unde cum Gabaonitæ id fecerunt, non erat præceptum, ut non iniretur cum ipsis pactum, aut ut interficerentur ; et hoc ipsum sufficienter colligitur ex facto Josue, qui alias non pepercisset ipsis, quamvis deessent aliæ congruentiæ id colligendi. Non est autem hîc curandum an debuerit necessario Josue observare illud juramentum propter fraudem Gabaonitarum, nam ad propositum sufficit quod observatio ejus non erat contra præceptum positivum Dei.

Quod si etiam revera fuisset contra præceptum illud, non propterea colligendum esset cum Gratiano, quod esset observandum juramentum contra præceptum divinum ; sed potius dicendum esset quod Josue peccaret, quam tenenda esset talis doctrina, sed nec id etiam necesse est dicere, quia facile excusari potest, propter ignorantiam, quia non est necesse quod cognosceret illam observantiam fuisse contra præceptum divinum, quamvis a parte rei esset contra illam. Et deinde posset Deus cum ipso dispensare in suo præcepto quoad illud factum, quæ dispensatio colligi posset intimata ipsi, ex eo quod id fecerit, si aliunde excusari non possit, nec dicendus esset peccare.

Objicies secundo, pro eodem Gratiano, qui post votum castitatis jurat alicui se accipere eam in uxorem, tenetur juramento, licet sit de re prohibita jure naturali ; transgressio enim voti est contra jus naturale ; ergo a fortiori, qui jurat aliquid facere contra legem positivam, tenetur observare juramentum, transgrediendo legem illam positivam. 134.

Objectio 2. pro eodem.

Occasione hujus objectionis Suarez particulari capite examinat an juramentum factum contra prius votum aut juramentum, teneat seu obliget ad adimpletionem. Sed resolutio ex dictis patet, nec indiget ullo modo novo examine, nam certum est quod juramentum posterius sit de re intrinsece mala ex suppositione prioris juramenti, sive sit de opposito istius quod juratur per posterius juramentum, sive de incompatibili cum illo ; ergo non debet observari posterius juramentum. Unde in forma, nego antecedens objectionis ; et quamvis Gratianus dicat illud esse Augustini, tamen locum non citat, nec est verisimile quod Augustinus aliquid tale habet, saltem in sensu in quo posset favere Gratiano, Quod addo, quia si haberet Augustinus aliquod simile, intelligendus esset quod teneretur juramento quantum ad hoc quod peccaret illud præstando in eo casu in quo non posset illud adimplere, quod certum est, sed non facit ad propositum.

An juramentum factum contra prius votum, aut juramentum teneat. Pars negativa est tenenda.

Sed posset hîc dubitari, an vi posterioris juramenti teneatur quis adhibere diligentiam relaxandi prius votum aut juramentum, ut adimpleat posterius. 135.

An jurans contra primum juramentum, aut votum tenetur procurare

dispensationem, aut relaxationem primi juramenti, aut voti. Non tenetur si posterius juramentum non sit de re meliori.

Ad quod respondeo, quod si juramentum posterius sit de re æque bona, ac prius, non vero de meliori, non posse quem obligari ad petendam relaxationem prioris juramenti; cur enim potius deberet petere relaxationem prioris ad observantiam posterioris quam posterioris ad observantiam prioris? Imo prius juramentum potius deberet observari, quia prius est de re absolute licita, ut patet.

Quod si juramentum posterius esset de re pejori, a fortiori sequitur quod non debeat peti relaxatio prioris juramenti ad observantiam posterioris, sed potius si aliqua relaxatio esset petenda, deberet peti relaxatio juramenti posterioris.

Nec etiam si esset de re meliori.

Major esset difficultas si juramentum posterioris esset de re meliori quam prius, sed tum si per adimpletionem posterioris juramenti satisfieret priori, non esset petenda relaxatio prioris, nec posterius juramentum esset de re incompatibili cum observantia prioris juramenti, nec consequenter de re illicita, ut patet. Si vero per observantiam posterioris non satisfiat obligationi prioris, existimo non esse petendam relaxationem prioris juramenti, quod, ut suppono, ex se licitum est, et de re absolute licita, ut observetur posterius juramentum, quod absolute illicitum est, atque adeo simpliciter non obligatorium; sed vix potest excogitari casus in quo posset contingere, ut per posterius juramentum factum de re meliori non fieret satis juramento priori.

136. Objectio.

Sed objicies contra doctrinam hujus responsionis, quatenus dicit quod juramentum posterius non obliget, quando est de re incompatibili cum re jurata per juramentum prius. Actus factus contra prius juramentum aut votum tenet, ut, verbi gratia, si quis juravit aut vovit non donare aut vendere aliquid, et postea donavit aut vendidit, non minus valet illa venditio aut donatio, quam si non præstitisset illud juramentum; ergo juramentum factum contra prius votum aut juramentum potest habere vim suam, non minus quam si non præcessisset illud prius juramentum.

Respondeo breviter, concedendo antecedens cum communi Canonistarum *in cap. Intellecto, de jurejur.* et negando consequentiam. Ratio autem disparitatis est, quod isti actus facti contra juramentum, habeant ex se omnem conditionem requisitam, ut teneant, et sint validi, quandoquidem jurans per juramentum illud præcedens non privavit se dominio actionum, aut rerum suarum; unde quamvis peccet contraveniendo juramento, tamen quod facit validum est. Et certe alias nunquam posset quis esse securus de donatione ulla aut venditione, quod est absurdum; at juramentum posterius non habet conditiones requisitas, ut obliget, quia scilicet est de re mala; et quemadmodum si non præcessisset aliud juramentum, eo ipso quo esset de re mala non obligaret, ita quandoquidem supposito alio juramento de re incompatibili necessario est de re mala, non potest obligare.

Adverto autem hic circa antecedens objectionis jam concessum, quod posset aliquando contingere, ut actus factus contra prius jura-

mentum, esset invalidus, ut si statueretur lex, quod omnis actus factus contra prius juramentum, esset nullus, aut ut actus factus contra aliquod juramentum aut votum particulare, non valeret, sicut enim jura de facto exigunt aliquas conditiones ad validitatem contractus, ut præsentiam Notarii ad validitatem testamenti, et Parochi ad validitatem Matrimonii, ubi receptum est Tridentinum, ita possent exigere non, præcessionem juramenti. Sed in tali casu irritatio illius actus non proveniret a juramento tanquam causa per se, sed a lege illa.

Quæres, an juramentum factum contra promissionem simplicem, non confirmatam juramento, obliget ad observantiam? Respondeo quod non, quia omnis promissio recta, de qua loquimur, obligat sub peccato mortali aut veniali ad sui adimpletionem; ergo juramentum, quod postea succederet de re aliqua incompatibili cum illa adimpletione, esset de re vel mortaliter vel venialiter mala, et consequenter non posset obligare in conscientia, ut patet ex dictis. Et hæc responsio est conformis Theologis communiter *in* 4. *d.*27. dicentibus sponsalia pura non dissolvi per sequentia jurata, eamque tenet expresse Suarez *supra c.* 29. *n.* 10. citans alios Auctores.

Quæres ulterius circa hoc, an juramentum factum contra promissionem obliget in casu quo postea relaxetur obligatio promissionis, ut si is cui esset facta promissio, eam remitteret aut esset contentus ut satisfieret sibi per aliquid aliud distinctum ab eo quod promissum erat, et compatibile cum adimpletione juramenti?

Respondeo, si juramentum erat absolute de re opposita promissioni, illud non obligare postea relaxata promissione, quia ab initio erat invalidum simpliciter; quodque semel est sic invalidum, non redditur validum postea, juxta reg. 18. Juris *in* 6. *Non firmatur tractatu temporis, quod ab initio non subsistit.* Unde etiam fit, ut professio facta ab uno conjugum non valeat postea ea mortua, vel consentiente, juxta cap. *Quidam*, de conversione conjugatorum. Responsio.

Si autem juramentum non erat factum absolute contra promissionem, sed conditionate, in casu scilicet quo obtineretur relaxatio promissionis, aut quo desineret ejus obligatio, tunc sine dubio valebit juramentum; nec dicendum est proprie, quod sit factum contra promissionem, aut quod ejus observatio sit incompossibilis cum observatione promissionis.

Ulterius circa hoc quæri posset, an juramentum factum contra leges humanas, obliget ad observantiam? Sed certum esse debet ex dictis, quod non obliget, quando illæ leges obligant in conscientia. An autem leges humanæ obligent in conscientia omnes, vel aliquæ, et quænam in particulari sic obligant, spectat directe ad materiam de legibus; unde extra chorum hîc tractaretur. 139. An juramentum factum contra leges humanas obliget. Responsio est negativa, si leges obligant in conscientia.

Sed si juramentum fiat contra leges humanas non obligantes in conscientia, ut si quis juret se non revocaturum testamentum, aut soluturum tantam pœnam, si revocaverit, cum tamen leges civiles ordinent ut quis possit semper revocare testamentum, an juramentum obliget ad adimpletionem necne, dependet a resolutione facienda circa secundam speciem juramenti Quid, si non sic obligent.

incauti, de qua jam agendum est.

140\.

An obliget juramentum de licita non tamen juranda.

(o) *Alio modo est juramentum incautum.* Proponit hìc secundam speciem juramenti incauti, qua scilicet aliquis juraret se aliquid facturum, quod licite quidem posset facere, si vellet; sed non licite juraret se facturum, eo quod talis res non sit materia debita juramenti, ut verbi gratia, si quis juraret se non ingressurum Religionem, non facturum eleemosynam, non mutuo quidpiam daturum.

Prima assertio non obligat.

Conclusio ergo Doctoris prima de hac re est, quod hujusmodi juramentum, quo aliquis juraret se non facturum opera hujusmodi supererogationis quæ posset non facere sine peccato, non obliget.

Hæc conclusio est communis cum Scholasticis, partim in hac distinctione, partim cum D. Thoma *q.* 89. *art.* 7. *ad* 2. quos sequitur Suar. *lib.* 2. *de Juram. cap.* 17. Probatur autem, quia non sunt servanda promissa nec juramenta vergentia in detrimentum animæ, aut, ut ait Scotus, in pejorem exitum, quo modo loquendi alii etiam Theologi loquuntur; sed talia juramenta sic vergunt, ergo non sunt obligantia. Ut autem melius intelligatur conclusio et probatio ejus, advertendum est duobus modis posse quem nolle facere opera supererogationis. Uno modo, quatenus videret ex omissione alicujus talis operis dandam sibi commoditatem exercendi aliud opus perfectius, et tum certum est quod posset quis jurare non facturum se illud opus minus perfectum, sicut posset jurare facturum se opus magis perfectum, et applicaturum media ad id requisita, et si juraret, obligaret juramentum; sed in hoc sensu non loquimur in conclusione.

Probatur 1. Non sunt observanda juramenta vergentia in detrimentum animæ.

Duobus modis posset quis nolle facere opus supererogationis. Primus modus. In illo posset jurare non facere tale opus, et obligaret juramentum. Secundus modus. Et in illo nec posset

Alio modo posset quis omittere opus supererogationis, non in ordine ad aliud opus bonum perfectius faciendum, aut etiam æque perfectum, sed vel in ordine ad opus minus perfectum, vel directe nolendo illud ipsum facere, quia non placeret, aut quia nollet subire difficultatem illi annexam; et in hoc sensu procedit conclusio, eoque supposito.

Jurare ... oblig... jurar... tur

1[4]

Proba[tur]

Probatur secundo ex principiis communibus, quibus dicitur quod si quis juret aut voveat aliquid minus bonum facere, posset satisfacere illi obligationi, faciendo aliquid magis bonum, ita ut non peccet non faciendo illud ipsum minus bonum quod promisit, nec juramentum obliget ad id faciendum; ergo si quis juret non facere opus bonum, non obligabitur ad id non faciendum, quia facere ipsum est melius bonum, ut supponitur, quam non facere et consequenter faciendo illud, satis fiet obligationi juramenti præstiti de eo non faciendo, non quidem formaliter, sed æquivalenter. Hæc probatio, meo judicio, convincit conclusionem supposita illa doctrina communi, quam propterea hìc examinare volo.

14

An ... mento mino... no ... qua... quis facer... jus bo...

Quæres itaque an juramentum de minori bono faciendo, obliget quoties observatio ejus esset impedimentum majoris boni, aut ita, ut non posset quis illud non observare, quando vellet facere loco ejus aliud magis bonum.

Prim... ten...

Prima sententia est negativa absolute et universaliter. Hanc videtur tenere S. Thomas *art.* 7. Soto 4. *d.* 27. *q.* 2. *a.* 5. Palud. 4. *d.* 28. *q.* 1. *art.* 3. Cajetan. *v. Perjurium*, Sylvester *v. Juramentum* 4. et alii plures. Secunda sententia est affirmativa, quando illud minus bonum potest fieri sine pec-

S. e... sente...

cato ; ita Glos. *in cap. si aliquid* 22. *q.* 4. Turrecrem. 16. *art.* 2. *num.* 3. et alii. Tertia sententia est, quando promissio fit Deo universaliter, non obligare juramentum de minori bono ; quando vero promissio fit homini, obligare juramentum de minori bono, nec posse satisfieri per majus bonum, quando sequeretur nocumentum ei cui fieret promissio, et ipse esset invitus, nisi in his quæ vergunt ad perfectionem. Ita Suarez *lib.* 2. *de jur. cap.* 12. *num.* 11. et 14, et sic conciliat primas duas sententias, quasi scilicet prima sententia loquatur de promissionibus factis Deo, aut factis etiam homini, sed impedientibus statum perfectionis ; secunda vero sententia loquatur de aliis promissionibus factis homini.

Dico primo, quoties rationabiliter potest quis existimare quod is cui promisit aliquid minus bonum, esset contentus majori bono, non teneretur juramento de minori bono. Hæc est conformis auctoribus primæ sententiæ, et ratio est manifesta ; tum quia faciendo majus bonum, faceret æquivalenter minus bonum, et satisfaceret consequenter juramento de minori bono æquivalenter ; tum quia si is cui promisit, vellet condonare promissionem, non obligaretur ullo modo, ut ex dicendis suppono ; ergo si esset contentus majori bono pro minori, non obligaretur jurans ad minus bonum. Hinc patet sententiam Suarii, quoad primam partem esse veram, quia quoties quis promittit Deo minus bonum, potest rationabiliter existimare quod ipse esset contentus alio bono majori, et hinc sententia communis est, quod qui vovet aliquid inferioris bonitatis, possit satisfacere, dando rem meliorem. Et certe alius, qui voveret cereum Ecclesiæ, non satisfaceret dando centum scuta, quod videtur satis absurdum.

Dico secundo, quotiescumque potest rationabiliter judicari quod promittens cum juramento minus bonum, habuerit intentionem non obligandi se, nisi sub conditione, quod non impediretur aliquid aliud bonum majus, suum, aut alienum, quam bonum promissum, juramentum non obligat ad illud minus bonum in specie. Hæc videtur conformis auctoribus primæ sententiæ ; et probatur, quoties rationabiliter aliqua conditio subintelligitur in aliqua oratione alias absoluta, non debet intelligi illa oratio absolute, sed conditionate ; ergo quamvis quis quoad verba promitteret absolute minus bonum, si tamen subintelligeretur aut intelligi deberet rationabiliter et moraliter quod non vellet illud promittere, nisi in casu quo illud minus bonum non esset impedimentum alicujus alterius magni boni, non deberet promissio intelligi absolute, sed conditionate facta, et consequenter non posset absolute obligare, nisi in casu quo non adesset illa conditio. Antecedens probatur exemplis variis communiter admissis, nam promittens absolute ire cum aliquo, non intelligitur promittere ire, nisi in casu quo possit ire sine peccato, quia talis conditio subintelligitur. Et similiter promittens ac jurans solvere aliquam summam determinato die, non intelligitur ita absolute promittere hoc, quin ligatur conditio illa, nisi in detrimentum suum valde grave, aut in detrimentum Reipublicæ, aut illius cui solveret, vergeret ista solutio, aut nisi moriatur interea, aut reddatur ipsi

144. Assertio 2. Quotiescumque potest rationabiliter existimari quod promittens minus bonum non habuerit animum obligandi se cum detrimento majoris boni juramentum minus boni non obligat. Probatio.

impossibilis solutio. Omitto varia alia exempla satis communia et obvia, idem suadentia; ergo quando aliqua conditio subintelligitur ex communi prudentium ac bene intelligentium sensu in oratione, oratio, quamvis ex se sit absoluta, debet tamen intelligi ut affecta illa conditione.

Probatur etiam consequentia prima, quia nullus debet obligari per aliquam orationem, nisi quatenus oratio intelligenda est; ergo si oratio, qua promittit quis quid, est intelligenda conditionate, non potest obligari nisi conditionate.

145. Primum corollarium. Promittens aliquid alicui, ex quo postea sequitur impedimentum acquirendæ majoris perfectionis non obligatur.

Hinc patet primo verum esse illam partem sententiæ Suarii, qua dicit quod si quis promittat alicui homini aliquid, non teneatur vi promissionis, aut juramenti ad id præstandum, quando id impediret quominus posset ingredi statum Religionis, quia illa promissio intelligenda est cum conditione subintellecta, nisi impediat statum Religionis, et hinc contrahens matrimonium potest ingredi Religionem ante matrimonium consummatum, et iniens etiam sponsalia cum juramento.

Secundum corollarium. Multæ promissiones factæ alii homini, non impedientes statum perfectionis possunt non obligare.

Patet secundo non esse veram ejus sententiam quoad aliam partem, qua videtur dicere quod cæteræ promissiones factæ homini de aliis bonis, licet minoribus, obligent, quando non sunt impedientia statum Religiosum, aut perfectionis, et earum non observatio cederet in detrimentum ejus cui fierent; patet, inquam, sententiam ejus quoad hanc partem non esse universaliter veram quia quemadmodum potest cum detrimento ejus, cui fit promissio, eoque invito etiam quis ingredi Religionem, et non adimplere formaliter promissum juratum, factum ipsi de inferiori bono, quia scilicet rationabiliter potest, et debet subintelligi illa conditio, nisi velit promittens ingredi Religionem; ita enim potest quis non obligari ad promissiones multas alias, quarum impletio impediret alia bona longe majoris momenti quia scilicet posset et deberet subintelligi rationabiliter illa conditio, nisi per promissionis adimpletionem impediatur majus bonum illud.

Confirmatur hoc, assignando casus particulares, in quibus illa doctrina non debeat censeri vera. Primus sit de eo qui juraret solvere unum scutum tali die alicui homini, certum videtur esse quod si non posset solvere illud scutum sine jactura mille scutorum, quod nullo modo obligaretur ad illud scutum solvendum, quamvis posset illud solvere, si vellet, et sequeretur etiam detrimentum aliquod, et cui promitteret nisi solveret.

Rursus, si quis juraret servire alicui per unum mensem, et ex hoc servitio perderet occasionem aliquam valde magni momenti, quæ cederet in perpetuum suum emolumentum, non obligaretur sine dubio ad continandum illud servitium per mensem. Verum quidem est quod, si is cui promitteret per defectum servitii incurreret aliquod speciale detrimentum, quod non incurrisset, nisi fuisset facta ipsi promissio, deberet promittens, si posset, recompensare istud detrimentum.

Tota autem difficultas hujus rei quantum ad praxim, est in cognoscendo quando subintelligenda sit in promissione conditio, quæ impediat obligationem absolutam ejus, aut quando posset quis existimare rationabiliter quod is cui promitteret minus

bonum, esset contentus alio majori bono. Nec sane mihi videtur facile assignare regulam generalem, nam imprimis non sufficit pro regula quod id posset fieri, quando bonum promissum esset minus, quam alterum bonum præstandum, nam alias si quis promitteret alicui liberaliter decem scuta, posset satisfacere dando ea pauperibus, quia, ut suppono, perfectius esset absolute dare illa pauperibus, quam alteri illi, si non esset pauper; et similiter, si quis promitteret servire alicui per mensem aut annum, posset satisfacere, serviendo infirmis in xenodochio, quia absolute servire infirmis esset melius opus quam servire isti alteri. Sed hæc videntur absurda, quia tolleretur omnis severitas juramentorum promissoriorum, posset enim quis semper timere quod non fieret ipsa res promissa in specie, sed res aliqua alia, quæ esset melior in se, licet non esset melior ei cui fieret promissio.

Dico ego tertio, in ordine ad hujus difficultatis resolutionem, quoties omissio majoris boni cederet in notabile detrimentum promittentis, aut Reipublicæ, aut ullius alterius, et omissio boni promissi, non cederet nisi in parvum detrimentum ejus cui fieret, toties posse subintelligi conditionem illam in promissione minoris boni, nisi per adimpletionem ejus incurreretur tale notabile detrimentum, et posse etiam rationabiliter existimari quod is cui fit promissio, sit contentus non adimplere promissum, præsertim nisi ipsemet antequam fiat promissio, contrarium significet. Probatur prima pars, quia hac ratione intelligitur illa in promissione facta homini conditio illa nisi impediatur status Religiosus, aut perfectionis, et in promissione unius scuti, conditio illa, nisi incurratur detrimentum mille scutorum, aut magnum aliquod detrimentum Reipublicæ, aut ipsiusmet cui fit promissio.

Probatur etiam secunda pars, quia semper debet præsumi quod aliquis sit habiturus ordinatam voluntatem, nisi aliud constet; ergo cum esset ordinata voluntas ejus, cui fieret promissio, velle non exigere minus bonum in casu quo poneretur impedimentum boni notabiliter majoris; et esset valde inordinata voluntas ejus, si id exigeret, deberet præsumi in casu tali, quod non exigeret minus bonum, nisi ipsemet contrarium declaret; quod si declaret, tum quidem non potest præsumi de voluntate bona ejus, sed tamen non debet quis morem gerere ipsi propter subintellectionem conditionis ex parte promissoris, quamvis is tum peccaret promittendo.

Objicies primo caput *si vero,* de Jurejur. *Non est tutum quemlibet contra juramentum suum venire*, nisi tale quid, quod servatum vergat in interitum salutis æternæ. Et simile habetur *in cap. Cum contingat, de Jurejur.* ergo non licet omittere rem juratam, sive Deo, sive homini, ut fiat melior res. 149. Objectio I.

Respondeo, negando consequentiam, quia quando fit melior res, observatur juramentum factum de re minus bona, non quidem formaliter, sed æquivalenter. Deinde in casu secundæ conclusionis, vel non promittebatur absolute res minus bona, vel per consensum ejus, cui fuit facta promissio, tollitur obligatio promissionis ac juramenti, unde objectio Responsio.

non potest urgeri bene contra secundam conclusionem.

Objicies secundo caput *Commissum, de sponsalibus*, ubi Alexander III. Pontifex, interrogatus quid deberet facere qui juravit ducere aliquam in matrimonium, et meditabatur tamen ingredi Religionem? respondet potius esse prius ducere matrimonium, quam ingredi Religionem; ergo juramentum præstitum de rebus etiam impedientibus statum perfectionis, observari debet.

Responsio facilis.

Suarez *supra cap.* 13. *num.* 2. fusissime, ut solet, tractat hanc objectionem, et varios modos dicendi proponit. Sed facile respondetur negando consequentiam, quia illa contractio matrimonii rati non est impedimentum sufficiens status perfectionis, præsertim si commode potest fieri pro tempore aliquo pro quo quis non cogitat ingredi Religionem, licet cogitet ingredi postea ante consummationem.

Quid facere deberet jurans aliquam ducere in uxorem, et cupiens tamen ingredi religionem ante matrimonium consummatum.

Sed adverto tamen, ne fiat injuria sponsæ, multo melius esse, ut qui non vult consummare matrimonium, et vult tamen illud contrahere ad observationem juramenti, longe consultius esse, ut significet sponsæ se illud non velle consummare, quia determinat ingredi Religionem; hoc enim significato nulla fit injuria, si non consummetur, et si ipsa sit prudens, non debet consentire in matrimonium contrahendum, et sic liberabitur vir a juramenti obligatione, per non consensum fœminæ, ut patet.

150.

Assertio 4. Secunda regula ad intelligendum quando satisfieri non posset juramento de

Dico quarto, quando minus bonum, quod promittitur homini, non notabiliter exceditur ab alio bono, et impletio promissionis cederet in tale detrimentum ejus, cui fieret promissio, ut non peccaret vel venialiter vel mortaliter, illud non ferendo, propter positionem istius alterius majoris boni; obligat juramentum, et non debet ejus adimpletio omitti propter positionem istius alterius majoris boni. Hæc assertio est juxta secundam et tertiam etiam sententiam, et patet; tum quia non est fundamentum interpretandi consensum ejus cui fit, ad oppositum, nec subintelligendi in promissione conditionem illam, nisi adimpletio sit impedimentum istius alterius majoris boni, nam semper supponitur quod promittentes velint incurrere aliquod detrimentum, si necesse sit ad adimpletionem promissionis; tum etiam, quia revera alias enervaretur securitas omnis promissionum juratarum, ad magnum Reipublicæ detrimentum; nam omnes tales promissiones facile possent evadi per res alias meliores secundum se, qui enim juraret dare scutum alicui, posset illud non dare illi, sed pauperi, et qui promitteret servire alicui, posset ipsi non servire, sed servire in xenodochio infirmis, ut dixi supra.

Dixi autem in conclusione, si adimpletio promissionis cederet in tale detrimentum ejus cui fieret, quale ipse non teneretur subire sub peccato veniali aut mortali, ut poneretur majus illud bonum, quia si deberet subire illud detrimentum propter majus bonum sub pœna peccati, existimo probabile esse quod posset non observari promissum; tum quia verisimile est quod subintelligenda sit in promissione talis conditio, nempe nisi impediret bonum, quod is cui fieret promissio, non posset sine peccato impedire.

Sed objicies contra hanc conclusionem illam regulam Juris: *Non fran-*

git fidem, qui in melius commutat; ergo qui promittit alicui minus bonum, potest non adimplere promissionem, modo faciat aliquid melius. Respondeo, hanc regulam intelligendam quando commutatio fit sine præjudicio tertii, aut juxta limitationes positas in tribus primis assertionibus.

Ex his habetur quando juramentum posterius de majori bono obligare potest, non obstante juramento priori de minori bono incompatibili; quoties enim ipsummet majus bonum fieri potest in conscientia, toties juramentum de eo factum obligat ad illud.

io a- m n- sit m c.

Conclusio secunda Doctoris in hoc *paragrapho* est, quod jurans juramentum incautum peccet mortaliter. Hæc conclusio non extenditur expresse a Doctore ad juramentum incautum utriusque primæ et secundæ speciei; unde posset quantum ad verba extendi ad juramentum incautum primæ speciei, quo scilicet quis juraret facere malum. Imo Scholiastes non extendit illam ad omne tale, sed ad illud quo quis juraret facere aliquod malum mortaliter; unde existimat juramentum factum de re mala venialiter, esse peccatum tantum veniale; et idem sentit de juramento incauto secundæ speciei, quo aliquis juraret se non facturum opus supererogationis, citatque Auctores multos pro hac sua limitatione, ut intelligatur mens Doctoris.

o 1. n- cau- le lo est le. io.

Dico primo, jurare facere peccatum mortale, est peccatum mortale, tam si quis habeat intentionem id faciendi, quam si non habeat. Hæc est sine dubio Doctoris et Doctorum communiter, qui citantur a Scholiaste. Probatur, quia est gravissima injuria Deo adducere ipsum in confirmationem mali gravis faciendi, sive adsit intentio faciendi illud, sive non. Confirmatur specialiter quoad secundam partem, quia juramentum tale sine animo faciendi, est perjurium formale; omne autem tale est peccatum mortale, ut suppono ex dictis *supra*.

Confirmatio.

Dico secundo, probabile est quod peccet quis mortaliter jurando se facturum quodcumque veniale peccatum, ita Angelus, Sylvester, Abulensis, citati in Scholio, et videtur magis conformis Doctori, quia absolute loquitur de juramento incauto; et si non putaret id esse verum de omni juramento tali, deberet excipere illa juramenta, quæ non essent talia, alias minute procederet.

Assertio 2. Juramentum incautum de veniali est mortale.

Probatur hæc conclusio, quia licet ipsum peccatum veniale non sit gravis irreverentia Deo, tamen adducere Deum in confirmationem ejus faciendi, et in ordine ad stabilitatem inducendam, seu ad confirmandum hominem in proposito faciendi talis peccati, videtur gravissima injuria ipsi. Confirmatur, quia qui sic jurat, propterea jurat, ut magis confirmetur in animo adimplendi juramenti, si habet talem animum, aut ut significet aliis quod sic se confirmet, quod videtur valde injuriosum Deo. 154.

Probatio.

Confirmatur secundo, quia vel non habet animum adimplendi juramenti, et sic peccat peccato perjurii, secundum omnes; vel habet talem animum, et juramento confirmat se in illo animo continuando, existimando se obligandum virtute juramenti ad eum animum non deserendum, ex eo quod putaret offendendum Deum, si juramentum non observaret; sed habere talem opinionem de Deo est gravis injuria ipsi, ergo et juramentum, quod

Confirmatio 2.

necessario præsupponit aut involvit talem opinionem.

155. Confirmatio 3. Confirmatur tertio clarius forte, ideo aliquis putat per juramentum se confirmandum in animo faciendi quod promittit, quia putat displiciturum Deo quod non retineret talem animum, supposito juramento, et ideo profert tale juramentum, quia retrahit a deserendo illo animo; et ideo etiam alii habent majorem certitudinem de re promissa, quando adjungitur juramentum, proptereaque exigere solent juramentum; ergo jurans putat Deo displicere quod non observaretur, aut significat saltem se id putare. Sed significare quod Deo placeat observatio promissionis de re peccaminosa, etiam venialiter, et quod displiceret ipsi non observatio ejus, est gravissima injuria ipsi, est enim idem ac significare quod placeat ipsi peccatum veniale.

Dixi conclusionem esse probabilem tantum, propter reverentiam Auctorum, qui oppositum tenent, quos citat et sequitur Scholiastes et Suarez *lib.* 3. *de Juram. cap.* 19. *num.* 3. Ad quorum fundamentum patet responsio ex dictis, nihil enim aliud adducunt quam quod juramentum de peccato veniali faciendo, non sit nisi levis injuria, quod tam facile negatur, quam ab ipsis asseritur, et patet ex dictis probabiliter esse falsum.

156. Juramentum incautum de non faciendo opus supererogationis est mortale. Dico tertio, probabile esse quod juramentum incautum secundæ speciei, quo scilicet quis juraret non facere opera supererogationis, sit peccatum mortale. Ita Angelus *v. Perjurium num.* 1. *et v. Juram.* 5. *n.* 2. ac Sylvester *v. Juram.* 2. *quæst.* 2. quando opera illa sunt magna, ut est ingressus Religionis, videturque esse magis ad mentem Scoti, quia cum præmisisset duas species juramenti incauti, quarum una est juramentum, de quo hic loquitur, subjungit universaliter jurans juramentum incautum peccare mortaliter in actu peccandi; quod si hoc non referret ad utramque speciem præmissam, omnino satis diminutam daret resolutionem. Auctores, qui tenent oppositum, citantur a Scholiaste, quibus adde Suarez *supra cap.* 18. *num.* 3.

Pro[...] Probatur conclusio ex dictis inter probandum præcedentem assertionem, quia sic jurans vel est sine animo adimplendi, et sic pejerat secundum omnes, et consequenter peccat mortaliter, vel habet propositum aut animum adimplendi, et sic facit gravem injuriam Deo, significat enim quod placeat ipsi observatio talis juramenti; alias enim non confirmaret dictum suum juramento, ut patet ex ultima confirmatione præcedentis assertionis. Fundamentum adversæ sententiæ est, quod non contineat gravem irreverentiam, cujus oppositum nos supponimus et probavimus jam.

Adverte autem circa has assertiones, facile excusari posse homines a peccato mortali in his juramentis incautis, quæ adversarii dicunt non esse peccata mortalia, quia communiter vel habere solent indeliberationem in iis jurandis, vel certe existimant aut quod non habeant ullam malitiam, aut quod non habeant malitiam gravem; hoc autem nihil facit contra nos, qui loquimur de illis, quantum est ex natura sua independenter ab ignorantia aut indeliberatione jurantis.

15[...] Tertia [...]cies [...]menti. (p) *Posset poni aliud juramentum incautum.* Ultra duas species, quas primo proposuit juramenti incauti,

ponit hìc tertium, quo quis juraret facere aliquid a parte rei impossibile, quod tamen ipsi, dum juraret, non appareret tale, et resolvit quod sic jurans non peccet, quia excusatur ob ignorantiam, quod si tamen putaret se id præstare non posse, non posset habere animum efficacem id faciendi nec probabilem, aut certam conjecturam quod id faceret, et consequenter pejeraret perjurio proprie dicto, atque adeo peccaret mortaliter. Quantum autem ad obligationem observandi hujusmodi juramenti, certum est nullam esse posse, quia nemo tenetur ad impossibile.

Quæri potest hìc, an obliget juramentum de re indifferenti, quæ nec bona est, nec mala, et quomodo peccet, qui tale juramentum præstat? Doctor quidem non tangit hanc difficultatem expresse, nec Sanctus Thomas etiam; et fortassis ratio eorum erat, quod hujusmodi juramenta vix occurrant unquam in praxi, difficile enim est, quod aliquis velit deliberate confirmare se juramento ad faciendum aliquid, quod non habeat bonitatem honestam aut malitiam.

Dico tamen sic jurantem non peccare, et teneri ad observantiam, nisi velit aliquid boni facere loco istius actus indifferentis. Hæc est contra Suarez *supra cap.* 16. et videtur mihi esse mens Doctoris, quia infra dicit universaliter quod omne juramentum, quod non est dolosum, incautum aut coactum, obligat; sed juramentum hujusmodi non est ullum juramentum ex his; ergo obligat secundum Scotum.

Probatur conclusio, quia nihil impedit obligationem talis juramenti, cum non sit de re mala, nec de impedimento boni; et deinde nulla est ratio ob quam quis peccaret illud præstando, quando actus esset ipsi, aut aliis bonus bonitate delectabili non mala. Confirmatur, quia potest quis licite jurare se laboraturum in horto alicujus, et tenebitur adimplere juramentum, etiamsi non consideret istum laborem, ut honestum, modo non consideret ipsum ut inhonestum, aut ut impeditivum majoris boni. Confirm. 1.
Confirmatur secundo, quia eo ipso quo actus ille ex se indifferens promittitur cum juramento, melius est ipsum facere, quam oppositum actum indifferentem, et posset quis mereri adimplendo promissum; ergo nihil impedit obligationem talis juramenti, aut etiam prolationem ejus. Confirm. 2.

159. An juramentum factum contra mores civiles sit peccaminosum, aut obliget. Qui dicuntur mores civiles. Prima sententia.

Quæri potest secundo, an possit aliquis jurare licite facere aliquid contra mores civiles, et an teneat talis obligatio? *Mores civiles* hìc vocantur illi actus, qui sunt ex se indifferentes moraliter, sed sunt tamen ordinati seu præscripti per leges civiles sine obligatione conscientiæ; unde hæc difficultas eadem in re est cum illa, quæ proponitur aliis verbis, an jurare facere aliquid, quod est contra leges civiles, sit peccatum, aut obliget? Suarez *lib.* 2. *cap.* 20. 21. 22. 23. non fuse tantum, sed, meo judicio, confuse etiam hac de re agit; summa autem doctrinæ ab eo traditæ est, quod obliget juramentum contra solos mores civiles universaliter, juxta quod omnes casus, qui opponuntur isti doctrinæ, et ex quibus colligi posset quod aliqua juramenta contra jus civile facta, non obligent, sic explicat, ut conetur ostendere juramenta, de quibus in illis casibus, non esse contra solos mores civiles, sed etiam contra naturales seu honestos.

Probatio hujus sententiæ.

Probat hoc, quia licet legibus civilibus improbetur alienatio feudorum dotalium *C. de coll. l. pactum dotale*, tamen *in cap. Cum contingat, de Jurejur. et cap. licet mulieres, de Jurejurando*, si juret mulier non contraventuram se tali alienationi, valet alienatio, et juramentum obligat illam ad non contraveniendum. Similiter licet per leges civiles irritetur renuntiatio filiæ facta de bonis paternis ex conditione dotis recipiendæ, tamen *in cap. Quamvis pactum*, per leges civiles decernitur, si juraverit se non contraventurum isti renuntiationi, juramentum valere.

160. Rejicitur.

Quæ exempla ab aliis etiam Auctoribus communiter adducuntur, sed certe non video quod faciant ad propositum ; nam licet jus civile irritet illam alienationem et renuntiationem, non tamen ordinat ut non fiant ; unde juramentum quo juraret filia non contraventuram se renuntiationi, aut quo uxor juraret se non contraventuram alienationi, non est ullo modo contra leges civiles, nec consequenter contra bonos mores civiles in sensu præsenti ; ergo prædicta exempla non faciunt ad propositum.

Alia probatio ejusdem sententiæ.

Magis favet huic sententiæ quod quoties possit quis absque peccato observare juramentum, toties teneatur id facere propter reverentiam divini nominis, quæ est ratio, qua in prædictis capitibus juris Canonici utuntur Pontifices ad ordinandam observationem juramenti ; sed quoties juramentum fieret contra solas leges civiles non obligantes in conscientia, toties posset observari juramentum absque peccato.

Rejicitur.

Sed certum tamen est quod hæc regula non sit universaliter vera, ut quoties quis posset observare juramentum absque peccato, toties id debeat facere, ut patet ex dictis *supra* contra Suarium, sive juramentum fiat Deo, sive homini.

Dico ergo primo, quotiescumque ordinant leges civiles aliquid, juramentum, quo quis juraret facere oppositum, non obligare, et propterea juramentum, quod est proprie contra leges civiles, non obligare ad adimpletionem, qui tamen sic juravit scienter, peccavit. Probatur prima pars, primo, quia non potest dari ullum exemplum de opppsito, præcipua enim exempla quæ adduci solent, sunt illa *ex cap. Cum contingat, et cap. Quamvis pactum* ; sed illa non sunt ad propositum, ut dixi.

Probatur eadem pars secundo, quia major videtur debere esse vis legis publicæ ad retrahendum ab actione, quam juramenti particularis personæ ad obligandum ad eam faciendam.

Probatur tertio, quia leges civiles bonæ, de quibus loquimur, nunquam præcipiunt aliquid, nisi quod cedit in bonum publicum, sive immediate, sive mediate ; sed absurdum est quod juramentum privatum posset obligare ad omittendum illud quod præcipitur in ordine ad bonum publicum.

Confirmatur hoc, quia valde difficile est ostendere quod id quod præcipiunt leges civiles, quandoquidem tendat semper ad bonum commune, non sit eo ipso pertinens ad honestos mores et naturales, et vix aut ne vix quidem, potest dari ulla certa regula, ex qua colligi possint eæ leges civiles, quæ obligant in conscientia, et quæ non ; ergo quandoquidem certum sit

quod juramentum non possit obligare ad contraveniendum legibus civilibus obligantibus in conscientia, dicendum est quod non possit obligare ad contraveniendum ullis legibus civilibus, quibus præcipitur aut prohibetur aliquid proprie. Probatur consequentia, quia alias propter difficultatem discernendi inter leges obligantes et non obligantes in conscientia, magnum esset periculum quod sæpe fierent multa vi juramenti contra leges obligantes in conscientia, quod est magnum inconveniens, et sine necessitate non ponendum.

Antecedens patet ex longissimo discursu, quem facit Suarez *cap.* 21. ad illas leges discriminandas, et variis modis dicendi Auctorum, quos adducit, et ego brevitatis causa omitto. Et hinc sane potest confirmari sententia Covarr. 2. *part. num.* 1. § *Verum hæc*, rejicientis distinctionem vulgarem morum naturalium seu honestorum et civilium seu politicorum, nam posset optime dici quod omnes actiones præscriptæ aut prohibitæ per leges civiles sint mores naturales honesti aut inhonesti, et hoc supposito tollitur tota vis hujus quæsiti, et resolutio ejus reducenda est ad resolutionem quæstionis, qua quæreretur an juramentum factum contra mores naturales seu honestos, obliget, cujus negativam partem omnes concedunt.

Probatur quarto, quia quamvis daremus non solum dari aliquas leges civiles ordinantes hominibus aliquas actiones sine obligatione ulla in conscientia peccati aut venialis aut mortalis, non inde tamen sequeretur quod obligaret juramentum ad faciendum contra illas ; ergo non est dicendum quod sic obligat. Consequentia patet, quia illa non obligatio in conscientia est ratio principalis, ob quam juramentum obligaret contra illas factum, potius quam contra alias leges. Probatur antecedens, quia juramenta facta contra statuta Religionum non obligantia in conscientia non obligant ; si quis enim Dominicanus aut Franciscanus juraret frangere silentium tempore quo ordinatur per statuta, illud observari debere, quamvis non peccaret mortaliter aut venialiter id faciendo (juxta probabilem opinionem quod illa statuta non obligant ad ullum peccatum), tamen certum est quod non obligaretur vi juramenti ad illa statuta violanda ; ergo quamvis leges civiles non obligarent ad peccata mortalia aut venialia, adhuc juramenta contra eas facta, possent non obligare ad sui adimpletionem.

Juramenta facta contra statuta religionum non obligentia sub peccato non obligant.

Confirmatur, quia non videtur quod dentur ullæ leges civiles præcipientes aliquas actiones, quæ non habeant tantam vim obligandi et enervandi juramenta contra se facta, quantam habent statuta Religionum ; ergo sicut juramenta contra hæc facta non obligarent, ita nec contra illas.

Confirmatur secundo, quia ideo illa statuta Religionum habent vim annullandi juramenta, quia sunt de rebus bonis conducentibus ad bonum commune Religionis, quædam quidem immediate, et quædam mediate, et quia sunt facta per superiorem auctoritatem, cui subordinantur personæ particulares ; sed idem prorsus est de legibus civilibus, ergo dicendum est quod illæ annullent juramenta contra se facta ; et quomodocumque solvetur argumentum de adimpletione jura-

menti in casu quo fieret contra statuta, poterit etiam solvi in casu nostro. In utroque autem casu potest dici quod propterea non obliget, quia est contra ordinationem Superiorum, quorum voluntati decet acquiescere, etiam cum non obligarent ad peccatum, et quia est de bono omittendo, quod pertinet ad bonum commune, cui bonum particulare personæ privatæ non debet præjudicare.

163. Advertentia ad intelligentiam conclusionis. Ut autem melius intelligatur conclusio, advertendum est aliquas esse leges civiles, quæ ordinant aliquid fieri circa aliquas actiones, et quæ requirunt etiam aliquas determinatas actiones, non quod revera ordinent illas actiones fieri, aut prohibeant oppositas, sed aut ut per hoc dent facultatem faciendi tales actiones, aut quia in ordine ad aliquem effectum particularem non volunt alias actiones diversæ rationis sufficere; et hujusmodi leges non proprie præcipiunt aut statuunt, aut ordinant tales actiones fieri, nec ullo modo simpliciter prohibent oppositas actiones, nec consequenter de iis agimus in nostra conclusione. Unde si quis juraret non facere tales actiones, sed potius oppositas, juramentum valeret si aliunde non impediretur, quam per illas leges.

Tales autem leges communiter sunt quæ solum irritant vim obligativam aliquarum actionum, quæ alias obligarent, et nullam habent ex se malitiam aut incommoditatem, et speciatim tales sunt illæ leges civiles, quod *supra* insinuavi, quæ irritant alienationem feudi dotalis factam per uxorem, et resignationem hæreditatis factam per filiam, neque enim volunt leges, aut ordinant, aut statuunt, ut non fiant istæ actiones, sed factas irritant.

Aliæ sunt leges civiles, quæ requirunt simpliciter aliquas actiones, et prohibent alias, ut sunt illæ quæ fiunt de ferendis armis noctu, de non transportando frumento extra Rempublicam, de non ludendo aleis, de non adeunda tali domo, in qua soleret alicui occurrere occasio rixarum, et similes aliæ, deque his procedit conclusio directe. Et ne dicat Suarez has omnes leges obligare in conscientia, præterquam quod multi Doctores tenent quod non, si apponant pœnam, ut apponere possint; sic enim sentit Jason. Joan. Andr. Gomes, quos citat, et sequitur Navarr. *in cap. fraternitas* 12. *q.* 1. *n.* 22. *et in Man. cap.* 23. *num.* 55. et Valent. *q.* 5. *de legibus part.* 6. § 3. præter hoc, inquam, certum est quod possint non obligare, si conditores velint per eas non obligare, sive addant pœnam expressam, sive non et tum curret conclusio. Quod si de facto omnes leges civiles ordinantes actiones absolute et simpliciter obligent in conscientia, tum frustra quæritur an juramenta facta contra leges civiles non obligantes in conscientia obligent, cum quæstio sit de subjecto non supponente, supponit enim quod dentur leges civiles non obligantes in conscientia, quod in hac hypothesi esset falsum; et præterea propter eamdem rationem male dividerentur mores in naturales, et honestos ac civiles seu politicos non honestos.

Confirmatur, quia non solum in legibus civilibus, sed etiam in Canonicis sunt hujusmodi duæ leges, quarum quædam exigunt fieri simpliciter aliquas actiones, et prohibent aliquo modo oppositas; quædam vero non non exigunt simpliciter fieri actiones,

nec prohibent simpliciter oppositas, sed dant facultatem ut fiant aliquæ actiones, et in ordine ad aliquem effectum particularem exigunt determinatas actiones, sic ut aliæ in ordine ad talem effectum non sint sufficientes propter illas leges, licet alias fuissent et irritant aliquas actiones, quantum ad aliquem effectum, quem alias habere possent. Exemplum primarum legum est obvium in legibus Canonicis ordinantibus auditionem Sacri diebus festis, Confessionem semel in anno, Communionem in Paschate, et prohibentibus lectionem librorum hæreticorum, esum carnis diebus Veneris. Exemplum secundarum legum est in iis legibus, quibus ordinatur ut Abbates celebrent in Pontificalibus, Metropolitani deferant crucem publice ante se ; neque enim per has leges obligantur ad hæc facienda, ita ut si omitterent id facere, peccarent ullo modo quoad illas leges. Alia exempla sunt in legibus, quibus ordinatur ut actus aliqui de se boni, et non prohibiti, sufficientesque ex se ad aliquem effectum, non sufficiant ad illos effectus, ut, verbi gratia, in lege prohibente validitatem testamenti facti sine Notario publico ac testibus, et in lege irritante omnem renuntiationem et dispositionem Novitii, nisi fiat cum licentia Episcopi, sive ejus Vicarii intra duos menses proximos ante professionem, ut habetur *in Concil. Trident. sess.* 25. *cap.* 16.

6. Alia exempla sunt plurima, quibus suppositis, sic argumentor : Absolute et simpliciter dicitur quod juramenta facta contra leges Canonicas non obligent ad observantiam, quia facta contra leges primi generis non obligant, quamvis facta contra leges secundi generis obligarent, quia revera juramenta non fiunt proprie contra secundas leges, nec propriæ secundæ leges præcipiunt aut ordinant actiones ; ergo quandoquidem juramenta contra primas leges Juris civilis non obligent, licet obligarent juramenta contra secundas leges, absolute et simpliciter deberet dici quod juramenta facta contra leges civiles non obligent. Et sane hinc constare potest, si bene advertatur quod idem omnino sit dicendum de juramento facto contra leges Canonicas et civiles, neque enim Canonicæ omnes obligant ad peccatum, si omnes civiles non obligent.

(margin, left: ...atio ...e as- ...onis. ...enta- con ...eges ...icas ...bli- ergo)

(margin, right: nec contra civiles.)

(q) *De juramento coacto.* De hac tertia specie juramenti promissorii Doctor hîc nihil resolvit, quod non vacaverit forte examinare controversiam, quæ erat ea de re ; ego hîc breviter quod sentio subjungam. 167.

De juramento coacto.

Quod ut distinctius fiat, advertendum est, tres esse species juramenti coacti. Prima est juramentum per injuriam absque metu aut dolo extortum. Secunda est juramentum per dolum extortum. Tertia est juramentum extortum per metum, de quibus singillatim agendum est.

Tres species juramenti coacti.

Dico primo, juramentum per injuriam extortum absque metu, aut vi aut dolo, obligare in conscientia. Hæc est communis, et speciatim Suarez *lib.* 2. *de Juram. cap.* 9. Sanchez *lib.* 3. *in Decalog. cap.* 11. Est autem juramentum hujusmodi illud quo quis obligaretur sine metu aut fraude ad jurandum facere aliquid, ad quod faciendum injuste obligaretur, ut, verbi gratia, si usurarius non vellet mutuo dare pecunias, nisi ipsi præstaretur juramentum de solvendis usu-

1. Assertio. Juramentum per injuriam extortum obligat in conscientia. Quid sit juramentum extortum per injuriam.

ris, aut si mercator non vellet dare merces, nisi juramento præstito de solvendo duplo plusquam valerent, nam cum nec usurarius possit, nisi injuste, exigere usuras, aut juramentum de iis solvendis, nec mercator tale pretium, si alter necessitate compulsus præstet tale juramentum, illud juramentum merito dici potest extortum per injuriam.

168. Probatio conclusionis ab auctoritate. Hoc supposito, probatur conclusio *ex cap. Debitores, de Jurejur.* ubi expresse deciditur illis verbis : *Debitores ad solvendas usuras, quibus se obligaverant, cogi non debent ; si vero de ipsarum solutione juraverunt, cogendi sunt Domino reddere juramentum.*

Probatio a ratione. Probatur etiam ratione, quia potest absque peccato implere illud juramentum, et nulla ratio adest, ob quam excusari posset, et præterea magna detrimenta orirentur, si non adimpleretur, quia sic usurarii non darent mutuo suas pecunias in tempore necessitatis, nec mercatores venderent suas merces.

Objectio. Objicies, promissio solvendi, scilicet usuras, ob quam confirmandam adhibetur juramentum, est irrita jure naturæ ; ergo juramentum non potest obligare.

Circa antecedens hujus objectionis ponit Suarez duas sententias : unam negantium illud, et dicentium quod sit irrita tantum jure civili ; alteram concedentium illud, quam ipsemet sequitur.

169. Promissio solvendi usuras non est irrita lege naturæ. Quod ad me autem attinet, existimo satis probabile esse quod promissio prædicta non sit irrita jure naturæ, quia quemadmodum injuria, quam facit usurarius juranti, non impedit quominus valeat juramentum, et quis teneatur eo supposito ex virtute religionis solvere usuras, ita etiam non videtur impedire ex natura rei, quominus valeat promissio, et teneatur ex virtute fidelitatis promittens solvere quod promisit. Nec refert fundamentum Suarii, quod scilicet promissio fundetur in injuria, et quod in actione injuriosa non possit fundari vera obligatio ex parte injuriati. Hoc, inquam, non refert, quia non fundatur promissio in injuria, magis quam juramentum ; nec obligatio promissionis fundatur in actione injuriosa, sed in ipsa promissione, quæ non est injuriosa, sicut obligatio juramenti fundatur in juramento. Solvi[tur] funda[men]tum S[uarii] de op[...]lo.

17[0]. Solvi[tur] aliud [...] fundam[en]tum. Nec refert etiam quod per solutionem usurarum non transferatur dominium in usurarium (quod est aliud fundamentum Suarii) et quod consequenter illa datio sit irrita ; hoc etiam non refert, quia licet illa datio sit irrita, quantum ad effectum transferendi dominium, tamen non est irrita, quantum ad effectum liberandi eum, qui solvit, omni debito quod posset habere. Et eodem modo in proposito etiam, licet per promissionem non acquireret usurarius jus aliquod proprie dictum, et consequenter promissio esset irrita, quantum ad hunc effectum dandi ipsi tale jus, tamen non esset irrita, quantum ad obligandum promittentem ad dandas usuras, et solutio usurarum, quæ postea sequeretur, posset quidem esse irrita quantum ad transferendum dominium rei datæ usurario, sed non esset irrita quantum ad liberationem promittentis ab obligatione promissionis.

Confirmatur hoc, quia secundum ipsum Suarium per promissionem juratam non confertur ullum jus, usurario, et tamen vi istius tenetur

jurans solvere usuras, non quod usurarius habeat titulum, quantum est ex parte sua, eas exigendi aut retinendi, sed quod jurans promisit Deo solvere, atque adeo teneatur ex virtute Religionis solvere quod promisit, quod et significatur in eodem cap. *Debitores*, ubi dicitur *cogendi sunt Domino reddere juramentum* ; ergo similiter quamvis per promissionem, usurarius non acquireret jus ad rem promissam, nec dominium per actualem solutionem rei promissæ, posset tamen promittens habere obligationem fidelitatis ad dandam rem promissam.

Dices, si per juramentum non acquireret usurarius jus ad rem promissam, non posset relaxare juramentum contra omnes.

Respondeo, negando sequelam, quia certum est in promissionibus, quæ fiunt homini, sive confirmatis juramento, sive non, includi illam conditionem, si homo velit eas acceptare, et præsertim est certum hoc de promissionibus hujusmodi, de quibus loquimur, nam absurdum est, quod aliquis vellet jurare dare usuras usurario, velit, nolit. Itaque potest usurarius relaxare juramenta et promissiones non remittendo jus suum, quod nullum est, sed ponendo conditionem, qua posita, tollitur obligatio ex parte jurantis, qui non juravit, nisi ex hypothesi, quod non poneretur talis conditio.

Per hæc patet antecedens præmissæ objectionis esse falsum. Unde si promissio sit irrita, non erit irrita, nisi ex lege Canonica, sed an sit sic etiam irrita non constat mihi *ex prædicto cap. Debitores*, nam licet dicat quod promittentes usuras absque juramento non sint cogendi, non propterea sequitur quod promissio sit irrita ; sed posset tantum ordinari, ut quandoquidem usurarii non acquisiverunt jus per promissionem, quam injuste extorserunt, ii qui promiserunt, quamvis debeant solvere ex fidelitate, non tamen ad hoc sint cogendi per ministros justitiæ, nisi juraverint.

venda sit irrita de lege Canonica.

Sed quidquid sit de hoc, respondeo in forma : Primo, negando antecedens ; et si ponatur aliud antecedens, nimirum quod promissio sit irrita Jure civili, quamvis posset forte id negari, ut jamjam insinuavi, tamen respondeo secundo, illud admittendo et negando consequentiam, quia licet jus civile irritet promissionem simplicem, non tamen juratam, ut patet expresse *ex cap. Debitores*.

Quod si cui placuerit admittere antecedens cum Suario, debet negare consequentiam ; ad cujus rationem assignandam, eum ad eumdem Suarium remitto, in quo quoad hanc responsionem impugnando, quod facile esset, nolo immorari.

173. 2. Objectio contra conclusionem.

Objicies secundo, solvere usuras est peccatum ; ergo non valet juramentum de iis solvendis. Consequentia patet, quia juramentum de re illicita facienda non obligat. Probatur antecedens, quia eas solvendo concurrit quis ad peccatum usurarii, qui non potest absque peccato eas recipere.

Responsio. An peccet quis solvendo usuras.

Respondeo, negando antecedens, ad cujus probationem dico quod solvens usuram non concurrat nisi indirecte, et per accidens ad peccatum usurarii accipientis illas peccaminose ; nam qui solvit, non vult nec intendit, nec optat quod alter accipiat, sed potius optat oppositum, et solvit pecunias ad satisfaciendum obligationi suæ.

Itaque quemadmodum si Deus præciperet alicui mulieri pulchræ ire foras ad audiendum Sacrum, deberet ipsa obedire, quamvis moraliter sciret aliquem inde accepturum occasionem peccandi, nec tum concurreret per se, sed per accidens tantum, ad peccatum alterius, qui sibi ipsi adscribere deberet quod peccaret, ita directe in proposito accidit ; nam solvens usuram, hoc facit ut satisfaciat præcepto divino ordinanti ut observetur juramentum, et si alius inde accipiat occasionem peccandi, sibi ipsi imputare debet.

Adde ad hæc quod solvens usuram illam, non magis concurrat ad peccatum, quam non solvendo concurreret, imo minus, quia solvendo usuras solum dat occasionem usurario apponendi actum externum peccaminosum, nam actum internum, hoc est, animum efficacem recipiendi usuras, semper habet, vel actu, vel virtute, alias non acciperet usuram ; sed non solvendo usuras daret occasionem aliorum peccatorum internorum, quæ simul essent cum illo animo peccaminoso volendi recipere usuram ; ergo magis concurreret ad peccatum non solvendo quam solvendo, et consequenter potius deberet solvere, quam non solvere, quantum ad hanc rationem. Consequentia patet. Probatur antecedens, quia si non solveret adhuc usurarius haberet animum recipiendi, ut suppono, et præterea haberet animum exigendi, et indignationem ac desiderium vindictæ, aliosque actus pravos, moraliter loquendo.

174. Objicies tertio, illa adimpletio pro-
Objectio 3. missionis non esset actus virtutis ; ergo non obligaret juramentum ad illam, quia juramentum non potest obligare ad actus indifferentes. Respondeo primo, negando consequentiam cum sua probatione, quia, ut *supra* dixi, bene potest juramentum obligare ad actus indifferentes. Respondeo secundo, negando antecedens, quia esset actus fidelitatis, et posset etiam esse multarum aliarum virtutum, ex quarum fine seu motivo elici vel imperari posset, et hoc quidem ex natura sua.

Ad majus autem complementum hujus rei, advertendum est, quod licet quis teneatur solvere usuras promissas cum juramento, posse tamen eum repetere illas, quia revera non spectant ad usurarium, qui nullum jus acquisivit ad illas.

Quod tamen verum est in casu quo non juravit se non repetiturum illas, quod si sic juravit, non potest repetere, sicut non potest non solvere illas ob juramentum solvendi. At bene poterit adhuc denuntiare injuriam sibi factam Judici, qui remedium potest adhibere, cogendo usurarium ad restitutionem. Sed quid si exigatur juramentum non denuntiandi, nec significandi aliquo modo se solvisse usuras ? Respondet Suarez cum D. Thoma *art*. 7. tale juramentum esse de re iniqua, et consequenter non esse præstandum, et si præstitum fuerit, non esse observandum. Et si dicas, hinc sequerentur multa incommoda, nempe quod in magnis necessitatibus usurarii non vellent solvere usuras, respondet, hoc non obstante, non debere præstari tale juramentum, nisi cum æquivocatione aut restrictione mentali.

Verum nisi esset aliqua lex particularis ordinans denuntiationem, quæ sane mihi non occurrit, existimo

posse et debere observari juramentum non denuntiandi, atque adeo tale juramentum posse præstari, quia nihil impedit quo minus præstari possit, nisi quod non possit observari. Moveor autem ad hoc sentiendum, quia existimo non debere quem committere se aut alios, periculo non recipiendi pecunias in necessitatibus suis ab usurario propter emendam illam usurarii, quæ expectari posset ob ejus denuntiationem, præsertim cum illa emenda sit valde incerta, nam quamvis certum esset quod cogeretur usurarius ad restitutionem, non tamen certum est quod restitueret illa, ita ut non haberet animum non restituendi, si posset, et desiderium vindictæ, ac alios actus peccaminosos.

6. ...odo quis eva- obli- nem enti endi is in ntia i et chis. Adverto autem ulterius circa hoc, obligationem solvendi usuras, aut adimplendi hujusmodi promissiones, facile evadi posse, si vera esset sententia Suarii et Sanchis dicentium quod non obligaretur quis juramento adimplendo, nisi haberet animum adimplendi ; et idem dico in casu quo liceret in hujusmodi occasionibus uti oratione restricta, ut iidem Auctores tenent, nam nihil est facilius alicui, quam uti tali oratione, aut non habere talem animum, ut evidens est. Unde ut tollerentur omnes difficultates circa obligationem satisfaciendi his juramentis, compendium esset docere homines in hujusmodi occasionibus non habere talem animum, aut uti talibus orationibus restrictis ; quæ doctrina si semel admitteretur, profecto nulla securitas per juramentum daretur usurariis, et sic perinde se deberent gerere in mutuandis suis pecuniis, ac si nullo modo præstaretur ipsis juramentum quod quam inconveniens sit, nemo non videt ; et hoc etiam, ne iterum repetatur, accommodari eodem modo potest ad juramenta præstita ex metu, ut satis manifestum est, et vel ex hoc ipso significatur improbabilitas illius doctrinæ.

Dico secundo, juramentum præstitum ex metu, etiam gravi, et cadente in virum constantem, non tamen causato injuste, obligat ad adimpletionem. Hæc est communis, et patet, quia nihil impedit, concurrit enim, ut suppono, libera intentio et voluntas jurandi ac adimplendi, et res jurata est ex se licita. Quod autem adsit metus, nihil facit ad rem, modo non sit injuste inflictus. 177. Assertio 2 Juramentum causato juste metu, quocumque extortum obligat. Probatio 1.

Probatur secundo, quia secundum omnes, qui in infirmitate magna timet mortem jam ipsi imminentem ex arbitrio Medicorum, et ex hoc metu, vovet Deo se facturum tale vel tale opus bonum, si recuperet postea sanitatem, omnino tenebitur observare votum. Et idem est de eo qui condemnatus morti per sententiam justam, juraret se facturum talia vel talia obsequia Reipublicæ, vel ei qui liberaret ipsum, sine dubio enim teneretur illa postea facere, cum esset liberatus. Probatio 2

Et quidem hæc conclusio intelligenda est non solum quando metus non incuteretur directe ad extorquendam promissionem et juramentum, sed etiam quando sic incuteretur, quia eadem ratio obligationis occureret utrobique, nimirum defectus injustitiæ, et libertas obligationis, quæ licet esset involuntaria secundum quid propter metum, esset tamen simpliciter voluntaria et

libera. Confirmatur per sequentem conclusionem, quæ si vera sit, a fortiori hæc vera erit.

178. Assertio 3. Juramentum metu injuste causatum obligat.

Dico tertio, juramentum extortum per metum etiam cadentem in virum constantem, injuste incussum, obligat ad adimpletionem, ut si latro, verbi gratia, minaretur mortem, nisi quis juraret solvere centum aureos. De hac conclusione videntur esse opiniones, de quibus Doctor in littera, quas proponit S. Bonaventura *hic art.* 3. *quæst.* 2. suppressis tamen Auctorum nominibus ; ipse vero tenet nostram conclusionem cum Sancto Thoma 2. 2. *quæst.* 89. *art.* 7. Hos sequuntur Theologi communiter, quos citat et sequitur Suarez *supra cap.* 10. et Sanchez *supra num.* 14.

Probatio 1. Ab auctoritate. Probatio 2. a ratione.

Probatur primo ex cap. *Si vero*, et cap. *Verum, de Jurejur. et cap. Ad audientiam, de iis quæ vi*, in quibus capitibus dicitur tale juramentum obligare. Probatur ratione, quia nihil impedit, (suppono enim cæteras conditiones juramenti obligatorii adesse, ut quod fiat libere, et de re licita) præterquam quod fuit extortum per metum injuste incussum. Sed hoc non impedit, ut patet ex dictis in probationibus præcedentium conclusionum, nam in prima ostendimus injustam extorsionem juramenti non impedire, et in secunda ostendimus metum ex se absque injustitia non impedire ; quod autem utrumque simul sit causa juramenti, nihil facit ad rem, magis quam si seorsum applicarentur ; ergo vera est conclusio.

179. Objectio 1.

Objicies primo *in cap.* 2. *de jurejur.* de quodam Episcopo per vim injustam bonis suis spoliato, et jurare quod non repeteret constrictum, dicitur : *Ipsum Episcopum nullius juramenti vinculis super hoc posse constringi.*

Respo[nsio.] Explic[atio] casus [capi]tis 2. [de] jure.

Respondeo hunc casum intelligendum sic, ut non posset ita constringi quin accedente dispensatione et relaxatione juramenti, quæ ob illam circumstantiam, nefandissimæ coactionis (sic eam vocat Pontifex) facile concedi poterat, suas res repetere posset. Posset etiam responderi cum Panormitano, quod juramentum istius Episcopi erat irritum ipso facto, quia erat de re illicita, nempe de non repetendis Ecclesiæ rebus Episcopi commissis curæ, quæ ibi vocantur propterea res Episcopi. Nec sane ullo modo videtur dura expositio, ut res pertinentes ad Ecclesiam dicantur res Episcopi, quidquid dicat Suarez et Sanchez, quia satis ordinarie sic vocari solent in multis locis, quamvis forte non in omnibus.

18[0]. Object[io 2.] Respo[nsio.] An m[atri]mon[ium] metu [con]tract[um] aut v[otum] metu [fac]tum irrita[ntur] lege [natu]ræ.

Objicies secundo : Matrimonium metu contractum et votum metu factum ; sunt irrita ; ergo et juramentum. Respondeo, difficile esse admittentibus antecedens de jure naturæ, negare consequentiam ; et quamvis Suarez conetur disparitatem dare inter matrimonium et juramentum, nempe quod matrimonium fiat directe ad obligandum, juramentum vero non fiat directe ad obligandum, tamen revera nihil valet hæc disparitas ; quid enim facit ad propositum, quod per se ordinetur ad obligandum, aut per accidens ? Deinde falsum est quod juramentum non ordinetur ad obligandum, nam solus usus juramenti promissorii est obligare jurantem ad promissionem servandam. Quod si dicatur, obliga-

tionem juramenti propterea valere, quia fit Deo et in reverentiam Dei, obligationem vero matrimonii non valere, quia fit homini cui non debetur reverentia, nec fidelitas, propter injuriam quam intulit. Contra est, quod quamvis non deberet matrimonii obligatio valere ob reverentiam hominis injuste inferentis metum, deberet tamen valere ob virtutem fidelitatis, et honestatem ipsius contrahentis, a qua non debet recedere propter alterius pravitatem.

Itaque respondeo negando consequentiam, quia Jura irritaverunt talia vota et matrimonia, non irritaverunt vero talia juramenta ; et quantum ad juramenta quidem patet ex prima conclusionis probatione ; quantum vero ad vota et matrimonia, patet in propriis tractatibus.

Objicies tertio, sequeretur quod jurans redire ad carcerem, obligaretur etiam cum periculo vitæ ad redeundum ; consequens autem videtur valde durum ; ergo antecedens non debet asseri. Circa hanc objectionem, quoad obligationem jurantis redire ad carcerem, varii sunt modi dicendi.

Prima sententia asserit absolute teneri ad redeundum, sive juste, sive injuste detinebatur, aut erat afficiendus morte ; ita Cajetanus *quæst.* 89. *art.* 7. et alii. Secunda sententia ait teneri, si juste detinebatur et juste erat condemnandus ad mortem, secus vero si non erat juste detentus aut puniendus ; ita Major. 4. *dist.* 15. *quæst.* 22. Panorm. Sylvester, Angelus, et alii, quos citat et sequitur Covarr. *lib.* 1. *var. cap.* 2. *num.* 7. Tertia sententia est Navarri, dicentis teneri redire jurantem, si carcer sit justus, quamvis mors injuste inferenda probabiliter timeretur ; non vero teneri, si carcer injustus sit. Quarta sententia est, quod non reneatur redire, si timeatur injuste infligenda non solum mors, sed etiam quodcumque injustum periculum personæ ; si vero periculum rerum tantum timeatur, obligari ad reditum ; hanc tenet Abbas cap. *sicut*, de jurejurando. Quarta.

Quinta sententia est Vasquis 1. 2. *disput.* 174. *cap.* 5. dicentis non teneri redire, quando quodcumque injustum detrimentum, sive in persona, sive in fama, sive in re familiari, timetur probabiliter.

Mihi magis placet prima sententia, 182.
quam etiam tenet Suarez et Sanchez *supra*, quando aliquis jurat cognoscens carceris naturam et pericula omnia, quæ reditum probabiliter sunt secutura, nam nihil videtur excusare posse ab obligatione redeundi ; nam per adimpletionem juramenti non incurrit aliquod detrimentum, quod ante juramentum non erat incurrendum ; ergo tenetur juramento ; nihil enim excusaret quam incursio detrimenti gravis, sive justi, sive injusti ; ergo si illud detrimentum non sequitur ipsum juramentum præcise, sed adesset, quamvis non præstaretur juramentum, omnino non debet excusare obligationem juramenti.

Præfertur prima sententia. Jurans redire dum cognoscit naturam carceris et periculorum, tenetur redire in omni casu. Probatio.

Confirmatur, quia justitia carceris aut pœnæ nihil facit ad propositum, alias nullum juramentum injuste extortum obligaret, quod ex dictis patet esse falsum.

Confirmatur secundo, quia si non valerent hujusmodi juramenta, tolleretur universum beneficium, quod incarcerati possent habere mediante

Confirmatio. Melius est incarcerato obligari ad reditum.

tali juramento, redeundi scilicet ad propias ædes, et liberationis a carcere, usque ad tempus redeundi præfixum ; nemo enim fideret juramento, quod sciret non obligare, sed hoc est majus inconveniens ipsismet incarceratis, quam si obligarentur ad reditum ; ergo non est dicendum quod non obligentur. Probatur minor, quia majus est inconveniens ipsis pati semper injustum aut justum carcerem, et esse in periculo justæ aut injustæ pœnæ sine ulla intermissione carceris, quam illa pati cum intermissione carceris ; sed primum sequetur, si dicatur valere obligationem juramenti ; secundum vero, si dicatur illam obligationem non valere, aut non manere : ergo, etc. Et per hoc patet, ut respondeatur in forma ad objectionem, minorem esse negandam, nam hinc constat magis durum esse oppositum.

Responsio in forma ad objectionem num. 181. propositam.

Contra restrictiones mentales.

Præterea sequitur ex hac confirmatione, quod valde dura sit sententia asserens non obligari hujusmodi juramenta redeundi, si desit animus internus, aut si fiant cum restrictione mentali, nam inde sequeretur quod nemo deberet fidere talibus juramentis, et consequenter quod non deservirent ad liberationem incarcerati a morte aut carcere.

183\. An jurans reditum teneatur cum intelligit pericula aliqua secutura quæ non prævidit dum juravit. Sententia negativa.

Dixi vero in resolutione hujus casus, mihi placere primam sententiam, quando jurans cognosceret naturam carceris et periculorum, quæ ex reditu imminerent, quia si juraret sine hac scientia, existimans scilicet non secutura talia pericula, tum si postea intelligeret illa pericula, fortassis non deberet redire, quia posset probabiliter existimari quod non habuerit animum obligandi se ad redeundum in casu quo ex reditu imminerent gravia pericula, præsertim mortis : unde illa conditio subintelligi posset in ipso juramento, et ita expresse et absolute tenet Suarez *supra num.* 16. et post eum Sanchez *num.* 34.

At mihi certe hoc ipsum est dubium, nam cum per observantiam talis juramenti, etiam in casu illo ignorantiæ, non incurratur aliquod detrimentum, quod non erat incursum ante, non potest prætendere jurans quod ignorantia fuerit causa incursi detrimenti, et consequenter non videtur quod ignorantia illa excuset ab adimpletione juramenti. Deinde non videtur posse ullo modo moraliter subintelligi illa conditio : *Si non sequantur gravia detrimenta*, quia non est dubium quin ipse juraret reditum, quamvis cognosceret illa detrimenta secutura, quia, ut dixi, non essent præcise secutura ex adimpletione juramenti, quandoquidem sequerentur, etiamsi non daretur ipsi illa libertas, et etiam si juramentum non præstaretur, nec consequenter adimpleretur. Deinde tolleretur beneficium liberationis a carcere, quia posset custos semper timere quod fortassis talia pericula gravia non cogitata supervenirent, et sic non vellet dimittere incarceratum. Unde probabilius longe mihi videtur quod etiam in casu talis ignorantiæ teneatur redire.

Sed quæres, quomodo obligent hæc juramenta metu extorta ? an scilicet obligent ad peccatum mortale, an vero ad veniale solum ? Respondeo cum communiori senten-

tia, quam citat et sequitur Sanchez *num.* 18. et Suarez *lib.* 3. *de Juram.* *cap.* 16. *num.* 18. hæc juramenta obligare sub peccato mortali, saltem quando materia est gravis. An vero obligent sub peccato mortali, quando materia est levis, dependet ex resolutione quæstionis infra examinandæ, an scilicet possit violatio juramenti esse peccatum veniale ; si enim non possit, tum hæc juramenta obligabunt sub mortali in quacumque materia ; si possit, tum certum est quod non obligabunt sub mortali in materia levi. Nec obest huic nostræ resolutioni quod dicitur in capite *Verum*, *de jurejur.* transgressores hujusmodi juramentorum non esse damnandos, tanquam culpæ mortalis reos ; loquitur enim de pœna talibus transgressoribus imponenda, et vult eos non esse tanta pœna puniendi, quanta essent puniendi, si violarent juramenta exhibita, sine injusta coactione, ut prædicti Auctores etiam explicant.

Adde tamen, si vel carcer sit injustus, vel detrimenta alia sequentia sunt injusta, concedi posse relaxationem juramenti secundum Suarium *lib.* 2. *cap.* 10. *num.* 16. et Sanchem *supra num.* 35. qui alios plures citat ; et ait eam dari ab Episcopo, nec ei obstare damnum custodis. At sane hæc etiam relaxatio, præsertim facilis, tollere potest beneficium juramenti ; nam nemo fideret juramento, cujus obligationem scit facile tolli posse per relaxationem Episcopi aut aliorum ; sed ut valeat in casu carceris injusti, ac pœnæ injustæ, non potest valere in casu carceris justi et pœnæ justæ, ut bene advertit Sanchez contra Lopem 1. *part.* *Instruct. cap.* 42. nec etiam in casu quo incurreret custos, qui dimisit illi detrimentum quod non deberet merito subire, ad hoc ut incarceratus evaderet illa pericula, præsertim nisi resarcirentur illa detrimenta.

Assertio 4. Juramentum factum ex dolo aut errore non obligat. Differentia juramenti ex dolo et errore.

Dico quarto, juramentum factum per errorem aut dolum, quo quis scilicet se daturum juraret viginti scuta pro annulo æreo, quem putaret aureum, sive ex errore suo, sive ex dolo alterius (hoc enim differentiæ est inter errorem et dolum, quantum ad præsens, quod error sit ignorantia non causata per fraudem alterius, dolus autem sit ignorantia sic causata) non est validum, nec obligat ullo modo ad impletionem. Hæc est communis DD. *in cap. Cum contingat*, *de jurejur.* Eam tenet Suarez *supra cap.* 11. *num.* 5. Sanchez *supra num.* 42. qui plurimos in particulari citat. 185.

Probatio.

Probatur ratione manifesta, quia per tale juramentum non jurat absolute quod faciet rem, prout est a parte rei, sed prout est in sua cognitione ; ergo non debet facere rem, nisi prout est in sua cognitione ; unde si non possit fieri res, prout est in cognitione, juramentum est de impossibili, atque adeo non obligat, verbi gratia, in casu posito in conclusione, qui promisit dare centum scuta pro annullo illo æreo, non juravit dare illa, nisi pro eo, ut est aureus in apprehensione sua ; unde quia a parte rei non est tale, nec potest esse, propterea sequitur quod ipse non debeat dare viginti scuta pro eo, ut est a parte rei, quia id non promisit.

Alius casus est de eo, qui juraret se daturum alicui quod haberet in manu, existimans illud esse annulum æreum ;

is enim non teneretur illud dare si postea inveniret illum esse argenteum. Confirmatur hoc, quia qui ducit Annam in matrimonium, putans illam esse Catharinam, non obligatur matrimonio, sive ex dolo id putet, sive ex proprio errore ; ergo idem dicendum in proposito a paritate rationis, quæ est omnimoda.

186. Advertentiæ circa conclusionem. Conclusio intelligenda sive ignorantia sit antecedens, sive concomitans.

Ut autem melius intelligatur hæc conclusio, aliqua advertenda sunt ; et primo quidem advertendum est, eam intelligendam, sive ignorantia det causam promissioni, seu sit antecedens, hoc est, talis, ut si non adesset, non fieret promissio jurata, sive non det causam promissioni, seu sit consequens, hoc est, talis, quæ quamvis non adesset, adhuc fieret promissio. Nam si promittens cum juramento ducere Catharinam, quam putaret Annam, nullo modo promitteret ducere ipsam, nisi putaret ipsam esse Annam, et propterea haberet ignorantiam, quam vocant antecedentem Theologi, et dantem causam contractui seu promissioni, seu juramento Jurisperiti, certum est quod non obligetur postea ducere illam, quando cognoscit eam non esse Annam, quia, ut jam dixi, non juravit eam ducere, nisi ut Annam, unde cum non sit, nec possit esse Anna, non obligabitur. Et similiter si promitteret ducere ipsam putatam Annam, et nihilominus revera duceret ipsam, adhuc quamvis cognosceret ipsam non esse Annam, sed Catharinam, proptereaque haberet ignorantiam, quam vocant Theologi concomitantem, et Jurisperiti non dantem causam contractui, sed incidentem in contractum, adhuc non teneretur postea eam ducere quando cognosceretur esse Catharina, quia ipse non promisit ipsam ducere, nisi ut putabatur Anna.

Nec refert quod promitteret tamen eam ducere, si cognosceret eam esse Catharinam, quia non quod faceret, sed quod actu facit, attendendum est ad obligationem juramenti. Quod confirmatur per doctrinam communem, tenentem eum, qui ex ignorantia concomitanti interficit hominem, existimatum feram, non peccare peccato homicidii, de quo in materia de peccatis aut de actibus humanis.

Advertendum secundo, non quamcumque ignorantiam, aut antecedentem, aut concomitantem circa rem promissam cum juramento, impedire obligationem juramenti ; nam si quis juraret dare alicui pauperi eleemosynam, motus ad id faciendum ex eo quod putaret ipsum esse compatriotam, valeret juramentum, quamvis non esset compatriota, quo exemplo utitur Suarez.

Non cu i no aut cede con tans sal a gati ran

Et si quis juraret ire Romam ad adjuvandum amicum, cum putaret eam abesse ducentis leucis, teneretur ire, quamvis postea cognosceret eam distare ducentis et decem leucis.

Deinde si quis juraret ducere aliquam, quam putaret servam, et non esset, teneretur adhuc ducere, sicut matrimonium cum illa ut sic contractum valet, etiam juramentum deberet valere de ea ducenda.

18

Sed magna est difficultas in assignanda regula certa, qua possit cognosci quando ignorantia est talis, ut non obliget juramentum ex ea factum, et quando est talis, ut obliget ; et solet quidem communiter dari pro regula, quod quando error est de substantia rei, tunc juramentum sit irritum ; quando vèro est de circumstan-

Qua i ranti quali cus Reg comm Inv diffi ten

tiis, tunc non sit irritum. Sed hæc regula involvit aliam non minorem difficultatem, quænam scilicet ignorantiæ censendæ de substantia rei, et quænam de circumstantiis; nam si quæram an ignorantia jurantis ire Romam, cum putaret ipsam abesse tantum decem miliaribus, et revera abesset centum, si quæram, inquam, an illa ignorantia sit de circumstantia rei, vel de substantia, ex uno capite videtur esse de circumstantia, quia substantia rei juratæ consistit in eundo Romam, cujus circumstantia videtur esse tanta vel tanta distantia ejus; hoc autem non potest consistere, si vera est prædicta regula, quia sic ille jurans teneretur ire Romam, contra communem resolutionem. Si dicatur esse de substantia, tum qui putaret Romam abesse centum milliaribus, et juraret eo ire, cum tamen abesset centum et decem milliaribus, haberet ignorantiam de substantia, et consequenter non teneretur ire contra etiam resolutionem communem.

gno- est sub- am quæ cir- tan-

Quod si dicatur illa ignorantia esse de substantia, quæ est de conditione vel accidenti aliquo conjuncto cum re promissa, et notabiliter mutante naturam ejus, illa vero esse de circumstantia, et non substantia, quæ non notabiliter variaret naturam rei promissæ, prout docet Sanchez *lib.* 4. *in Decal. cap.* 1. *num.* 3. adhuc difficile erit assignare in particulari in aliquibus casibus, an aliquæ ignorantiæ sint de conditionibus notabiliter mutantibus, et non sint, et præterea ignorantia personæ quoad qualitatem notabilitatis, aut divitiarum, esset ignorantiæ substantialis, et sic videretur quod annullaret matrimonium ea mediante factum contra omnes.

Suarez *supra cap.* 11. *num.* 12. dicit 189.
Sententiæ Suarii.
errorem circa causam extrinsecam moventem ad jurandum, vel circa qualitatem accidentariam rei juratæ, non irritare juramentum, nisi quando moraliter afficit substantialem materiam juramenti, limitando illam in ordine ad intentionem jurantis, hoc est, ut colligo ex iis, quæ subjungit *num.* 13. nisi quando secundum prudentem æstimationem et conjecturam, ea quæ ignorantur, talia sunt, ut verisimilius credatur non fuisse jurantis intentionem illa comprehendere, aut rem promissam sub illis. Hæc doctrina in re videtur coincidere cum doctrina Sanchis, qui etiam remittit discrimen circumstantiarum notabiliter mutantium naturam rei ad prudentis viri æstimationem. At certe ex hoc videtur quod si quis juraret dare eleemosynam alicui, quem putaret civem aut amicum, qui revera talis non esset, sed potius inimicus, non teneretur ad dandam eleemosynam illi contra ipsum Suarium, quia si is moveretur ex amicitia aut conjunctione communis patriæ ad dandam eleemosynam tali personæ, profecto verisimilius credi deberet non fuisse ejus intentionem dare eam illi, qui non esset nec civis, nec amicus, et præsertim si alias non soleret dare eleemosynas, nisi civibus aut amicis. Nihilominus pro nunc non reperio magis universalem regulam, quam quod ignorantia irritans debet esse vel substantiæ rei, vel circumstantiæ notabiliter aggravantis, seu mutantis ejus naturam moraliter, juxta prudentem æstimationem; unde non tam regula displicet, quam illa exem-

pla. Plura videri possunt apud Auctores dum tractant de impedimentis matrimonii, et de voto, mihi jam festinandum est.

Juramentum promissorium, nec dolosum, nec coactum, obligat semper ad adimpletionem.

190. (r) *Juramentum promissorium carens istis tribus.* Hæc est ultima species juramenti promissorii, quam describit Doctor per negationes differentiarum particularium aliarum specierum, sicut definivit Philosophus materiam primam, quod *neque sit quid, nec quale, nec quantum*, etc.

Conclusio Doctoris de hoc juramento est, quod obliget ad adimpletionem, ita ut nunquam possit quis sine peccato habere animum non adimplendi illud, vel in se, vel in æquivalenti (suppono enim ex dictis quod juramentum de minori bono posset quandoque adimpleri per adimpletionem majoris, aut etiam æquivalentis), et in hoc non est ulla controversia.

Ad hæc addit Doctor committi perjurium statim ac qui juravit proposuit non adimplere juramentum, quod intelligendum puto, non de perjurio, stricte loquendo, quod consistit in adductione Dei in testimonium falsi, hoc enim non fit ab eo, qui non adimplet promissionem. Intelligitur ergo de perjurio in latiore significatione, qua etiam capi solet, pro non adimpletione juramenti.

Difficultates circa hunc passum examinandæ.

Addit præterea, quod differens adimpletionem juramenti propter rationabiles aliquas causas, non peccat, modo habeat animum adimplendi postea opportuno tempore.

Hæc est tota doctrina in hoc § et subministrat occasionem examinandi sequentes difficultates. Prima est, an obliget juramentum hujusmodi semper ad mortale? Secunda, an possit quis differre absque peccato juramentum promissorium, quo promissum est aliquid pro determinato tempore ultra illud tempus? Tertia, quando obligat juramentum promissorium, non respiciens determinatum tempus? Quarta an obliget eo cui fit, condonante rem promissam, quas difficultates sequentibus resolvam conclusionibus.

Asse... Jura...tum ...modi ...miss... obl... semp... mo...

19[illegible] Dico ergo primo, juramentum promissorium hujusmodi obligare sub mortali ad adimpletionem, sive sit res gravis, sive levis, quæ promittitur. Hæc videtur mihi conformior Doctorii, nam licet id non specificet, sed dicat tantum obligare, tamen ex ratione ejus videtur colligi quod intelligat de obligatione sub peccato mortali. Eam tenet Gabriel *hic quæst.* 2. Armilla *v. Jurare n.* 12. Less. *lib.* 2. *cap.* 24. *dub.* 5. Val. *disp.* 6. *quæst.* 7. *pag.* 3. Cajetanus 2. 2. *quæst.* 87. Covar. Philarchus, et alii. Corduba noster ait hanc sententiam esse tutiorem.

Auc... con... ea...

Est autem contra Sylvest. Anton. Angel. Navarr. in summa Latina, licet eam tenuerit in Hispanica Arag. Azorta. Ledesma, quos citat et sequitur Sanchez *lib.* 3. *in Decal. cap.* 4. *num.* 23. et Suar. *lib.* 3. *de Jur. cap.* 16. qui putant illud juramentum obligare sub mortali, quando materia est gravis, sub veniali vero tantum, quando materia levis.

Prob... asse...

Probatur conclusio, quia, ut ait Doctor, qui non adimplet juramentum, eo ipso facit Deum esse adductum ut testem falsi, ut patet, quia si adimpleret, non esset adductus in testem falsi, et non adimplendo erat adductus in testem falsi; sed hoc videtur esse gravis injuria Deo; ergo est peccatum mortale, quæcumque demum sit res promissa, sive magna, sive parva.

Confirmatur, quia qui cum juramento promitteret rem quamcumque parvam aut magnam sine animo adimplendi, peccaret mortaliter, eo quod adduceret Deum in testem falsi; ergo qui non adimplet rem promissam sive parvam, sive magnam, peccat mortaliter, quia facit tum, ut revera sit falsum id, in cujus veritatis confirmationem erat adductus Deus.

Confirmatur secundo, malitia mortalis perjurii proprie dicti, sive assertorii, sive promissorii, non desumitur ex quantitate aut qualitate rei assertæ, sed præcise ex irreverentia, quæ fit Deo per adductionem ejus in testimonium falsi, quæ irreverentia semper supponitur esse gravis; sed certe si illa irreverentia semper sit ex se gravis independenter, a quantitate aut qualitate rei assertæ, similiter erit irreverentia gravis facere ut res, in cujus veritatis confirmationem Deus est adductus, sit falsa.

2. Probatur secundo conclusio, quia sic jurans, sicut adhibuit Deum pro teste, quod habuit animum observandi promissum, et propterea peccaret mortaliter, si non haberet talem animum, ita etiam adhibuit ipsum pro teste, quod haberet talem animum observandi promissi, pro eo tempore quo erat observandum : ergo si non haberet talem animum, tum quantum in se est, peccaret mortaliter a paritate rationis.

Objici possunt primo contra hanc
1. conclusionem fundamenta Navarri, sed ut bene advertit Suarez, æque possent deservire ad probandum quod juramentum assertorium in re levi non obligaret sub mortali ad veritatem contra omnes, nisi assignetur differentia aliqua inter assertorium et promissorium, quod Navarrus non facit sufficienter, et per hoc patet sufficienter ad illa fundamenta.

Objicies ergo secundo ex ipsomet Objectio 2.
Suario, est talis differentia inter juramentum assertorium et promissorium, quod qui jurat assertorie falsum, adducat Deum in testem falsi, sic ut et ipse sic jurando mentitur; sed qui non implet juramentum promissorium, non mentitur, sed tantum est infidelis; ergo non adducit Deum in testimonium mendacii aut falsi. Confirmatur hoc, ex iis quæ idem Auctor dicit *num.* 10. quia in juramento promissorio duo considerari possunt, et animus præsens adimplendi promissi, et animus futurus, etiam ejusdem suo tempore adimplendi. Si consideretur autem primum, Deus adducitur in testimonium quod adsit, et propterea si non adsit, adducitur in testimonium falsi; si consideretur vero secundum, non adducitur in testimonium ejus, quia non requiritur testimonium futuri, sed potius adducitur in fideijussorem.

Ex hac doctrina, quam fusissime 194.
deducit Suarez, infert quatuor rationes contra nostram conclusionem. Prima est, quia est differentia inter perjurium propriissimum oppositum veritati, quod committitur quando juramentum assertorium est falsum; et perjurium improprium oppositum promissioni quod committitur, quando non adimpletur juramentum promissum. 1. Ratio ex præmisso fundamento contra assertionem.

Secunda est, quia licet juramentum Secunda.
promissorium non adimpleatur in re parvi momenti, Deus non fit testis mendacii.

Tertia. Tertia est, quia obligatio voti, ut supra ostendit, est major quam juramenti promissorii, sed tamen transgressio voti in re parvi momenti non est peccatum mortale : ergo nec transgressio juramenti promissorii.

Quarta. Quarta denique est, quia irreverentia, quæ fit Deo per non adimpletionem promissionis, non destruit aliquod attributum ejus, etiam in affectu non adimplentis juramentum. Confirmat denique totum, quia non adimpletio promissionis est peccatum omissionis contra præceptum affirmativum dandi Deo debitam reverentiam ; perjurium autem assertorium est contra præceptum negativum non faciendi Deum testem falsi ; unde quamvis in perjurio assertorio sit gravis semper culpa, non tamen in promissorio quando materia est levis.

195. Responsio. Est differentia inter perjurium assertorium et promissorium. Majus est peccatum pejerare assertorie quam non observare promissum juratum.

Respondeo primo, concedendo totam objectionem primam, nimirum quod sit aliqua magna differentia inter utrumque perjurium, assertorium et promissorium, et concedendo etiam quod sit magis grave peccatum primum quam secundum ; sed negando tamen quod secundum non sit tam grave, quam sufficit ad peccatum mortale. Itaque licet non adimplens promissum sit infidelis, et non mentiens, tamen non sequitur quin peccet peccato mortali infidelitatis, non quidem ex defectu fidelitatis præcise, sed ex eo quod sit infidelis, adducto Deo in assecurationem fidelitatis. Sicut enim mentiens cum juramento circa rem levem, peccat quidem peccato mendacii contra veritatem, sed non propterea tamen peccat mortaliter, sed quia sic mentiendo peccat, adducto Deo in testimonium veritatis, ita etiam licet non observans promissionem peccet peccato infidelitatis, et ratione hujus præcise non peccaret mortaliter, si materia esset levis ; posset tamen peccare mortaliter sic peccans, adducto Deo in assecurationem veritatis ac fidelitatis.

Respondeo secundo, negando antecedens pro secunda parte, quia licet non observans juramentum promissorium, peccet peccato infidelitatis, non tamen solo peccato infidelitatis, sed peccato irreverentiæ particularis contra Deum ; et licet illa irreverentia esset minor quam irreverentia, quam committeret jurando falso, quod ipsum non tam certum est quin de eo dubitari posset, tamen est omnino gravis irreverentia, gravitate peccati mortalis, alias sane posset quis negare irreverentiam, quæ exhibetur jurando falsum non esse gravem tali gravitate ; nam licet esset gravior semper, quam irreverentia illa perjurii promissorii, tamen illa majoritas posset intra limites consistere peccati venialis. Quod autem illa irreverentia perjurii promissorii sit gravis, patet ex fundamentis nostræ conclusionis.

Per hoc patet ad confirmationem : Primo, quia licet non adducatur Deus in testimonium assertionis futuræ, sed in fidejussorem, tamen adducere eum sic, est gravis injuria ipsi, sicut est adducere ipsum in testimonium falsi. Deinde licet non requiramus testimonium hominum ad confirmationem futurorum, quia non possunt testari futura quæ non sciunt, tamen certum est quod requiramus testimonium Dei de futuris, quia alias non crederemus futuris ob ejus testimonium. Unde posset optime dici quod promittentes cum juramento addu-

cant Deum in testimonium, non solum animi præsentis, sed futuri etiam, et licet sic promittens non peccet tum, etiamsi non sit postea habiturus talem animum, tamen peccat statim, cum non habet illum culpabiliter, quia facit libere, ut Deus sit adductus in testimonium rei falsæ.

Ex his facilis est responsio ad quatuor rationes Suarii, ad quas tamen majoris complementi gratia, particulariter respondebo.

Ad primam, concedo totum, et nego inde sequi, utrumque non esse peccatum mortale.

Ad secundam respondeo, concedendo antecedens, et negando consequentiam, quia ex alio capite posset illud perjurium esse peccatum mortale, quod confirmatur efficaciter ad hominem, quia secundum ipsummet Suarem, tale perjurium est peccatum mortale quando fit circa materiam gravem, et tamen tum non fit Deus testis mendacii, magis quam si res esset parvi momenti ; ergo malitia perjurii promissorii non consistit in hoc quod per ipsum adducatur Deus in testem mendacii.

Ad tertiam respondeo negando majorem, nam, ut *supra* dixi, non adimplendo votum non ponimus ex parte nostra positive aliquam imperfectionem in Deo, sed negamus dare ipsi quod promisimus ; at per violationem juramenti promissorii positive adduximus ipsum in testem falsi, et obligavimus ipsum aut auctoritatem ejus alteri ad confirmandum veritatem, quam ipsi facimus a parte rei non esse. Hîc autem breviter advertendum, Suarium in hac probatione committere circulum illum, quem merito omnes vitiosum appellant, nam supra *libro* 2. *cap.* 3. ubi agit de comparatione voti et juramenti quantum ad obligationem, probat votum excedere, et quidem principaliter ex eo quod juramentum promissorium non obligat semper sub peccato, hîc vero ubi agit per se de hoc ipso, quod tum supposuit, id probat, quia juramentum est minoris obligationis, quam votum, quod est directe committere circulum illum, quem dixi.

Nos vero absque ullo circulo bene possumus confirmare sententiam quam *supra* præmisimus de majori obligatione utriusque juramenti, ex eo quod ut hîc probavimus, utrumque juramentum obliget sub mortali, votum vero non semper, sed aliquando. Quod si etiam juramentum promissorium non semper obligaret ad mortale, tamen non inde sequeretur quod esset minus obligatorium quam votum, quia etiam votum non semper obligat ad mortale, nec exemplum morale, quo id suadet Suarez, sufficit, nempe quod minus offenderetur Rex, si quis pactum initum coram ipso cum alio frangeret, quam si frangeret pactum initum cum ipsomet Rege ; ergo gravius offenditur Deus si violetur votum, quam si violetur juramentum, quia per juramentum, quasi initur pactum coram Deo, cum alio, et per votum cum ipso Deo ; hoc, inquam, non sufficit, quia facile respondetur. Primo, negando consequentiam, nam per votum saltem semper non initur pactum proprie dictum cum Deo, sed promittitur ipsi aliquid simpliciter absque ulla obligatione Dei ad recompensationem. Deinde juramentum non est peccatum initum cum alio præcise, sed est præterea adductio Dei in confirmationem pacti.

199. Confirmatur ex dictis hîc sententia de majori obligatione juramenti quam voti, præmissæ num. 39. Quod si juramentum obligaret ad mortale, adhuc non sequeretur ejus obligationem esse minorem quam voti.

Rejicitur 1.

200. Rejicitur 2.

Respondetur secundo ad idem, negando antecedens, quando pactum initum coram Rege sic fit, ut per præsentiam Regis interponatur auctoritas ipsius Regis ad confirmationem ; quod si non, nihil facit ad propositum, quia per juramentum interponitur auctoritas Dei. Quod si Reges temporales magis offenderentur, si frangeretur pactum cum ipsis initum quam pactum initum cum aliis interposita auctoritate eorum, oritur hoc ex imperfectione ipsorum, et non ex eo quod res ipsa id exigeret, et certe forte sic magis offenderentur, si frangeretur pactum initum cum ipsis, quam si rumperetur juramentum factum nomine ipsorum proprio, ut abstrahunt a respectu ad Deum ; et tamen videretur gravior fieri ipsis injuria per fractionem juramenti, sicut gravior fit injuria Deo per fractionem juramenti assertorii nomine ipsius facti, quam per fractionem voti, ut ipse Suarez fatetur. Adde, non esse dubitandum quin meliores et honoratiores Reges magis offenderentur, si rumperetur pactum nomine ipsorum factum, quam si quis rumperet pactum cum ipsismet initum, cæteris paribus.

201. Ad quartam rationem contra assertionem præsentem.

Ad quartam rationem respondeo, negando consequentiam, quia hoc non obstante perjurium promissorium est gravis irreverentia, sicut et fractio voti in re gravi, et ipsummet perjurium tale in re gravi secundum ipsum Suarium ; quod tamen perjurium non magis tollit Deo aliquod attributum, quam tale perjurium in re levi. Posset etiam negari antecedens, nam in simili sensu in quo assertorie pejerans tollit aliquod attributum Dei, posset dici quod pejerans promissione, vel illud vel aliud attributum tolleret.

Ad confirmationem denique dico, perjurium promissorium, et omnem prorsus irreverentiam Deo exhibitam, esse contra præceptum negativum de non inhonorando Deo, sive illud negativum præceptum sit præceptum distinctum a præcepto affirmativo de eo colendo, sive sit in illo ipso præcepto inclusum. Et sane miror oppositum hujus supponi a Suário in illa probatione. Ratio autem est evidens, quia nullo unquam tempore licet inhonorare Deum, unde præceptum non inhonorandi ipsum obligat semper et pro semper, quod est contra naturam præcepti affirmativi, qua tale est præcise, ut patet, et qui negaret irreverentiam Dei esse contra præceptum negativum, posset negare juramentum assertorium esse contra præceptum negativum.

Objicies denique contra conclusionem, sequeretur quod si quis juraret dicturum se Rosarium, peccat mortaliter omittendo unum *Ave Maria*, et idem esset de jurante aliquid se daturum hora tertia, si paulo post illud dedisset ; sed hoc videtur valde durum, ergo non est dicendum, nec consequenter illud unde sequitur.

Ex auctoribus tenentibus nostram conclusionem, quidam absolute concedunt sequelam, et limitant conclusionem sic, ut intelligenda sit quando non completur juramentum quoad materiam totalem, sive illa sit parva, sive magna : non vero quando non compleretur quoad partem parvam materiæ totalis. Unde dicunt quod si quis promitteret unum quadrantem cum juramento, mortaliter peccaret, si non dedisset illum, quia erat materia totalis promissionis ; et si promitte-

ret centum scuta, et omitteret unum quadrantem illius, non peccaret mortaliter ; ita Covaruv. et Cajetanus. Suar. *supra cap.* 16. *num.* 5. existimat esse eamdem rationem de violatione juramenti quoad materiam totalem vel partialem ; unde vel in utroque, vel in neutro casu dicit violatorem juramenti peccare mortaliter. Fundamentum ejus est, quia eadem est ratio de falsitate juramenti assertorii, sive falsa sit materia totalis, sive materia partialis ; ergo et de promissorio idem dicendum est.

Verum negari posset primo antecedens, nam si quis diceret cum juramento esse mille homines, ubi essent tot, excepto uno, non censeretur mortaliter dicere falsum, quamvis physice falsum diceret, nisi significaret particulariter se loqui in sensu physico, et non in sensu morali. Deinde secundo negari posset consequentia, quia ex communi modo loquendi, juramentum assertorium (nisi proferatur figurate, per figuram Hyperbolem, aut illam, secundum quam numerum certum ponimus pro incerto, aut aliam similem) subintelligitur de re physice, et non moraliter considerata, promissio vero intelligitur potius in sensu morali, sicut inducit obligationem moralem.

Sed quidquid sit de diversis his sententiis, quæ forte in re non differunt bene examinatæ, respondeo ad objectionem breviter, distinguendo sequelam ; si juravit præcise dicturum se integrum Rosarium, nulla prorsus relicta particula, aut si juravit non dilaturum se promissionem ultra horam, nec per minimum tempus, concedo sequelam ; nec id magis durum est quam quod peccaret, si assertorie juraret aliquem una hora fecisse aliquid quod non fecit ita præcise intra horam, quin parum ulterius temporis in eo faciendo insumpserit. Si non promisit ita præcise, sed solum quod Rosarium diceret morali quodam modo, aut quod non differret promissionem ultra certam moraliter consideratam, nego sequelam. Et sane, ut dixi, sic communiter intelliguntur promissiones fieri, nisi ex circumstantiis aliquibus limitentur ; et in hoc sensu intelligo limitationem præmissam conclusionis, quam ponit Covarruvias et Cajetanus. Et per hæc patet ad primam difficultatem ex iis, quas hic paragraphus subministrat.

Dico secundo, potest quis differre adimpletionem juramenti promissorii ultra tempus, pro quo promisit ipsum adimplere ob rationabilem causam. Hanc tenet expresse Scotus hîc, et per eam satisfit secundæ difficultati ex præmissis. 204.

Assertio 2. Potest absque peccato differri adimpletio juramenti ob rationabilem causam.

Probatur autem, quia posset ob rationabilem causam non adimplere ipsum ullo modo, ut si, verbi gratia, impediret ejus adimpletio majus bonum, juxta dicta *supra* ; ergo multo magis potest differre ejus obligationem, ut est evidens.

Ratio autem est, quia debet intelligi in ipsa promissione semper illa conditio, si scilicet non sit rationabilis causa non adimplendi. Solum potest esse difficultas, quando debet censeri adesse tam rationabilis causa, quæ sufficiat ; et dico quod universaliter quando promissio fieret Deo, sufficeret pro rationabili causa impedimentum majoris boni, et quando fit, sive Deo sive homini, sufficeret talis, ob quam posset prudenter existimari quod is cui fieret promissio, esset contentus.

Quando adest rationabilis causa differendi promissionem juratam.

Videantur quae dicta sunt supra *num.* 142. *et seq.*

205. Assertio 3. solvens difficultatem 3. Obligat juramentum quoties, nisi adimpleretur, sciretur non posse illud adimpleri postea.

Dico tertio ad tertiam difficultatem, obligare juramentum tale promissorium pro quocumque tempore, pro quo quis sciret probabiliter, nisi tum adimpleretur, non futuram unquam postea ipsum adimplendi occasionem; alias differendo ipsum de tempore in tempus, vix posset esse peccatum mortale, nisi quatenus ex dilatione sequeretur, aut contemptus, aut grave detrimentum ei cui fieret, aut ex natura promissionis, et circumstantiis intelligeretur promissio de adimpletione cita. Prima pars patet, quia si tum non adimpleret promissum, non posset habere animum efficacem ipsum adimplendi, nec actualiter, nec virtualiter, nec habitualiter; imo haberet animum non adimplendi, quod est peccatum mortale, ex dictis. Secunda pars patet, quia non determinavit tempus, nec consequenter est ratio, ob quam hodie vel cras, vel perendie adimpleret illud, quandoquidem cum non adimpletione posset semper manere animus firmus adimplendi, ut patet.

Peccatur quoties habetur animus non adimplendi.

206. Assertio 4. solvens difficultatem 4. Cessat obligatio juramenti quando is cui fit condonat rem promissam.

Dico quarto ad quartam difficultatem, juramenti obligationem cessare, quando is cui fit juramentum, est contentus, ut non adimpleatur. Haec est communis et certa, patetque, quia revera in ipso juramento talis conditio subintelligitur. Absurdum enim esset quod aliquis vellet promittere aliquid alicui dare, ipso non volente accipere. Haec conclusio melius intelligetur per solutionem sequentium objectionum.

Objectio 1. Objicies primo, si quis cum juramento promitteret Deo dare aliquid pauperi, teneretur dare illud pauperi etiam renitenti; ergo eo cui fit juramentum, renuente, adhuc manet obligatio juramenti.

Respondeo primo, negando consequentiam, quia in casu illo juramentum non fit proprie pauperi, sed Deo; unde quamvis paupere condonante maneret obligatio, non praejudicaretur conclusioni.

Respondeo secundo, negando antecedens, quia licet promissio et juramentum fieret tum Deo, tamen non obligaretur quis paupere renitente aut condonante. Non obligaretur quidem eo renitente, quia aliquando non posset dare ipsi invito, nec si posset, deberet invitum cogere. Non etiam eo condonante, quia in ipsamet promissione et juramento subintelligebatur illa conditio, si pauper non condonet, nisi aliud aliunde constet.

Objicies secundo, si quis juraret alicui quod admoneret ipsum de tali vel tali errore, etiam si ipsemet admonendus nollet, posset jurans esse obligatus, quamvis ille, cui fieret juramentum, condonaret illud: ergo conclusio non est universaliter vera. Respondeo, qui juraret, sive Deo, sive homini, aliquid se facturum in commodum hominis, eum quandoque obligari, eo homine invito, aut condonante; quandoque autem non obligari, nam si promisit rem, quam posset facere commode eo invito, aut condonante, cum animo obligandi se ad id faciendum, etiam si ipse esset invitus, tum tenebitur: si autem non possit id facere, non tenebitur, quia nullus tenetur ad impossibile. Si vero possit quidem id facere eo invito physice, sed male faceret id faciendo, non tenebitur, quia juramentum non cogit ad male faciendum. Quod si non jura-

vit illud facere, nisi cum conditione consensus istius hominis, aut cum conditione quod ipse postea non condonaret, sive expressa, sive tacita, tum non tenebitur id facere, nisi posita ista conditione; et in hoc sensu intelligitur conclusio. Sed circa hoc

Quæres, quandoquidem possit quandoque habere animum simpliciter et absolute faciendi quod promittit independenter a conditione præmissa, et possit non habere talem animum, quando verba ejus sunt absoluta; quomodo poterit quis scire, qua ratione juramentum est intelligendum? Respondeo, quandoque id colligi posse ab ipsomet jurante ex ipso actuali animo quem habuit, et in dubio ipsi esse credendum, saltem in foro conscientiæ, quod absolute vel conditionate juravit prout ipsemet dixerit; quandoque vero colligi potest ex aliquibus circumstantiis, nam si quis reprehenderet juste alterum, eo nolente, et promitteret cum juramento id se facturum, quoties videret ipsum reprehensibilem, ex illis circumstantiis, si aliud aliunde non constet, colligi posset, quod vellet independenter ab alterius consensu, hoc est, ipso sive nolente, sive volente, observare juramentum, nec liberaretur consequenter ab illa obligatione, altero renitente aut condonante. Sed si altero petente juraret admonere ipsum quoties esset reprehensibilis, tum dicendum esset quod juramentum esset conditionatum, hoc est, tale, cujus obligatio dependeret a condonatione et voluntate alterius; et cum proportione ad hoc exemplum facile est de cæteris juramentis similibus fere judicium.

Hìc posset agi de eo, qui posset relaxare juramentum, aut tollere obligationem ejus. Sed si loquamur de ablatione indirecta obligationis ejus, quatenus scilicet tolleretur per condonationem rei promissæ, aut per positionem alicujus conditionis, qua posita, adimpletio esset mala, tum quicumque potest condonare aut ponere talem conditionem, potest tollere obligationem juramenti, ut patet. Quis autem posset condonare aut ponere talem conditionem, facile est discernere in casibus particularibus, nec propterea necesse est ponere regulam aliquam generalem. Si vero loquamur de ablatione directa, quandoquidem obligatio juramenti sit juris naturalis, ille solus potest sic auferre obligationem, qui potest in jure naturali dispensare, aut ipsum abrogare quoad partem aut totum. Quisnam autem is sit, patet ex dictis *disp.* 37. ubi de hoc satis fuse egi, et ex dictis ibi suppono jam quod id solus Deus facere possit.

De eo qui potest relaxare juramenta.

Quis possit indirecte tollere obligationem juramenti.

(f) *Ad primum argumentum*, etc. Respondet hìc ad argumenta principalia, quorum primum erat, quod posset quis jurare aliquid illicitum, ut interficere, verbi gratia, hominem, sed non peccaret id non observando, ac consequenter pejerando, sed potius peccaret observando; ergo non omne perjurium saltem promissorium, est peccatum. 210.

Ad argumenta principalia. Primum argumentum principale de jurante illicitum.

Respondetur, reducendo doctrinam Doctoris ad formam, concedendo majorem et minorem, et distinguendo consequens; omne perjurium promissorium de quacumque omnino re, concedo, nec hoc est contra resolutionem quæstionis; omne perjurium de quacumque re, quæ posset observari absque peccato, nego consequentiam; hoc enim esset contra resolutionem quæstionis.

Responsio.

Alio modo posset absolute et simpliciter negari consequentia, quia non adimpletio talis juramenti non est proprie vocandum perjurium, sed non adimpletio facti de re licita, quæque posset fieri absque peccato.

211.
3. Argumentum principale.

(t) *Ad aliud dico*, quod si perjurium esset peccatum mortale, perjurium per Deum esset maximum peccatum, (intellige ex omnibus perjuriis) sed hoc videtur valde durum, quia communis plebs quotidie peccaret mortaliter, quandoquidem sæpissime absque ulla cura jurent per Deum, etiam cum falsitate. Probat sequelam majoris, quia non potest assignari quod aliud perjurium esset majus illo, quam perjurium per Evangelium, quod communiter solet in judiciis et occasionibus gravibus tradi jurandum. Sed illud perjurium est minus grave, quia sicut jurare per templum est majus juramentum, quam jurare per aurum, ut ait Christus Dominus *Matth.* 23. ita jurare per Deum est majus juramentum, quam jurare per Evangelium, a paritate rationis, et consequenter perjurium per Deum, hoc est, non adimpletio juramenti facti per Deum, seu assertio falsi, in cujus veritatis testem adductus est Deus, majus est perjurium, quam quod fit per Evangelium.

Responsio. Perjurium per Deum ex se est majus peccatum quam ullum alterum quod non sit tam directe per ipsum. Indeliberatio nullos excusat a perjurii peccato.

Respondetur breviter ex mente Doctoris in forma, concedendo majorem, et negando minorem, si loquamur de duritie aliqua, quæ non sit asserenda (alia durities non est ad propositum), et ad probationem dico, quod qui communiter sic jurant, peccent mortaliter, si jurent cum deliberatione; verisimile est autem homines, qui frequenter jurant falsum, sive per Deum sive per creaturas, non jurare sæpissime cum sufficienti deliberatione; consuetudo tamen illa est pessima, in eaque abolenda deberent adlaborare Concionatores, Confessores, cæterique fidelium instructores ac Superiores.

21[illegible] Quod si etiam perjurium per Deum esset minus, quam perjurium per Evangelium, aut quodvis aliud, non propterea non esset peccatum mortale, quia inter ipsa peccata mortalia datur unum alio majus, ac per hoc totaliter enervatur vis secundi argumenti, nec esset opus facere comparationem inter juramentum per Deum ac per Evangelium.

Nihilominus quod dicit Doctor, nempe juramentum per Deum esse ex se, et natura sua maximum juramentum, et communiter tenetur, et ex se patet; cum enim alia juramenta per alia habent gravitatem suam ex eo quod illa alia referantur aliquo modo ad Deum, manifestum est juramentum quod fit per ipsum Deum cæteris paribus esse gravius. Deinde nihil potest assignari in aliis juramentis, propter quod aut essent graviora, aut etiam æque gravia; ergo juramentum per Deum debet dici gravissimum.

21[illegible] Objec[illegible] pro dum perju[illegible] per [illegible] non grav[illegible] mum juri[illegible]

Objicies contra hoc, pejerans per Deum non fit infamis, pejerans autem per Evangelium est infamis; ergo perjurium per Deum est minus grave, quam per Evangelium, quia alias potius pejerans per Deum deberet esse infamis, quam pejerans per Evangelium.

Confirmatur, quia propterea exigitur juramentum per Evangelium in judicio, et non per Deum, quia supponitur esse ex se majus juramentum, et magis consequenter confirmare veritatem.

Resp[illegible]

Respondeo, distinguendo antecedens si loquamur de ulla infamia sequente

perjurium ex natura sua, nego; si de infamia sequente ex ordinatione legis positive, concedo antecedens, et nego consequentiam cum sua probatione, quia potius deberet esse infamis ille, qui pejeraret illo perjurio, propter quod est imposita per leges talis pœna. Et si quæras, cur leges imposuerint infamiam propter perjurium factum per Evangelium, si illud sit ex se minus juramentum?

Respondeo juxta mentem Doctoris, quia non voluit Legislator imponere pœnam, juxta qualitatem culpæ, sed juxta publicitatem ejus propter scandalum magis annexum crimini publico quam privato; unde quia jurans per Evangelium jurat publice, quia jurat coram Ministris Justitiæ, propterea si pejerat, crimen ejus erit publicum; jurantes autem per Deum non jurant sic publice, quia non offertur ipsis tale juramentum. Adverte autem circa hoc, non omne perjurium per Evangelium etiam puniri pœna infamiæ, sed illud quod fit contra juramentum factum solemniter cum cæremoniis a lege statutis; unde si quis juraret falsum per Evangelium extra judicium, aut cum non ministraretur ipsi juramentum a personis ad hoc a legibus ordinatis, non esset infamis magis quam jurando per Deum; quando ergo dicimus Ecclesiam voluisse punire infamia juramenta publica, loquimur de hujusmodi juramentis, non de aliis.

Et si quæras iterum, quare non exigatur juramentum per Deum in hujusmodi occasionibus publicis? Respondeo, rationem potuisse esse primo, quod voluerit Ecclesia illam reverentiam Deo conservare, ut non exponeretur assumptio ejus in testimonium veritatis periculo injuriæ, quæ fieret ipsi, si adduceretur tam solemniter in testimonium falsi, ut non semel contingeret, si sic exigeretur, propter hominum fragilitatem.

Secundo, ratio esse poterat, quia cum juramentum per Deum erat satis frequens in ore omnium, et sæpissime præstetur sine deliberatione requisita ad peccatum, saltem mortale, non haberent homines communiter talem reverentiam isti juramento, qualem haberent alicui alii insolito, et sic non tam curarent non pejerare per tale juramentum, quam per aliud illud quod esset rarum et insolitum. Itaque ut excitaret Ecclesia jurantes ad hujusmodi reverentiam, et consequenter ad deliberationem majorem, instituit merito juramentum per Evangelium tanquam minus frequentatum, et ulterius ut impedirentur perjuria illa publica metu pœnæ, ordinata est illa pœna infamiæ pejerantibus tali perjurio, relicta cæterorum perjuriorum pœna ipsi Deo. 2. Ratio.

215. Quas pœnas incurrunt ex jure perjuri.

Sed quoniam hîc obiter mentio facta est de aliqua pœna per legem imposita perjurio, non abs re erit quas pœnas ex lege meretur perjurus, breviter proponere. Ut ergo omittam pœnas a Gentilibus statutas perjurio in capitis plexionem apud Ægyptios, referente Diodoro Siculo *lib.* 2. *cap.* 2. et alias similes, quas videre licet apud Azor. *lib.* 11. *cap.* 12. ut has, inquam, pœnas omittam, et quas leges civiles imponunt, quarum consideratio vix ad Theologum spectat, solasque, pœnas a Jure Canonico impositas considerem.

Assertio 1. Non incurritur ipso facto per perjurium

Dico imprimis cum Suarez *lib* 3. *de Juram. cap.* 20. nullam censuram, nec etiam irregularitatem aut inhabi-

Irregularitas, aut inhabilitas ad beneficia.

litatem ad beneficia incurri ipso facto per perjurium quodcumque ex lege Canonica, nisi quatenus qui perjurium committit, est infamis. Hæc est communis sententia, et patet, quia non reperitur ullus Canon aut textus, in quo talis pœna ipso facto imposita dicatur, quod abunde sufficit ad probandum nostrum intentum, nam non solum pœnæ non sunt multiplicandæ sine necessitate, sed etiam sunt restringendæ, ex communissima regula.

Replica.

Dices in cap. *querelam, de Jurejur.* haberi, quoniam non merentur Ecclesias regere, qui sunt crimine perjurii irretiti ; sed ex hoc loco non habetur aliud, quam quod habeant talem inhabilitatem, seu indispositionem, ut possint removeri per sententiam a beneficio, non vero quod habeant talem, ut ipso facto collatio ante sententiam talem datam sit nulla. Dixi in conclusione, *nisi quatenus qui perjurium committit, est infamis*, quia infamia facit hominem irregularem, et consequenter inhabilem ad beneficia.

216. Assertio 2. Punitur pœna infamiæ.

Dico secundo, perjurium lege Canonica puniri pœna infamiæ. Hæc est communis, et patet ex cap. *Si convictus* 22. *quæst.* 5. et cap. *Constituimus*, 3. *quæst.* 5. et aliis capitibus, quod tamen intelligendum de perjurio, cui scilicet deest veritas, sive in assertione, sive in promissione, ita ut quis peccet peccato mortali propter talem defectum, quod addo propter sententiam putantem dari aliqua perjuria talia deliberata, quæ non sunt peccata mortalia.

Duplex infamia.

Circa hoc autem advertendum est, duplicem considerari ab Auctoribus infamiam ; unam civilem, quæ scilicet semel incursa, nunquam absque dispensatione seu habilitatione Superioris tollitur ; et hæc nunquam incurritur ipso facto, absque declaratione judicis, nec declarari debet propter quodcumque perjurium, sed propter perjurium violans humana pacta ; ut autem incurratur per alia perjuria, debet expectari sententia Judicis.

Alia vero est infamia Canonica, quæ scilicet tolli potest sine dispensatione aut actu aliquo Superioris, per pœnitentiam, aut solam mutationem vitæ ; hæc autem infamia per omne perjurium publicum et notorium contrahitur ipso facto, per alia non item.

2(Alia quod jurus adm tur t...

Præter has pœnas alia habetur in cap. *Quicumque* 6. *quæst.* 1. et cap. *Parvuli* 22. *quæst.* 5. nimirum quod perjurus non sit in testem admittendus, seu, ut in posteriori capite dicitur quod *non sit testis, nec ad juramentum accedat, nec in sua causa, vel alterius jurator existat* ; quod etiam debet intelligi de perjuro publico, et ita ut talis non testetur, quando excipitur contra ipsum, aut quando per accusationem repellitur, alias in conscientia posset esse testis, ut tenet Sotus et Suarez *supra n.* 18. contra Sylvestrum v. *Juram.* 2. *quæst.* 3.

Alia n...

Denique secundum leges posset imponi pœna depositionis Clerico, et quidem perpetua, propter perjurium, ut patet ex cap. *Si Episcopus, dist.* 50. et etiam privatio beneficii, tum a fortiori, tum ex cap. *Querelam, de Jurejur.* Olim autem perjuris imponebatur pœna jejunii in pane et aqua per quadraginta dies, et alia aliqua septem annorum pœnitentia, ut constat *ex cap. Quicumque*, de quibus pœnis videri potest Selva *tract. de Jurejur.* 3. *part. quæst.* 7.

DISTINCTIO XL.

(Textus Magistri Sententiarum.)

De sexto et septimo præcepto primæ tabulæ.

Sextum præceptum est : *Non desiderabis uxorem proximi tui.* Septimum est : *Non concupisces domum proximi tui, non servum, non ancillam,* etc. Sed videtur præceptum de non concupiscendis rebus proximi unum cum eo esse, quo dicitur : *Non furaberis ;* et præceptum de non concupiscenda uxore, unum esse cum eo quo dicitur : *Non mæchaberis.* « Poterat enim præceptum non furandi in illa generalitate intelligi, ubi de non concupiscenda re proximi præcipitur, et in eo quod dictum est : *Non mæchaberis,* poterat illud intelligi : *Non concupisces uxorem proximi tui.* Sed in illis duobus præceptis non mœchandi et non furandi, ipsa notata sunt et prohibita, in his vero extremis ipsa concupiscentia. » Multum ergo differunt illa ab istis. Unde illi præcepto non mœchandi fit superadditio in Evangelio, ubi omnis concupiscentia mœchandi prohibetur. Sed cum hîc prohibetur concupiscentia alienæ uxoris et alienæ rei, quare dicitur lex comprimere *manum* et non *animum,* Evangelium vero et manum et animum. Illud de Lege dicitur secundum *cæremonialia,* non secundum *moralia ;* vel quia in Lege non est generalis prohibitio omnis mortiferæ concupiscentiæ, ut in Evangelio.

Quid sit littera occidens.

Si vero quæritur, quam dicat Apostolus *litteram occidentem ;* « ea certe est Decalogus, qui non dicitur *littera occidens,* eo quod mala sit Lex, sed quia, prohibens peccatum, auget concupiscentiam et addit prævaricationem, nisi liberet gratia, » quæ gratia non sic abundabat in Lege, ut in Evangelio ; vel secundum eorum carnalem intelligentiam. Lex ergo bona est, et tamen occidit sine gratia, cum sit *virtus peccati,* quæ jubet quod sine gratia impleri non potest. Gratia autem deerat, et ideo littera occidens erat. B.

2. Cor. 3. (August. d spiritu, e littera c.1

Distat autem Evangelii littera a Legis littera, quia diversa sunt *promissa ;* ibi terrena, hîc cœlestia promittit ; diversa etiam *Sacramenta,* quia illa tantum significabant, hæc conferunt gratiam ; *præcepta* etiam diversa quantum ad *cæremonialia :* nam quantum ad *moralia* sunt eadem, sed plenius in Evangelio continentur. Audistis decem chordas Psalterii utrique sexui impositas, quæ charitate tangendæ sunt, ut vitiorum feræ occidantur. *Explicit liber tertius sententiarum.*

De legis Evangeli distantia August. s per Psal August. li de 10. cho dis, cap 9. et 10

QUÆSTIO UNICA.

Utrum lex nova sit gravior veteri?

Alensis 3. *part. quæst.* 28. *membr.* 4. *art.* 1. D. Thom. 1. 2. *quæst.* 107. *art.* 4. *et hic quæst.* 1. *art.* 4. *quæst.* 3. D. Bonavent. *art.* 1. *quæst.* 3. Richard. *art.* 1. *quæst.* 4. 5. Bellarmin. *lib.* 1. *de verbo Dei, cap.* 18. Vasquez 1. 2. *d.* 183. Soto 1. *de Just. quæst* 6. *art.* 4. *dist.* 2. *quæst.* 1. *art.* 4. Suarez *de Leg. lib.* 10. *cap. ult. a num.* 16.

1. Argum. 1. Circa istam (a) distinctionem quadragesimam, in qua Magister agit de duobus ultimis præceptis secundæ tabulæ, et de utriusque legis utilitate, quæritur, utrum lex nova sit gravior veteri? Quod sic, quia lex nova multa superaddit legi veteri, sicut patet Matth. 5. *Dictum est antiquis: Non occides; ego autem dico, quia omnis qui irascitur fratri suo*, etc., et sic de aliis præceptis; et præter hoc continet totam illam, sicut patet Matth. 5. *Non veni legem solvere, sed adimplere*; igitur includit totam gravitatem illius, et addit ultra aliquam aliam; igitur est gravior.

Argum. 2. 2. Ethicor. cap. 3. Præterea, status sub gratia est perfectior et virtuosior quam sub lege; igitur difficilior. Consequentia patet, quia virtus est circa bonum et difficile.

Ratio opposit. Contra, Matth. 11. *Venite ad me omnes*, etc. *Jugum enim meum suave est, et onus meum leve.*

COMMENTARIUS.

1. (a) *Circa istam distinctionem*, etc. Paucas, aut potius nullas ullius momenti difficultates continet hæc quæstio, pro cujus tamen majori claritate aliqua addenda sunt, ne sola sine commento relinquatur. Summa contentorum in illa est hæc: Primo, ponuntur duo argumenta principalia pro parte affirmativa, et una auctoritas pro negativa. Secundo, proponuntur onera utriusque legis, consistentia in præceptis diversi generis, comparanturque præcepta unius ad alterius. Tertio, ex hac comparatione infert Doctor novam legem, licet esset difficilior quoad præcepta moralia, esse tamen simpliciter dicendam faciliorem, quia gravior erat verus quoad cæremonialia et judicialia, et quidem tanto excessu, ut superaverit illius gravitatis excessus, excessum gravitatis legis novæ supra veterem quoad moralia. Quarto, ostendit plura et efficaciora esse legis novæ auxilia et adjutoria sublevandi oneris sui quam veteris. Quinto denique, solvit argumenta principalia. Summa contentorum.

SCHOLIUM.

Primum dictum hujus litteræ, in veteri lege fuisse præcepta moralia, cæremonialia et judicialia. De primis habetur Exod. 20. ubi ponitur Decalogus. De secundis, Deut. 4. De tertiis Deut. 6. Vide D. Thom. 1. 2. quæst. 99. Secundum dictum, moralia sunt eadem nunc et in lege, sed nunc magis explicita. Tertium, cæremonialia nova sunt pauciora et faciliora, quia, teste August. citato, erant 600. præcepta et amplius in veteri: at nova lex tantum habet ritus 7. Sacramentorum, et ex his forte duo tantum sunt singulis necessaria, et esto alia necessaria sint, sunt facillima. Quartum, nulla sunt judicialia in lege nova data a Christo. Quintum, nova est longe levior et suavior veteri, patet ex dictis, et ex abundantiori gratia. Vide Cypr. l. 3. ad Quirin. cap. 119. et Aug. epist. 118. et 15. contra Faust. 23.

Hic sunt duo videnda (b), quia ex duobus pendet gravitas legis alicujus in comparatione ad aliam, scilicet ex onere imposito et ex 2.

defectu remedii ad supportandum onus impositum.

Onera (c) imposita in veteri lege erant præcepta moralia, cæremonialia et judicialia, ad quæ omnia tenebantur. De moralibus patet. De cæremonialibus etiam patet, nam licet possent tangere morticinum, et hujusmodi, incurrebant
19. tamen ex hoc multas immunditias, ad quarum purgationem, si non faciebant quæ in lege mandabantur, peccabant mortaliter, sicut
15. explicatur ibi : *Anima, quæ fecerit vel non fecerit sic et sic, morte morietur, et peribit de populo suo*, quæ est comminatio damnationis æternæ. Ad omnia etiam judicialia tenebantur, vel per se, vel quando decernebantur per judices eorum, et maxime per Sacerdotem Levitici generis, si quando erat casus dubius apud judices inferiores,
17. juxta illud Deuter. *Omnis anima, quæ contempserit judicium Sacerdotis, morte moriatur.*

ndi- bus sque enti gis

In lege (d) autem nova moralia sunt eadem quæ tunc, sed magis explicata. Cæremonialia sunt multo pauciora et leviora, quæ imposita sunt per Christum. Judicialia nulla sunt posita per Christum, sed magis est lex mititatis et humanitatis, in qua non oportet habere judicialia, juxta illud 1. Cor. 6. *Jam quidem omnino delictum est in vobis, quod judicia habetis inter vos. Quare non magis injuriam accepistis, quare non magis fraudem patimini.* Hoc enim docuit Christus Matth. 5. *Si quis percusserit te in una maxilla, præbe ei et alteram, et si quis voluerit tibi tollere tunicam, relinque ei pallium.*

Comparando vero moralia ad moralia, dubium est, utrum fuerit æqualitas, quia dubium est utrum illi tenerentur ad omnia illa præcepta, et eodem modo explicata, sicut nos tenemur, quia si illi non tenebantur ad præcepta illa, nisi sicut Judæi interpretabantur, tunc licuisset amare amicum, et odio habere inimicum ; ita enim docuerunt Pharisæi simplices de populo ; hoc autem non licet hodie Christianis ; et ita forte de quibusdam aliis explicantibus quædam præcepta moralia, sicut patet *Matth.* 5. Quod si non, tunc lex nostra esset gravior quantum ad moralia ; sed hæc gravitas non æquiparatur gravitati cæremonialium legis veteris, de qua statim dicetur. 4.

Esto lex nova quoad moralia sit gravior, est simpliciter levior veteri, ratione judicialium et cæremonialium.

Quantum enim ad cæremonialia, dico quod illa fuit multo gravior, et quantum ad multitudinem, et quantum ad difficultatem observandi. Augustinus enim ita significat *in epist. ad inquisitiones Januarii*, et tangitur in Can. dist. 12. *Omnia talia*, et Rabbi Moyses enumeravit plus quam sexcenta præcepta, ad quæ omnia tenebantur illi ; quorum quædam erant valde difficilia, puta quod omne masculinum ter in anno præsentaretur in Jerusalem, quantumcunque distarent ; et septimum annum colere, propter quod oportebat eos duobus annis vacare a collectione fructuum, et multa alia, sicut de non tangendo morticinum, vel de non comedendo vel bibendo post tractum mortui sine baptismo.

Unde dicit Petrus in Actibus Apostolorum : *Quare vultis discipulis imponere onus grave, quod nec* 5. Cap. 15.

nos, nec patres nostri portare potuimus? Lex autem nova secundum Augustinum ibidem, paucis et manifestis Sacramentorum ritibus contenta est; non enim habet, nisi septem Sacramenta, quæ etiam omnia non sunt omnibus Christianis necessaria. Non enim omnes recipiunt Ordines, nec omnes matrimonium contrahunt, sed necessarius est Baptismus, et post Baptismum in peccatum mortale recidivando Pœnitentia, ita quod difficilius, quod est in Ecclesia, videtur esse Confessio. Difficile enim videtur alicui peccata sua privata, soli Deo et sibi nota, revelare alicui homini; sed ibi apposita sunt remedia, ita quod propter revelationem talem non oportet timere confusionem; obligatur enim audiens ad maximum sigillum secreti. Alia Sacramenta a Baptismo et Pœnitentia forte non sunt necessaria, aut si sunt, sunt satis facilia, puta Confirmatio, Eucharistia, Extrema unctio. Quantum igitur ad cæremonialia lex nova est longe facilior quam lex vetus, inquantum a Christo data est, et hæc est simpliciter levitas, quæ longe præponderat illi gravitati, si qua sit in moralibus major.

Difficillimum præceptum videtur de Confessione, mitigatur tamen propter sigillum.

6\. Contra Prælatos statuta in laqueum damnationis subditorum quotidie multiplicantes. Resolutio articuli primi.

Quantum autem ad judicialia de lege nova, patet quod est levissima, quia nulla judicialia Christus imposuit. Si tamen loquamur de lege nova inquantum non solum est a Christo, sed etiam inquantum est per alios declarata, vel inquantum super eam sunt alia per alios addita, quia licitum est Judicibus statuere leges ad pacem servandam, sive illas, quæ fuerunt in lege Moysi, et hoc omnes, sive alias, et quascumque, vel quotcumque (et tenentur eas subditi servare, dummodo non repugnent legi divinæ), quoad hoc posset poni major gravitas in lege Christiana, quia tunc non licuit Sacerdotibus vel Judicibus condere quascumque leges, sicut modo licet Principibus Christianis. Sic ergo quantum ad hoc videtur quod pauciora sunt onera legis Christianæ, inquantum ipsa est a Christo tradita, sed forte plura, inquantum ipsi postea sunt addita alia per eos, qui habent regere populum Christianum.

COMMENTARIUS.

(b) *Hic sunt duo videnda*, etc. Proponit hìc duo præcipua capita ex quibus oritur difficultas alicujus legis, quorum primum consistit in oneribus legis, hoc est, in præceptis, quibus injungit aliqua esse facienda vel non facienda. Secundum caput consistit in defectu remediorum seu auxiliorum, quibus mediantibus onus legis posset supportari, hoc est, præcepta impleri. Quia ergo certum est illam legem esse faciliorem, quæ habet minus gravia onera, et potiora remedia seu auxilia ad ea ferenda, examinat hìc Doctor onera utriusque legis, eaque ad invicem confert, postea vero *num.* 7. agit de secundo. Nec sane sufficiebat unum examinare sine altero, nam quamvis aliqua lex haberet plura præcepta quam alia, tamen si haberet longe fortiora et aptiora auxilia, posset esse simpliciter levior, et si haberet lex una potiora auxilia, sed haberet tamen longe plura præcepta posset esse simpliciter gravior; unde, ut adæquate ostendatur unam

2 Duo c... ex qu... oritur ... ficulta... Prim... caput ... sistit ... oneri... Secund... caput ... sistit ... defe... auxi... rum ... Quæ ... lior

legem esse altera leviorem, oportet comparare utramque ad invicem, quoad præcepta et auxilia.

. Antequam autem hoc ipsum fiat, præmittendum est quid intelligamus per legem novam, quid per veterem.

est ova. Itaque per legem novam intelligimus hìc præcepta et ordinationes Christi Domini, quibus diriguntur Christiani Catholici in vitam æternam. Neque audiendi sunt hæretici, qui ut securius impia peccandi libertate abuterentur, negaverunt Christum Dominum instituisse legem ullam, aut dedisse aliqua præcepta, cum oppositum clarissime constat ex ipsiusmet verbis *Matth. ult. docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis*, Joan. 13. *Mandatum novum do vobis*, Joan. 14. *Hoc est præceptum meum.* Unde Tridentinum jure optimo contra eosdem hæreticos statuit sess. 6. cap. 19. *Si quis dixerit nihil præceptum esse in Evangelio, præter fidem, cætera esse indifferentia, neque præcepta, neque prohibita, aut decem præcepta nihil pertinere ad Christianos, anathema sit.* Et can. 21. *Si quis dixerit Jesum Christum a Deo hominibus datum fuisse, ut Redemptorem cui fidant, non etiam ut legislatorem cui obediant, anathema sit.*

stus lit pta.

lex is. Per legem autem veterem intelligimus præcepta et observationes ac institutiones, quibus Judæi ante promulgationem legis novæ uti debebant, quæque continentur in veteri Testamento, præsertim *in Exod. et Levitico, ac Deuter.*

ene- cep- le- eris. (c) *Onera imposita in veteri lege.* Acturus de primo ex duobus capitibus, ex quibus difficultas legis potest colligi, distinguit omnia præcepta legis veteris in tria genera, qua divisione utitur etiam sanctus Thomas *quæst.* 99. et cum eo ac Doctore, hìc cæteri Doctores ac interpretes Scripturæ, et insinuari videtur hæc divisio illis verbis Deuter. 6. *Hæc sunt præcepta et cæremoniæ, atque judicia, quæ mandavit Dominus Deus vester, ut docerem vos, et faciatis in ea.* Neque etiam potest esse dubium quin habeantur illa tria genera, cæremonialium scilicet, judicialium ac moralium præceptorum in ea lege, ut constat ex locis citatis a Scholiaste.

Fundamentum divisionis ex Scriptura.

Intelliguntur autem per moralia præcepta, illa præcepta quæ sunt de actibus virtutum et vitiorum, ut de amando et colendo Deo, quod spectat ad virtutem charitatis et Religionis ; de honorandis parentibus, quod spectat ad pietatem ; de non occidendo, quod spectat ad justitiam, etc. 5.

Quæ sunt præcepta moralia.

Per cæremonialia præcepta intelliguntur illa, quæ præscribunt certum ritum ac modum colendi Deum, non spectantem per se ad virtutes aut vitia, ut offerendi ipsi primitias, mactandi hostias, et oblationes ac victimas.

Quæ sunt cæremonialia.

Per judicialia denique intelliguntur illa præcepta, quæ præscribebant certum modum observandum in commerciis hominum, controversiisque oriundis circa illa componendis.

Quæ sunt præcepta judicialia.

Videri autem posset hæc divisio diminuta seu inadæquata, quia non continet præcepta omnia illius legis ; non enim continere videtur præcepta supernaturalia, fidei scilicet, spei et charitatis supernaturalis, quæ non sunt virtutes morales, sed Theologales. Sed facile respondetur esse adæquatissimam divisionem, non obstante hac difficultate, comprehenduntur enim illa præcepta sub præceptis mo-

Difficultas contra hanc divisionem. An illa divisio contineat præcepta supernaturalium virtutum.

ralibus, nam in hac divisione non capiuntur moralia, prout moralia opponuntur Theologalibus, seu prout præcepta moralia vocantur illa, quæ sunt de actibus solis quatuor virtutum moralium, sumptis virtutibus moralibus ut distinguuntur a Theologalibus virtutibus, sed prout moralia præcepta distinguuntur a judicialibus et cæremonialibus ; sic autem præcepta supernaturalia sunt moralia, neque enim sunt cæremonialia aut judicialia, ut patet.

6. Ulterius autem pro majori intellectione istius divisionis, et distinctione membrorum dividentium, advertendum est, præcepta moralia legis fuisse de actionibus, quæ secundum se ex natura sua independenter a lege positiva erant bonæ aut malæ, hoc est, convenientes aut disconvenientes naturæ rationali. Cæremonialia vero, et judicialia præcepta non erant de talibus, sed de aliquibus actionibus aut modis actionum, quæ secundum se possent seclusa lege fieri, vel non fieri, absque peccati malitia, vel virtutis bonitate. Unde præceptum reddendi proximo quod suum est, ut operario mercedem, et ei a quo ablatum est, furtum, non spectat, ut sic præcise, ad judicialia, sed ad moralia, quia est de actu justitiæ, quem qui suo tempore non exerceret, ex natura rei peccaret; sed præceptum puniendi eum tali pœna, qui non redderet, aut qui auferret, erat judiciale, quia punire tali pœna erat ordinatum mere ex lege positiva. Similiter colere Deum non erat spectans ad cæremonialia præcepta, sed ad moralia, nam ex natura rei Deus erat colendus ; sed quod esset colendus tali vel tali modo, spectat præcise ad cæremonialia.

Differentia præceptorum moralium ac cæremonialium, et judicialium.

Ulterius addendum, quod præcepta moralia omnia illius legis reducebantur ad decem vulgaria præcepta Decalogi. Cæremonialia omnia a sancto Thoma *quæst.* 101. dividuntur in quatuor genera, in *Sacrificia* scilicet, *Sacramenta*, *sacra* et *observantias*. Per *Sacrificia* intelliguntur ipsæmet actiones et oblationes, quæ fiebant in honorem Dei. Per *Sacramenta* intelliguntur consecrationes, non solum ministrorum, qui vacabant cultui divino, sed quorumcumque fidelium, qui separabantur particulari aliquo signo ab infidelibus. Per *Sacra* intelliguntur instrumenta, quibus utendum erat in cultu divino. Per *observantias* intelliguntur quædam institutiones particulares, quibus uti deberent personæ particulares in determinatis actionibus ex præscripto legis. 7

Mor... præc... legis... ceba... ad de... præc... vulg. Cære... niali... quat... Quid Sacrif... Quid... crame... Quid... ce... Quid... serva...

Idem sanctus Thomas *quæst.* 104. *art.* 4. reducit etiam judicialia ad quatuor genera, quorum primum erat eorum, quæ versabantur inter Principes et subditos; secundum, eorum quæ spectabant ad ipsos populares inter se in ordine ad commercia ; tertium, eorum quæ concernebant extraneos, ut hostes, advenas, peregrinos ; quartum denique, eorum quæ exerceri debebant inter domesticos, ut inter uxorem et maritum, patrem et filium, dominum ac servum. Hujus autem divisionis sufficientiam et rationem examinare, non est hujus loci, nec revera est nisi parvi momenti. 8

Judic... etiam... ducu... ad qua... gene...

(d) *In lege autem nova*, etc. Ex tribus generibus præceptorum contentorum in lege veteri, duo tantum contineri asserit in lege nova, prout tradita est a Christo Domino, nempe cæremonialium et moralium ; et assignat rationem optimam ex Scriptura, cur non 9.

In lege... va, ut... dita... Chris... non co... nentur... dicia... Cur...

dederit Christus præcepta judicialia, ad quam addi potest alia ratio ex Suario *lib.* 10. *de leg. cap.* 2. *num.* 2. nempe quia Christus Dominus non assumpsit sibi regnum temporale, juxta illud Joan 18. *Regnum meum non est de hoc mundo*, nec temporale etiam judicium, juxta illud Lucæ 12. *Homo, quis me constituit judicem inter vos?* Verum quidem est ,quod necessarium sit ad gubernandam debito modo Ecclesiam, proponere aliqua præcepta judicialia, supposita infirmitate, sed quia Christus optabat ut omnes conarentur superare illam infirmitatem, noluit per se illa præcepta proponere; tribuit tamen Ecclesiæ potestatem id faciendi, secundum quod pro occurrentibus occasionibus, locisque ac temporibus esset opportunum, quod et de facto fecit.

Quod vero in lege nova dentur moralia præcepta, patet ex dictis supra contra hæreticos; quod etiam dentur cæremonialia patet ex præceptis concernentibus Sacramentorum administrationem; illud enim præceptum de Baptismo conferendo per aquam naturalem, et certa verba, mere cæremoniale est, ut est extra controversiam.

Quod si quæratur, quænam moralia præcepta sint in lege nova? Respondeo ex Doctore hîc, eadem ipsa moralia præcepta, quæ erant in lege veteri, esse renovata in lege nova; certum est enim præcepta Decalogi tam obligare jam, quam obligabant durante lege veteri, quia cum sint de jure naturæ, sive stricte, sive large, ut patuit *dist.* 37. non debebant mutari. Unde S. Leo *serm.* 14. *de passione Dom.* ait quod *In præceptis moralibus, nulla prioris Testamenti decreta reprobata sunt, sed Evangelico mysterio multa sunt aucta, ut perfectiora et lucidiora essent dantia salutem, quam promittentia Salvatorem.* Sed si quæratur, an sint alia præcepta moralia jam, quæ non erant tum? Doctor quidem nihil resolvit, sed rem in dubio relinquit, nam § *Comparando vero*, ait: *Dubium est utrum illi*, qui scilicet erant sub lege veteri, *tenerentur ad omnia illa præcepta*, ad quæ scilicet nos tenemur. Ut resolvatur hæc difficultas,

An sint alia præcepta moralia in nova quæ non erant in veteri.

Dico primo, certum est in lege nova esse multa præcepta moralia de actibus quibusdam, quæ non erant in lege veteri. Hæc patet manifeste ex præcepto credendi Trinitatem explicite, quale sane præceptum non erat datum illis, qui erant sub lege naturæ, quibus sufficiebat credere Trinitatem implicite. Deinde, habemus præcepta multa de Sacramentis credendis, quæ ipsi non habuerunt, imo habemus præcepta credendi Christum fuisse passum, mortuum et sepultum, etc. quæ ipsi nec debebant, nec poterant credere, quia non erant tum vera; nihil autem nisi verum credi debet aut potest fide supernaturali, nec de his præceptis ait Scotus esse dubium aliquid, sed de præceptis moralibus virtutum moralium, non Theologicarum. 11.

Assertio 1. Multi actus sunt præcepti et prohibiti in lege nova qui non erant præcepti aut prohibiti in lege veteri.

Dico secundo, hæc præcepta particularia credendi esse positiva, et non juris naturæ stricti. Hæc videtur esse contra Suarium *supra num.* 5. qui putat probabile esse quod præcepta fidei quoad actus, qui præcipiuntur jam, et non erant præcepti in lege veteri, sint juris naturæ, quamvis dependenter a revelatione et prædicatione mysteriorum, quæ per illos actus creduntur, tanquam a conditione *sine qua* 12.

Assertio 2. Præcepta particularia credendi aliqua determinata mysteria sunt juris positivi, non naturalis. Probatio.

non. Probatur conclusio, quia si secluderetur ordinatio particularis Dei ordinantis seu exigentis fidem mysterii Trinitatis, quamvis ipse revelaret illud mysterium, et esset actus virtutis credere illud, tamen non potest ostendi ex quo capite teneretur quis hìc et nunc sub peccato mortali credere isti mysterio, aut adhibere diligentiam particularem illud addiscendi; neque enim ex terminis notum est esse talem obligationem, neque sequitur ex ullis præmissis per se notis, quod detur talis obligatio seclusa ordinatione positiva Dei aut Christi, aut aliquorum aliorum Superiorum. Fateor quidem esse ex natura rei malum discredere Deo revelanti, quia per hoc fieret ipsi magna irreverentia; at quod credere teneremur semper positive mysteriis ab ipso revelatis, præsertim cum ipsemet immediate ea non revelaret, sed proponeretur ab aliis ea esse ab ipso revelata, non video quomodo iis credere possit esse præceptum juris ris naturæ stricti, hoc est, obligantis sub peccato mortali. Sic enim capio hìc *jus naturæ strictum,* pro eo nempe, quod obligat sub mortali, non pro eo quod dictat aliquid faciendum, quod esset quomodocumque honestum facto.

13. Confirmatio. Confirmatur, quia certum est de facto esse impositum præceptum Ecclesiæ Pastoribus et Doctoribus prædicandi Evangelium, et mysteria fide per se, vel per alios, ut patet ex illo Christi Matth. ult. *Docete omnes gentes, et prædicate Evangelium.* Et illud 1. Cor. 9. *Necessitas enim mihi incumbit, væ enim mihi est, si non evangelizavero.* Et hæc prædicatio debet sine dubio principaliter extendere se ad mysterium Trinitatis et Incarnationis; sed certum est quod hæc obligatio specialis prædicandi illa mysteria revelata præ aliis non sit ex lege naturæ ullo modo, sed ex ordinatione positiva Dei et Christi. Et si dicas hanc obligationem prædicandæ fidei, esse legis naturæ ex suppositione quod ista mysteria credere sit necessarium ad salutem, et quod illi quibus convenit illa obligatio, sint instituti in Pastores ac Doctores; Rectoribus enim cujuscumque communitatis competit ex jure naturæ habere curam talem ipsius, ut quantum in illis est, provideant ipsi necessaria ad salutem.

Contra, quia hoc ipsum erat præceptum particulare Christi præcipere ipsis assumere sibi talem curam, ex qua sequeretur illa obligatio.

Dico tertio, verisimilius esse Christum Dominum non dedisse nobis ulla præcepta nova in lege gratiæ de ullis actibus virtutum moralium, quæ alias non erant sub obligatione in lege veteri, quamvis forte ob ignorantiam aliqui, tum excusarentur a non faciendis aliquibus actionibus, quæ jam debent fieri, et tum etiam deberent, nisi ignorantia excusaret. Hæc videtur mihi esse communior sententia cum D. Thoma *quæst.* 108. et Suario *supra*; patetque prima pars, quia non potest assignari ullus actus talis, qui sit præceptus in lege nova, et non fuerit in veteri.

Confirmatur, quia nullus actus virtutis moralis est sub præcepto in lege nova ex ordinatione Christi, nisi actus præcepti in Decalogo, et qui ad illos reducuntur, habentque eamdem rationem obligationis ex natura rei, sed omnes isti erant præcepti in lege veteri, ut patet.

Probatur secunda pars, nimirum quod forte excusarentur aliqui in lege veteri ab obligatione habendi aliquos particulares actus ob ignorantiam, ad quos alias obligabantur, quia satis probabiliter colligi potest ex *Matth.* 5. quod multi Judæorum existimaverint se non fuisse obligatos ad dilectionem inimicorum. Christus enim ibi dicit: *Audistis quia dictum est antiquis*: *Diliges proximum tuum, et odio habebis inimicum*, quæ verba significant id fuisse prædicatum et receptum etiam saltem a multis, ut propterea necesse fuerit Christo Domino adjungere novam doctrinam de præcepto charitatis: *Ego autem dico vobis, diligite inimicos vestros*. Ergo non est improbabile quod Judæi habuerint talem ignorantiam; ea autem admissa, sequitur potuisse ipsos sine peccato facere, quod alias facere non debuissent, verbi gratia, odio prosequi inimicum. Quod si hæc explicatio hujus præcepti, et aliæ explicationes aliorum præceptorum, de quibus facit Christus Dominus mentionem eo loci, fuerunt communiter receptæ, certum est nos obligari de facto ad multa moralia, ad quæ ipsi non fuerunt obligati, et quidem gravia, nam grave censetur amare inimicum, sed tamen quia a parte rei ipsi obligabantur ad omnia illa, et solum excusabantur ex ignorantia invincibili; propterea simpliciter loquendo, dicendum est Christum non præcepisse ulla moralia non Theologicalia, nec cæremonialia, quæ non erant in lege veteri præcepta, ut dicitur in conclusione. Hæc quoad moralia legis novæ sufficiunt.

Quoad cæremonialia autem non minus certum est dari talia in lege nova, nam dantur præcepta de septem Sacramentis tali vel tali modo conficiendis, et præcepta etiam ea administrandi ac recipiendi suo tempore, ut patet ex tractatibus de Sacramentis in particulari; hæc autem sunt præcepta cæremonialia, ut patet; quandoquidem ex natura rei nihil prorsus sit honestatis in actionibus illis, quæ in iis conficiendis adhibentur, nec sunt judicialia præcepta. His suppositis, doctrina Doctoris de comparatione utriusque legis in gravitate desumpta ex eorum oneribus, sequentibus conclusionibus proponetur, per quas tota littera sufficienter explicabitur, si tamen indigeat explicatione, quæ ex se satis est clara.

Dantur in lege nova quæ non erant in veteri.

Conclusio prima, lex nova quoad moralia præcepta non est gravior absolute et simpliciter lege veteri, est tamen gravior ex suppositione ignorantiæ veterum, si habuerunt illam ignorantiam significatam *Matth.* 5. de qua paulo ante. Hæc ex dictis est certa, quia si a parte rei nulla alia sunt moralia præcepta in hac lege, quæ non erant præcepta in lege veteri, simpliciter loquendo, non poterit lex nova quoad moralia esse gravior. At si ex ignorantia illi qui erant sub lege veteri excusabantur a non diligendis inimicis, et aliis illis actibus, quos Christus præcipit in illo *Matth.* 5. ex ista hypothesi lex nova est gravior, quia ablata est in ea illa ignorantia, et est consequenter obligatio habendi illos actus supra obligationem, quam habuerunt Judæi ex suppositione ignorantiæ. 17.

17. Conclusio 1. circa comparationem utriusque legis. Lex nova quoad moralia non est gravior veteri simpliciter, sed est gravior ex suppositione ignorantiæ.

Conclusio secunda, quoad cæremonialia lex vetus est longe gravior, quam nova quoad cæremonialia. Hæc est communis, et patet ex auctoritate Augustini *in epist.* 118. *ad Januarium*, 18.

18. Conclusio 2. Lex vetus est gravior quoad cæremonialia.

quam dicit Doctor tangi *in dist.* 12. *cap. omnia talia*, sic enim legi debet, et non *omnia universaliter*, ut erat in aliis editionibus), quia pars illius epistolæ ibi ponitur. Auctoritas autem est hæc: *Primo itaque tenere te volo, quod est hujus disputationis caput, Dominum nostrum Jesum Christum, sicut ipse in Evangelio loquitur, levi jugo suo nos subdere, et sarcinæ levi*; *unde Sacramentis numero paucissimis, observatione facillimis, significatione præstantissimis, societatem novi populi colligavit.*

Confirmatio.

Confirmatur vis hujus auctoritatis per aliam ejusdem *serm.* 9. *de verbis Domini*, super illud: *Jugum meum suave est, et onus meum leve*, ubi vocat legem veterem, sarcinam innumerabilium observationum, quod revera jugum grave erat.

Probatio 2. Quot erant præcepta legis veteris.

Probatur secundo, quia secundum computum Rabbi Moysis, erant ultra sexcenta præcepta in veteri lege. Certe Abulensis *quæst.* 24. *in cap.* 1. *Ruth*, dicit fuisse sexcenta tredecim, et quamvis hæc omnia non fuerint cæremonialia, tamen magna pars eorum erant talia, et quidem, ut inquit bene Doctor, quædam valde difficilia, ut illud quod erat de præsentatione masculorum ter in anno coram Domino Jerosolymis, et illud de cultu septimi anni, propter quod duobus annis continuis vacabant a collectione fructuum, nam illo ipso anno non poterant colligere fructus, nec sequenti etiam, quia non poterant illo anno disponere solum pro fructibus ferendis sequenti anno.

Confirmat hoc Scotus per illud Petri in Actibus Apostolorum cap. 15. *Quare vultis discipulis imponere onus grave, quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus*, hoc est, non potuimus sine magna difficultate; nam alias absolute et simpliciter sine dubio potuerunt, quia Deus non præcipit impossibilia, ut est certum ex ratione, et maxime ex auctoritate tum Augustini *lib. de natura et gratia cap.* 43. dicentis: *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo admonet, et facere quod possis, et petere quod non possis.* Hieron. *in Ep. ad Damasum de expositione Symboli*, execrantis eorum blasphemiam, qui dicunt impossibile aliquid homini a Deo præceptum esse, et denique quod caput est Concilii Trident. id definientis contra Novatores *sess.* 6. *cap.* 18.

Deus præ[cepta] impo[ssibi]li[a non jubet].

20 Probo jam tertio conclusionem ex his omnibus, ea reducendo ad formam; illa lex est gravior longe quoad cæremonialia, quæ et plura multo habet præcepta cæremonialia et graviora. Sed ex dictis constat legem veterem plura et graviora habere quam novam; neque enim nova lex ex se habet, nisi paucissima præcepta de Sacramentis, quæ omnia facillima sunt, si excipias præceptum de Confessione, quod aliquid quidem habet difficultatis propter revelationem suorum peccatorum, sed hæc difficultas non est corporalis, nec infert detrimentum aliquod in bonis temporalibus, verbi gratia, divitiis, ut inferebant præcepta vetera, et nemo prudens deberet existimare esse tam difficile suum peccatum Confessorii absoluturo, et secretum semper retenturo, nec in malam partem, sed potius in bonum accepturo quæcumque sic significantur peccata, confiteri, quam ter in anno suos filios a locis remotissimis Jerosolymam mittere Domino præsentandos, et alia facere, quæ jubebantur in lege veteri.

Proba[tio] conclu[sio]nis.

Diffi[cultas] confes[sio]nis n[on] tanta q[uan]ta erat [dif]ficult[as] remen[...] lum v[ete]ris le[gis].

1. [margin: l ju- ia lex est fa- or ut a est risto.] Conclusio tertia : Quoad judicialia lex nova ex se, ut tradita est a Christo, est longe facilior. Hæc patet ex dictis, quia nova non habet judicialia, vetus habet plurima. Dixi autem, *ut tradita est a Christo*, quia si consideretur, ut includit alias leges positivas non traditas a Christo, sed latas ab Ecclesia, et aliis Superioribus, quos condendi leges novas auctoritatem habere suppono ex materia de legibus cum communi sententia, si sic, inquam, consideretur, non est dubium quin possit esse gravior, et fortassis etiam de facto sit gravior quantum ad gravitatem desumptam ex multitudine et difficultate judicialium ; forte enim plures et difficiliores sunt latæ leges judiciales inter Christianos jam, quam erant antiquitus latæ inter Judæos durante veteri lege ; est enim multitudo jam maxima irregularitatum, excommunicationum censurarumque aliarum, varii generis, quibus omnibus probe cognoscendis, ne dicam vitandis, vix ulla diligentia hominum alias occupatiorum sufficit. [margin: plu- gra- sunt ialia iova ita a ori- iam in eteri.]

2. [margin: usio ova npli- aci- uoad ilta- rtam ecep- iam is.] Conclusio quarta : Absolute et simpliciter lex nova, quoad difficultatem ortam ex præceptis, est facilior quam vetus. Hæc est communis, et patet ex dictis, quia vel nulla sunt præcepta nova moralia in lege nova, quæ non erant in lege veteri, vel certe pauca, et ea non difficilia. Deinde longe pauciora et faciliora habet cæremonialia, et nulla judicialia ; ergo simpliciter dicenda est facilior. Ex quo patet, quam recte dixerit Christus : *Jugum suum esse suave, et onus leve.* Et quod id posset intelligi de suavitate et levitate, quam habet ex paucitate et facilitate præceptorum cæremonialium et judicialium in comparatione ad veterem legem, propter quod etiam dicitur *verbum abbreviatum*, Rom. 9. ut Patres communiter interpretantur.

SCHOLIUM.

Ponit quinque, quibus lex nova excedit veterem. Primum, quia Christus sua passione plus meruit credentibus eam exhibitam quam exhibendam. Secundum, plures et efficaciores causæ gratiæ, scilicet septem Sacramenta, cum tamen de uno tantum constet Sacramento collativo gratiæ in veteri, scilicet de Circumcisione. Tertium, clarior explicatio præceptorum. Quartum, copiosior thesaurus Ecclesiæ ex meritis B. Virginis et Sanctorum. Quintum, certa promissio æternorum præmiorum. Vide Suarez de excellentiis legis novæ l. 10. de legib. cap. 8. ubi ponit 13. excellentias ejus supra veterem.

Quantum (c) ad secundum articulum, dico quod passio Christi exhibita plus meretur de gratia credentibus eam jam exhibitam, quam ipsa, ut exhibenda, meruerit illis, qui crediderunt illam ut exhibendam ; et ideo Sacramenta nostra, quæ habent efficaciam in virtute passionis Christi exhibitæ, plus conferunt de gratia quam Sacramenta veteris legis. Præter hæc habemus plura adjutoria gratiæ, quia plura Sacramenta ; nam illi præter matrimonium (si tamen fuit illis Sacramentum, de quo tangetur in quarto), nullum habuerunt Sacramentum, nisi Circumcisionem, et hoc ut remedium contra originale. Post recidivationem vero, si mereri potuerunt gratiam aliquam motu proprio, bene quidem, sed ad gratiam tunc acquirendam nullum fuit Sacramentum tunc institutum apud eos. Non enim habuerunt Sacramentum pœnitentiæ, nec alia plura adjutoria ad 7.

[margin: Christus per suam passionem plus gratiæ meruit nobis quam per eam exhibendam antiquis. Dist.1.part 2. et d. 26]

gratiam impetrandam, quæ habemus nos.

Tertio, præter majorem efficaciam Sacramentorum, et pluralitatem eorum, habemus doctrinam magis explicativam et declarativam veritatis, quam ipsi habuerunt, et exempla Sanctorum plura et efficaciora ad imitandum. Et quarto plura merita Sanctorum, qui forte non tantum sibi, sed etiam nobis meruerunt, et nos etiam meremur invocando auxilium eorum, et intercessionem apud Deum.

Resolutio articuli secundi. Simpliciter ergo plura adjutoria et efficaciora sunt in lege Christiana quam veteri, et ideo ex ea parte, lex nova est levior. Est etiam unum adjutorium valde notabile, quia nobis pro observatione legis Christianæ promittitur explicite vita æterna ; illis autem vel raro vel nunquam nisi bona temporalia promittebantur ; nunquam autem tantum alliciunt animam ad servandum legem bona temporalia, sicut bona æterna.

COMMENTARIUS.

23. (e) *Quantum ad secundum.* Hic examinat secundum caput, ex quo possit colligi quænam lex sit gravior, nempe ex parte auxiliorum, quæ in lege sunt ad ferenda ejus opera. Est autem ejusque ad hoc,

Conclusio quoad comparationem in secundo capite. Ex parte auxiliorum lex nova est facilior. In quo consistunt auxilia observandæ legis. Probatio. Conclusio : Lex nova est facilior veteri ex parte auxiliorum suorum. Hæc conclusio est etiam communis, et optime probatur a Doctore, quia auxilia principalia, quibus redditur facilis observatio mandatorum, consistit in gratia tam habituali quam actuali præveniente, adjuvante et concomitante, et in motivis extrinsecis flectentibus ad observantiam, causisque producentibus gratiam. Sed major gratia tam habitualis quam actualis confertur pro statu legis novæ ordinarie ac communiter, et plures sunt causæ productivæ gratiæ in eo, et plura ac magis perfecte cognita motiva flectentia ad observantiam mandatorum ; ergo lex nova est facilior ex parte auxiliorum, quam lex vetus. Major et consequentia sunt certæ.

ex pa[rte] grati[æ]. 24 Probatur minor quoad gratiam, quæ est principalissimum auxilium, quæ sola sufficeret, et sine qua nihil aliud sufficere posset, ut suppono ex materia de gratia, quia Christus Dominus omnia tam nobis, quam iis qui vivebant in lege veteri, gratiæ dona promeruit, juxta illud Ephes. 1. *Benedixit nos omni benedictione in cœlestibus in Christo*, de quo per se agi solet in tractatu, aut de Incarnatione, aut de gratia ; sed omnino congruum est ut plus meruerit gratiæ pro lege sua, quam ipsemet fundavit, quam pro lege veteri ; et congruum erat ut Deus moveretur potius ad dandum plus gratiæ propter merita Christi actu exhibita, quam propter illa ut exhibenda ; ergo cum pro lege nostra sint actu exhibita, et pro veteri non fuerint exhibita, sed exhibenda, dicendum est quod communiter plus gratiæ conferatur pro hoc statu, quam pro statu legis veteris. Dico autem *ordinarie*, quia non est dubium quin aliquibus hominibus veteris Testamenti plus gratiæ tributum sit, quam multis novi ; sed hoc non facit ad rem, quia comparamus utramque legem quoad id quod ordinarie ex natura rerum accidit, non quoad casus extraordinarios. Adde quod etiam constet plures esse viros extraordinariæ sanctitatis

in lege nova quam in veteri. Unde si fieret consideratio quoad casus extraordinarios etiam, plus gratiæ confertur in lege nova quam in veteri.

25. Probatur secundo eadem minor, quoad causas productivas gratiæ, quia in lege nova sunt septem Sacramenta, quæ ex opere operato conferunt gratiam ; in veteri autem lege non erat, nisi unum ad summum, nempe Circumcisio, de qua ipsa controvertitur. Et sane in hoc consistit admirabilis excessus legis novæ supra veterem ex parte præcipue Sacramentorum Confirmationis, Pœnitentiæ et Eucharistiæ, quæ communia sunt omnibus, præsertim cum hæc ultima duo sæpissime ab omnibus adhiberi possint, et cum Pœnitentia vim habeat delendi peccati post Baptismum commissi cum dispositione attritionis, cum tamen in lege veteri non fuerit aliud remedium circumcisis labentibus in peccata, quod posset sufficere absque contritione perfecta, quæ difficulter haberi potest.

...batio 2. ...parte ...amen-...rum.

26. Deinde propter communionem Sanctorum, non est dubium, quin Sancti in cœlis orent pro nobis, et quin merita justorum sibi invicem communicentur. Unde cum plures sint Sancti in hoc statu quam fuerint tum, et jam multi sint in cœlo, quoad animas, cum tamen nulli ibi fuerint pro statu veteri, ex hoc etiam capite non potest esse dubium quin plus conferatur gratiæ ordinarie pro hoc statu, quam pro statu veteri. Verum fateor hanc considerationem esse per accidens ad legem ipsam gratiæ, quæ suam vim ex se habet independenter ab hoc.

...rma-...x par-...mmu-...nis ...ncto-...m.

. Probatur tertio quoad motiva excitantia ad observantiam legis, quia lex nova sæpe, et distincte proponit præmium vitæ æternæ observantibus ipsam, et transgressoribus gehennam ; lex autem vetus non proponit hæc motiva tam distincte, sed potius proponit motiva præmiorum et pœnarum temporalium, sed certum est hæc motiva vitæ et mortis æternæ multo majorem habere vim trahendi ad observantiam legis, quam motiva illa temporalia. Quantum autem facilitent hæc motiva difficultatem quamcumque præceptorum, et ratione ipsa patet, et infinitis auctoritatibus posset confirmari, sed sufficiat, illa Augustini *serm.* 9. *de verbis Domini* :

Probatio Ex moti... excitant... bus.

Motivu... præmii c... lestis qu... tum faci... tet obse... vantian... præcept... rum.

Quam facile toleratur quælibet adversitas temporalis, ut æterna pœna vitetur, et æterna requies comparetur ! Et sane ob hanc considerationem Gregorius Nazianzenus *orat.* 2. *Paschatis.* putat jugum Christi esse suave et leve. *Etsi novum*, inquit, *jugum suave est et onus leve*; id tamen propter spem fit et mercedem.

Alia motiva proponit Scotus pertinentia ad legem novam, nimirum exempla Sanctorum plurimorum, qui non solum libenter et alacriter observaverunt præcepta omnia ejus, sed consilia etiam, faciendo multa opera supererogativa, maxime difficultatis, qualia exempla non habuerunt in lege veteri. Huic motivo addi potest consideratio passionis Christi Domini, quæ sola omnem difficultatem observandæ legis bene considerata tolleret, ut experientia constat, et auctoritatibus ubique obviis posset probari. Placet unicam hîc adducere ex Gregorio Nazianz. orat. 20. in Machab. *Nam qui martyrium*, inquit, *subierunt ante Christi passionem, quid facturi erant*, 28.

Confirma... tio ex exempli... Sanctoru... et passio... Christi

Vis passio... nis Chris... ti ad faci... litandam observan... tiam præ... ceptorum.

si post Christum persecutionem passi essent, ejusque mortem nostræ salutis causa susceptam ad imitandum propositum habuissent? quorum enim nullo proposito exemplo talis tantaque virtus fuit, an non ii exemplum illud intuentes fortius in certamen descendissent?

29. Ex hoc autem excessu legis novæ supra veterem facile ostendi potest quomodo verum sit, quod communiter dicitur a Theologis cum Sancto Thoma *quæst.* 106. et Sancto Bonaventura hîc, nempe legem novam esse vitam et justificare, veterem non ita, sed potius mortificare, et esse mortem. Omissis enim variis dicendi modis, quos facile esset impugnare, facile id verum esse dici potest, quatenus lex nova habet hæc multo majora subsidia, quam habuit lex vetus, et quatenus gratia, sine qua lex vetus nihil operabatur ad salutem, et multa ad mortem, quia sine gratia non poterat observari, et consequenter non poterat aliquid efficere, quod conduceret ad promerendum vitam æternam; poterat autem seipsa sicut et fecit ostendendo quæ bona et mala erant, dare occasionem peccandi, juxta illud Apostoli: *Peccatum non cognovi, nisi per legem.* Rom. 7. et infra: *Sine lege enim peccatum mortuum erat.* Quatenus, inquam, sine gratia, lex potius obfuit quam profuit, (licet ex se esset bona), et quatenus illa ipsa gratia, qua mediante poterat observari et prodesse, dabatur per merita Christi, quæ realiter exhibebantur in lege nova, et qui ipse fuit in lege nova, et proponitur in ipsa distincte, eatenus lex nova potest dici justificare et vivificare, et esse spiritus et vita; lex autem vetus ex se sine subsidio gratiæ habitæ ex meritis Christi propositis et exhibitis in lege nova, potest dici mortificare et occidere.

Quomodo lex nova vita et vetus mors.

SCHOLIUM.

Ad primum dubitat an moralia legis novæ sint graviora veteribus, quia forte multa interiora præcipit lex nova, quæ non præcepit vetus, ut ait D. Thom. supra art. 4. dicens ex hac parte novam esse graviorem. Tamen verius est legem veterem prohibuisse actus internos concupiscentiæ, quos nova prohibet: sed ex malo intellectu Judæorum, non censebant se obligatos ad abstinendum ab actibus internis malis; et sic intelligitur quod Christus ait Matth. 5. et quoad hoc, nova dici potest gravior, quia explicite obligat ad ista interna, ita Lyran. præfat. ad Evang. Abul. Matth. 11. quæst. 68. Chrysost. in imperfecto homil. 10. August. 19. contra Faust. cap. 23.

Ad primum concedo (f) quod si 8.
lex nova contineat omnia moralia, quæ lex vetus, et addat alia, vel saltem addat aliquam explicationem aliquorum, ad quæ forte ipsi non tenebantur, quod quantum ad hoc est gravior; tamen hoc non tantum gravat, sicut ex alia parte gravat cæremonialium multitudo, et judicialium. Ex parte autem legis novæ plus alleviat multitudo et efficacia auxiliorum, ita quod illa modica gravitas, si qua sit major in moralibus, non præponderat gravitati in aliis, et hoc pensatis auxiliis hinc inde.

Multitu[...] cæremoniali[...] gravat [...]terem, [...]titudo [...]cramen[...]rum a[...]viat no[...] legem

Ad secundum dico, quod difficultas in opere virtuoso non est per se ex parte operantis, sed ex parte operis: difficilius enim est avaro dare unum nummum, quam liberali decem, et tamen non virtuosius. Nec qualiscumque difficultas ex parte operis arguit majorem virtuo-

Quæ di[...]cultas [...]guit vir[...]sitate

sitatem, sed illa quæ per se includit excellentiam objecti, quod per se attingitur per operationem; talis autem difficultas stat cum majori levitate; nam levius est attingere amando objectum excellentius quam objectum minus excellens, et talia opera excellentia immediate respicientia Deum, plura sunt explicita in lege nova; multi enim actus dilectionis Dei immediate magis explicantur Christianis quam Judæis. Nec mirum, quia illa dicitur esse lex timoris, hæc autem amoris; amor autem et præcipue finis, si ille quæratur in omnibus, facit omnia onera levia, ut verum sit quod dixit Salvator Matth. 21. *Venite ad me,* et sequitur: *Jugum enim meum suave est, et onus meum leve.* Cui sit laus, honor et gloria per infinita sæcula sæculorum. Amen.

COMMENTARIUS.

(f) *Ad primum concedo.* Respondet hîc ad argumenta principalia, quorum primum erat: lex nova includit totam legem veterem, juxta illud: *Non veni solvere, sed adimplere.* Et habet aliqua alia præcepta ultra præcepta legis veteris, ut patet *Matth.* 5. ergo est gravior.

Respondet Doctor juxta dubitationem, quam proposuit ante *num.* 4. si lex nova habet aliqua alia præcepta moralia, et obliget ad aliquem modum distinctiorem eorumdem præceptorum moralium, esse graviorem quoad hoc, quam fuit vetus, sed simpliciter tamen hoc non obstante esse minus gravem propter rationes præmissas.

In forma autem sic respondeo, distinguendo antecedens quoad primam partem; includit totam legem veterem, quoad moralia, ita ut jam obligemur ad omnia moralia, ad quæ obligabat illa lex, concedo antecedens; includit totam legem veterem quoad omnia cæremonialia et judicialia, nego antecedens, quoad illam partem; et ad probationem dico quod non solverit Christus legem quoad moralia; nec quoad cæremonialia etiam, quantum ad adimpletionem eorum, quæ figurabant, quamvis venerit solvere illa, quantum ad hoc quod ulterius non obligarent, licet hoc non sit solvere proprie loquendo, quia ex se et prima institutione non extendebantur ulterius. Solvere autem legem proprie est vel facere contra directionem ejus, vel dispensare in illa, aut abrogare illam pro tempore, pro quo alias obligaret, quorum neutrum fecit Christus.

Distinguo etiam secundam partem, habet aliqua alia præcepta moralia, transeat; et cæremonialia, transeat; habet aliqua alia, quæ æquivalent quoad gravitatem illis præceptis legis veteris, quæ jam non obligant, nego antecedens et consequentiam. 31.

Respondeo secundo, negando consequentiam, quia licet haberet plura et difficiliora præcepta, tamen abundantia auxiliorum supplet illum defectum abunde, ita ut cum illis auxiliis facilius sit observare omnia illa præcepta, quam erat viventibus in lege veteri observare sua præcepta, sive pauciora, sive æqualia.

Secundum argumentum principale erat quod status legis novæ sit perfectior et virtuosior quam legis ve- 32.

Responsio in forma.

Quomodo Christus non solvit legem veterem.

Quid est solvere legem.

Responsio 2.

Secundum argumentum principale.

teris; ergo est difficilior, quia virtus tendit in difficile.

Respondet negando consequentiam ad sensum objectionis, quia difficulta virtutis non debet semper considerari ex parte ipsiusmet operantis, ita scilicet ut eo præcise quis operetur perfectius quo majori cum difficultate et molestia operatur, alias avarus perfectius et virtuosius operaretur dando unum scutum, quam liberalis dando decem, quod est absurdissimum, sed est ex parte ipsiusmet operis, ita ut si ipsum opus ex se sit difficilius, virtuosius operetur qui illud facit, quam qui facit oppositum, ut patet ex eodem exemplo avari et liberalis.

Non quia quis agit majori cum difficultate agit semper perfectius.

33. Addit ad hoc, quod non quæcumque difficultas operis ex se arguat majorem perfectionem, sed illa quæ desumitur ex majori perfectione objecti; unde licet quis minore cum difficultate ex parte operis et operantis amaret perfectius objectum; ille perfectius operaretur, quam qui minori cum facilitate, amaret minus perfectum objectum. Et hinc amor Dei est perfectior, quam ullæ aliæ operationes, quæ respiciunt alia objecta imperfectiora, quamvis ex parte sua, et operantis etiam hæc essent difficiliores. Verum quidem est quod difficultas major operis, arguat majorem perfectiorem in operante facionte tale opus, sed hoc debet intelligi cæteris paribus.

In proposito autem cætera non sunt paria, quia in lege nova sunt plures actus ex natura objecti, et intensione gratiæ perfectiores, quam in lege veteri, communiter loquendo.

34. Adde ad hæc quod licet status veteris esset perfectior statu novæ legis, si fierent actus tam frequentes in ipso quam in novo, tamen si non fiant, non erit perfectior, præsertim si ipsa difficultas sit in causa cur non fiant. Melior est enim ille status, qui ex natura sua habet esse occasio plurium operum bonorum, quam qui ex natura sua hoc non habet, quamvis haberet ex natura sua influere majorem bonitatem in actus, si fierent, ut patet.

Adde ulterius, quod si argumentum valeret, probaret statum beatitudinis esse imperfectiorem statu viæ, quia minorem habet difficultatem; hoc autem est absurdum, ergo et id unde sequitur. Unde breviter potest responderi secundo, negando etiam consequentiam; et ad probationem dicendo quod licet virtus versetur circa difficile, id tamen non ita intelligendum sit, quasi semper deberet versari circa difficile, nam certum est multos esse actus virtutum, qui non sunt elicientibus difficiles, nec etiam ita intelligendum est, quod quo actus est difficilior, eo est perfectior, nisi cæteris, ut dixi, paribus, de quo per se agendum est in materia de virtutibus.

Circa illud vero, quod in fine suæ responsionis ad hoc secundum argumentum ait Scotus, legem veterem esse timoris, et novam amoris, id quidem tenetur communiter, et patet ex Augustino lib. 1. de Ecclesiæ moribus cap. 28. *Coercitio*, inquit, *timore, instructio vero amore perficitur in his duobus. Deus duobus Testamentis disciplinæ nobis regulam dedit, quamquam enim utrumque in utroque sit, prævalet enim in vetere timor, amor in novo, quia ibi servitus, hic*

libertas ab Apostolis prædicatur. Et lib. adversus Adimantum cap. 17. *Hæc est brevissima et apertissima differentia duorum Testamentorum timor et amor.* Et cap. 16. *Deus veteri homini fugienti tanquam Dominus apposuit quod timeret, et novo redeunti tanquam pater, aperuit quod amaret.*

Sed quæri potest, quomodo hoc sit verum ? Respondeo autem id imprimis verum esse, quia plures actus amoris explicite nobis proponuntur in lege nova quam proponebantur in lege veteri, ut patet *Matth.* 5. ubi explicite proponitur nobis ipsos inimicos ob Christum diligendos. Deinde id verum est, quia vetus lex proposita est cum tonitruis, caligine, igne, fulguribus et aliis signis, timorem tantum incutientibus, ut populus ille cui proponebatur, enixe petierit a Moyse ut ipse pro Domino loqueretur : *Loquere tu nobis, et audiemus, non loquatur nobis Dominus, ne forte moriamur.* At in promulgatione novæ legis nihil tale, sed magna cum suavitate invitabatur populus ad eam accipiendam : *Venite*, inquit Christus, *ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos ; jugum enim meum suave est, et onus meum leve, Matth.* 11. Denique quia omnes difficultates ejus leves reddidit abundantiori gratia, et præterea suo proprio exemplo, jejuniis, vigiliis, orationibus, ac acerbissima denique passione, ob quam concedat nobis gratiam ferendi alacriter onus ipsius leve, et jugum suave cum perseverantia usque in finem amantissimus legislator, qui est benedictus in sæcula sæculorum , Amen.

FINIS TOMI DECIMI QUINTI.

INDEX

Distinctionum et quæstionum libri tertii Sententiarum.

(CONTINUATIO)

DISTINCTIO VIGESIMA TERTIA.

DISTINCTIO VIGESIMA QUARTA.

DISTINCTIO VIGESIMA QUINTA.

DISTINCTIO VIGESIMA SEXTA.

DISTINCTIO VIGESIMA SEPTIMA.

DISTINCTIO VIGESIMA OCTAVA.

DISTINCTIO VIGESIMA NONA.

DISTINCTIO TRIGESIMA.

DISTINCTIO TRIGESIMA PRIMA.

DISTINCTIO TRIGESIMA SECUNDA.

DISTINCTIO TRIGESIMA TERTIA.

DISTINCTIO TRIGESIMA QUARTA.

DISTINCTIO TRIGESIMA QUINTA.

DISTINCTIO TRIGESIMA SEXTA.

DISTINCTIO TRIGESIMA SEPTIMA.

DISTINCTIO TRIGESIMA OCTAVA.

DISTINCTIO TRIGESIMA NONA.

DISTINCTIO QUADRAGESIMA.

Sancti-Amandi (Cher). — Ex typis de DESTENAY, Bussière Frères.